

DAL DIALOGO DEI MELII E DEGLI ATENIESI (Thuc. V 89)

Testo:

89 ΑΘ. Ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ
δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν
ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ' ὑμᾶς
ἀξιούμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε
ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν ἠδικήκατε λέγοντας οἴεσθαι πείσειν,
τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἐκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι,
ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ
ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ
οἱ πρῶτοντες πρᾶσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχαροῦσιν.

5 οὐδὲν : οὐδὲ ABF / λέγοντας : λέγοντες B, post hoc verb. schol. hab. E / 6 δ' om. AB / 9
πρᾶσσουσι : προστάσσουσι ex schol. conj. Dobree.

Traduzione:

At. Quindi noi nè vi offriremo un lungo discorso infido con argomenti belli, cioè che noi esercitiamo il potere giustamente perchè abbiamo abbattuto i Persiani o che ora siamo giunti contro di voi perchè abbiamo subito ingiustizia, né riteniamo giusto che voi pensiate di convincerci dicendo che non avete combattuto con noi perchè siete coloni degli Spartani o che non avete commesso ingiustizia nei nostri confronti; ma riteniamo giusto che sia fatto il possibile a partire da ciò che ciascuno di noi due pensa veramente, del tutto convinti in aggiunta a voi, che invece lo sapete solo in teoria, che le azioni giuste sono scelte nel ragionare umano a partire da una necessità uguale, e che al contrario chi è superiore esige quanto è possibile e i deboli cedono.

Commento:

Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi si trova nel V libro delle *Storie* di Tucidide ed è collocato dall'autore nell'anno 416 a.C., poco prima della spedizione in Sicilia. È probabilmente un dialogo fittizio, sulla cui funzionalità i critici moderni continuano ancora a discutere. Non si è ancora trovata una valutazione univoca da dare al passo e ancora adesso ci si interroga su quali fossero le intenzioni di Tucidide nell'inserire nella sua opera quello che Nietzsche ha definito il «terribile dialogo».

Il dialogo si svolge tra i governanti Melii ed alcuni ambasciatori ateniesi, giunti nell'isola con un contingente per convincere i Melii, fino ad allora neutrali, a prender parte alla guerra al loro fianco. Tucidide ci presenta i Melii come neutrali, in quanto, essendo coloni di Sparta ma anche membri isolani della Lega Delio-attica, non avevano voluto prender parte alle spedizioni militari di nessuna delle due potenze. I governanti Melii conducono i messi ateniesi davanti ai magistrati e agli oligarchi, non davanti al popolo, per evitare che la massa si faccia ingannare dalle parole attraenti degli Ateniesi. Fin dall'inizio del dialogo, perciò, è tratteggiata la natura di abili oratori degli Ateniesi e si prefigura la loro affinità con le figure dei sofisti, dei quali, nel corso del dialogo, rievocheranno anche alcune tesi (è il caso dell'affermazione della legge del più forte, che è un richiamo evidente al pensiero di Callicle). Gli Ateniesi accettano di non parlare all'assemblea popolare e invitano i Melii ad interromperli per controbatterli ogni volta che qualcosa sembri loro errato, annunciando così l'essenza dialogica dei paragrafi che seguiranno.

Il dialogo tra i Melii e gli Ateniesi è un dialogo drammatico, senza didascalie, eccetto per le prime due battute: gli interventi sono distinguibili anche senza sigle nominali, poiché a volte sono l'evidente successione di botta e risposta (§ 95), altre volte la replica riprende in apertura un termine o un pensiero che conclude l'intervento precedente (σφαλέντες, § 90; παυθῆ, § 91). Dionigi, nella sua opera *Su Tucidide*, critica duramente la scelta della forma drammatica per questo dialogo, in quanto non la ritiene conforme ad un'opera storiografica.

Nel dialogo dei Melii e degli Ateniesi ha sempre colpito l'immagine che Tucidide tratteggia di Atene: dopo averla esaltata come scuola dell'Ellade e modello per tutta la Grecia nell'epitafio di Pericle, lo storico la presenta come una potenza imperialista violenta e brutale, che non tollera la neutralità dei Melii, si fa portavoce della legittimità del principio della dominazione del più forte sul più debole e reprime duramente chi non cede al suo volere.

Sono due le principali interpretazioni che i critici hanno dato al dialogo:

1- alcuni studiosi sono convinti che Tucidide volesse condannare la politica ateniese mostrandone tutta la brutalità e gli eccessi di aggressività.

2- altri credono invece che Tucidide non volesse esprimere una condanna verso Atene, ma volesse semplicemente mostrare la logica dell'impero, una logica che è intrinseca ad ogni potenza che voglia conservare il suo dominio e che è perciò inevitabile e non condannabile.

Vi è poi una terza linea interpretativa che media tra le due letture principali del dialogo e vi scorge una condanna all'imperialismo in quanto categoria astratta, al di là del caso concreto ateniese; è una critica che investe una linea di condotta generale attraverso l'episodio contingente che Atene offre allo storico, ma che non vuole colpire Atene, né minarne la valutazione positiva che lo stesso Tucidide aveva fatto esprimere a Pericle nell'epitafio.

1- i critici convinti che Tucidide volesse condannare la condotta ateniese attraverso il dialogo con i Melii si appellano a due argomenti principali:

a- la presentazione dei Melii come neutrali e la vaghezza nel delineare i rapporti di Melo con Atene. Tucidide definisce i Melii neutrali all'inizio del dialogo ma in seguito sono i Melii stessi ad invocare un'alleanza con Sparta, nella convinzione che ciò possa frenare l'aggressività ateniese. Inoltre Tucidide tace l'adesione di Melo alla lega Delio-attica, adesione che comportava l'obbligo, soprattutto per gli isolani, di dare un apporto anche militare, oltre che finanziario attraverso un tributo, ad Atene. Il fatto che Tucidide non menzioni i doveri che i Melii avevano nei confronti di Atene (doveri che non avevano assolto, non prendendo parte alla guerra o addirittura rinnovando l'alleanza con Sparta) ha fatto pensare che lo storico sia intenzionalmente così vago ed evasivo per far apparire la repressione condotta da Atene ingiustificata e ancora più brutale.

b- l'inserzione del dialogo poco prima della disfatta in Sicilia.

Tucidide inserisce il dialogo poco prima di iniziare a narrare la spedizione in Sicilia e, per molti studiosi, lo fa con il preciso obiettivo di connettere i due episodi e raffigurare una sorta di nemesis: gli Ateniesi così arroganti contro Melo saranno di lì a poco sconfitti ed umiliati in Sicilia per una sorta di contrappasso.

2- i critici convinti che Tucidide volesse solo rappresentare la logica dell'impero, senza dare un giudizio negativo né su tale logica né sull'attuazione concreta di tale logica da parte di Atene, basano la loro opinione su due osservazioni:

a- la tipizzazione della vicenda.

Tucidide è vago nel delineare i rapporti tra Melo ed Atene perché non gli interessa il caso particolare, bensì la riflessione filosofica-politica sulla logica imperiale che se ne può dedurre: Tucidide sembra voler tipizzare la vicenda di Melo e farne la base per una riflessione generale sulla politica di potenza di Atene; preferisce perciò un contesto generico che lo porta a trascurare le

ragioni degli Ateniesi, cioè il remoto legame di alleanza con Melo, e a soffermarsi sulla dinamica dell'impero. Inoltre, il fatto che Tucidide narri eventi quasi contemporanei a lui e al suo pubblico avvalorano l'idea che l'imprecisione dello storico non sia intenzionale ma sia dovuta semplicemente al fatto che le vicende raccontate erano già abbastanza note e non era necessario specificarne ogni aspetto.

Quella dei Melii di fronte agli Ateniesi diventa così una situazione stereotipa, tanto che se ne possono individuare anche dei precedenti, che possono aver funto da modello per Tucidide:

1) nel racconto antico-testamentario dell'assedio assiro di Gerusalemme (701 a.C.) vi è un dialogo tra 3 dignitari assiri (Tartan, Rab-saris e Rab-saches) ed Eliakim, inviato dal re di Gerusalemme Ezechia insieme a tre legati. Il Rab-saches demolisce le 4 motivazioni in base alle quali gli assediati si ostinano ad opporre resistenza, ovvero: la speranza, la svalutazione della superiorità militare altrui, l'illusione di poter contare sull'aiuto dell'Egitto, la fiducia nel favore della divinità Jaweh. Sono gli stessi argomenti dei Melii.

Come gli Ateniesi, anche il Rab-saches dichiara che la condotta del suo popolo è perfettamente conforme alla volontà divina: è stato Jaweh ad ordinare agli assiri di muovere guerra e distruggere Gerusalemme.

Come i Melii avevano voluto che i legati ateniesi parlassero solo ai magistrati e agli strateghi, ma non al popolo, per evitare che questo fosse ingannato da un discorso attraente, così Eliakim chiede agli assiri –ma invano- di parlare in aramaico, anziché in giudaico, per impedire al popolo, che è sopra le mura, di ascoltare e comprendere le sue parole.

Come gli Ateniesi, prepotenti con i Melii, saranno poi distrutti dalla potenza spartana, così anche gli assiri, tracotanti con Ezechia, subiranno una grave sconfitta proprio in Egitto.

Non si sa se Tucidide conoscesse questo antecedente storico. Tuttavia, non lo si può escludere, visto che Erodoto descrive la campagna in Egitto successiva all'attacco contro Gerusalemme e dimostra di conoscere il contesto a cui questo episodio attiene.

2) quando Temistocle assedia l'isola di Andro, per costringere gli isolani a sostenere finanziariamente lo sforzo bellico di Atene, prima di passare all'attacco violento, tenta un dialogo con gli isolani. Erodoto racconta che Temistocle si presentò loro dicendo che gli Ateniesi erano giunti con l'accompagnamento di due divinità: Persuasione e Costrizione. Plutarco, nel parafrasare questo passo, parla di Πειθώ e Βία, la violenza. Canfora ritiene corretta l'interpretazione plutarchea: Temistocle offriva agli Andrii due alternative, lasciarsi convincere o subire violenza. Si tratta della stessa scelta prospettata ai Melii.

Questo è un precedente al dialogo tucidideo più vicino e pertinente, dove si afferma con altrettanta forza la logica sottesa ai rapporti di potere e dominio.

b- l'autonomia del dialogo.

Molti critici negano che la vicenda di Melo abbia il compito di rappresentare la nemesi a cui sono soggetti gli Ateniesi, destinati a subire la stessa violenza inferta ai Melii con la disfatta in Sicilia. Il dialogo, infatti, ha una sua autonoma genesi, che sconsiglia di ricercare armonie costruttive e legami con altri episodi della guerra.

La struttura armonica del dialogo, con le sole didascalie presenti in apertura e chiusura a racchiudere il passo, ne conferma l'autonomia rispetto al resto dell'opera. Se si rimuove il dialogo, in effetti, il contesto narrativo originario non è minato e si ripristina con facilità.

Alcuni studiosi hanno perciò considerato il dialogo un'opera minore indipendente dal resto delle *Storie* tucididee (Westlake parla di «a separate minor work») e hanno ipotizzato che non sia stato Tucidide ad immetterlo nella struttura narrativa, con raccordi così rudimentali e poca cura della veridicità storica, bensì Senofonte, editore delle carte tucididee. Il dialogo si trovava probabilmente tra le carte dello storico e Senofonte, trovandolo, doveva averlo considerato degno di pubblicazione e doveva averlo immesso nell'opera tra V 84 e V 114, laddove Tucidide doveva accennare al contatto diplomatico tra Ateniesi e Melii prima dell'assedio del 416.

Tuttavia, l'inserzione del dialogo in quel punto delle *Storie* resta insolito, perché l'assedio del 416 fu modesto, rispetto alla grande spedizione contro Melo condotta precedentemente nel 426 da Nicia.

Sembra che Senofonte abbia inserito il dialogo in quel punto dell'opera con un chiaro intento polemico anti-ateniese: l'espressione brutale dell'imperialismo ateniese precede di poco la notizia della strage di Melo. Senofonte è in linea con la propaganda spartana, che aveva strumentalizzato l'episodio di Melo per giustificare la disfatta finale di Atene: gli Ateniesi hanno ricevuto a ragione, ad opera di Sparta, lo stesso trattamento che avevano riservato a Melo. Nelle *Elleniche*, emerge la posizione filo-spartana di Senofonte, che ricorda con chiarezza il rimorso degli Ateniesi per la strage di Melo e narra l'atto compiuto da Sparta di restituire l'isola di Melo ai suoi abitanti, alla fine della guerra, ponendosi come la vendicatrice dei Melii rispetto alla violenza ateniese subita.

I sostenitori di questa linea interpretativa ritengono che Tucidide abbia voluto indagare su come Atene, da baluardo della libertà dei Greci nelle guerre persiane, fosse finita poi col trasformarsi in una macchina repressiva; di quest'evoluzione Tucidide dà però una spiegazione in termini di necessità: Atene, in quanto impero, non poteva sottrarsi alla logica di forza insita in ogni potenza e non poteva non esercitare una coercizione costante sugli alleati. Lo dichiara lo stesso Pericle, quando in II 63, 2 ricorda agli Ateniesi, già stanchi della guerra, che un paese-guida non può fuoriuscire dal proprio impero. Lo storico vuole analizzare la logica di potere che ogni impero ha e non può non avere, se vuole sopravvivere; la violenza e la brutale freddezza degli Ateniesi, al dialogo con i Melii, è necessaria e inevitabile e si sottrae perciò ad ogni giudizio negativo e ad ogni condanna.

Chi invece si pone tra le due opposte interpretazioni del dialogo e si mantiene in una posizione mediana sostiene che Tucidide abbia voluto condannare la natura immorale e prevaricatrice dell'impero, senza però colpire del tutto la potenza ateniese. Tucidide giudica negativamente un impero fondato sulla coercizione e affida il compito di esprimere il suo pensiero ai Melii, che, nonostante alla fine risultino essere meno convincenti degli Ateniesi, sono i porta-voce di ciò che l'autore ritiene giusto. Lo storico sceglie di spiegare la politica imperiale dall'interno, immedesimandosi con gli Ateniesi e sposandone il punto di vista. È però un'adesione solo apparente: Tucidide, dal momento che vuole rappresentare la logica dell'impero, prova a ragionare dal punto di vista dell'impero stesso, ma questa sua scelta formale non corrisponde ad una presa di posizione dell'autore a favore di Atene, bensì cela una forte condanna alla logica di potenza.

Sebbene il dialogo esprima così una critica all'imperialismo ateniese, il giudizio negativo concerne il concetto generico di impero e investe Atene solo in quanto ne è l'incarnazione concreta; Tucidide non vuole svalutare del tutto Atene ed è lontano dal voler ritrattare l'esaltazione della potenza ateniese contenuta nell'epitafio di Pericle.

Già nell'antichità il dialogo tucidideo destava problemi d'interpretazione e molti letterati si sono interrogati sulla posizione dello storico e hanno tentato di dare una propria lettura all'intera vicenda.

1) DIODORO

Diodoro definisce i Melii alleati di Sparta e afferma che essi continuavano a tener fede all'alleanza con gli Spartani, alludendo probabilmente alla *συνμαχία* panellenica del 480 guidata da Sparta, che Melo aveva continuato a rispettare anche dopo l'adesione alla lega Delio-attica. Si erano stratificate così due alleanze, che avevano spinto Melo a mantenersi neutrale durante la guerra tra Atene e Sparta e a non prender parte alle spedizioni militari di nessuna delle due. Melo è perciò punita dagli Ateniesi a causa della sua neutralità e della sua determinazione a non fare decadere l'alleanza con Sparta. Diodoro mantiene così una posizione velatamente anti-ateniese.

2) TRADIZIONE ERUDITA

Vi sono degli scoli agli *Uccelli* di Aristofane che parlano della vicenda di Melo a proposito dell'espressione «una fame melia» (v. 186) e degli «stratagemmi di Nicia» (v. 363). Di questi scoli il lessico Suda fornisce una redazione più ampia e ne rivela anche la fonte per le notizie su Melo: si tratta del grammatico Simmaco (II sec. d.C.), autore di un commento ad Aristofane.

La tradizione erudita degli scolii presenta la vicenda di Melo da un'ottica rigorosamente filo-ateniese, in quanto Melo figura come un'alleata di Atene, per di più tributaria, che ha defezionato ed ha perciò meritato la punizione della potenza ateniese.

3) ISOCRATE

Isocrate nelle sue opere mostra una continua oscillazione nel valutare l'episodio di Melo, dimostrandone la forte ambiguità.

a- nel *Panegirico* (380 a.C.) Isocrate è in linea con la posizione filo-ateniese, che prospetta Melo come un'alleata che ha defezionato ed è stata punita a ragione da Atene.

b- nel discorso *Sulla Pace* (356 a.C.) sposa invece una posizione anti-ateniese e critica il carattere tirannico dell'impero. Isocrate non menziona Melo, ma è ovvia l'allusione alla vicenda quando dichiara di voler tralasciare di menzionare agli Ateniesi «gli episodi che [li] ferirebbero di più» (81). Con questa espressione l'oratore si richiama anche a Senofonte, che aveva parlato del dolore degli Ateniesi al ricordo di ciò che avevano fatto ai Melii (*Elleniche* II 2, 3).

Si assiste ad un sovvertimento esplicito dell'impostazione filo-ateniese adottata nel *Panegirico* attraverso il ricorso alla stessa terminologia: se nel *Panegirico* Isocrate aveva affermato la necessità di Atene di punire i pochi ἐξασμαρτάνοντες per garantire l'integrità dell'impero (102), in *Sulla Pace* accusa Atene di aver compiuto spedizioni anche contro οὐδὲν πώποτ' εἰς ἡμᾶς ἐξασμαρτάνοντας (84).

Isocrate vuole descrivere la degenerazione dell'impero e cita il giudizio tucidideo sulla rapida devianza a cui Atene andò incontro dopo un buon esordio:

Thuc. I 91, 1 παραλαβόντες τὴν ἡγεμονίαν ἐκόντων τῶν ξυμμάχων

Isocr. 30 παρ' ἐκόντων τῶν Ἑλλήνων τὴν ἡγεμονίαν ἐλάβομεν

c- nel *Panatenaiico* Isocrate adotta un punto di vista meno radicale e si distanzia sia da chi giustifica la condotta ateniese ad ogni costo, sia da chi al contrario denuncia con forza la brutalità dell'impero; Isocrate ritorna in quest'opera a valutare positivamente Atene, ma ammette che la repressione di Melo fu un errore della condotta imperiale. Isocrate denuncia il trattamento inflitto ai Melii, ma questa denuncia non è in grado di scalfire il giudizio comunque positivo su Atene, che in quel periodo, tra l'altro, si stava riproponendo come epicentro del mondo greco nel confronto politico con Filippo.

4) ANDOCIDE

Nel *Contro Alcibiade*, ascritto ad Andocide, Alcibiade è aspramente criticato per aver voluto avere un figlio da una schiava melia – proprio lui, che aveva promosso la dura repressione dei Melii. Alcibiade ha voluto avere figli da una donna che lui stesso ha privato della libertà, di cui ha ucciso il padre e ha distrutto la patria. Così ha fatto in modo che il figlio nato fosse nemico suo e della sua città.

È sintomatico che l'accusatore di Alcibiade non gli rimproveri di aver inflitto un trattamento così duro ai Melii, ma di aver avuto una condotta riprovevole sul piano privato. La repressione contro Melo non è perciò soggetta a nessuna condanna, né è posta in discussione, perché si configura come una punizione che i disertori Melii avevano meritato.

5) DIONIGI

Dionigi si fa portavoce di una posizione filo-ateniese talmente spiccata da condannare in modo inflessibile il dialogo tucidideo, in cui gli Ateniesi sono presentati come potenti violenti e brutali, privi di ogni principio morale e interessati solo all'utile. Dionigi considera questo ritratto di Atene inaccettabile e privo di alcun fondamento di verità, e arriva a bollarlo di inattendibilità: osserva che Tuciddide non poté né partecipare al dialogo, né ascoltarne il resoconto da parte dei Melii e degli Ateniesi che vi avevano preso parte, dal momento che in quel tempo si trovava in esilio in Tracia. Dionigi ipotizza che il dialogo sia stato scritto da Tuciddide per coprire di vergogna la città di Atene e vendicarsi così della condanna che questa gli aveva inflitto.

Nella prima parte della *Vita di Tuciddide*, Marcellino confuta questa veduta e afferma che lo storico, nonostante fosse stato mandato in esilio dai suoi stessi concittadini, non scrisse mai nulla serbandone rancore verso la sua città, ma al contrario si mantenne «amico della verità ed equilibrato», come

dimostra il fatto che nella sua opera neanche Cleone e Brasida, i principali responsabili della sua sventura, sono oggetto di offesa. Nella seconda parte della *Vita*, al contrario, si dice che Tucidide rappresenta Cleone come un folle e un dissennato, perché, con le sue accuse, gli aveva procurato l'esilio.

L'autore della *Vita* anonima di Tucidide si esprime invece in accordo con Dionigi e osserva che, in conseguenza dell'esilio, lo storico «è favorevole agli Spartani e attacca il dominio tirannico e le sopraffazioni compiute dagli Ateniesi». Ma è pure vero che, tra gli esempi di oratoria tucididea anti-ateniense menzionati dall'anonimo biografo, non compare il dialogo dei Melii e degli Ateniesi.

Thuc. V 89

Fin dall'inizio del dialogo, emerge la contrapposizione tra le due diverse prospettive dei Melii e degli Ateniesi: i primi si appellano a principi ideologici astratti, che non hanno una corrispondenza con la realtà concreta, quali la fiducia nell'aiuto spartano in nome dell'antica alleanza o la speranza nell'intervento divino; gli Ateniesi, al contrario, mostrano di essere più pragmatici e consapevoli della reale situazione, e oppongono all'idealismo ingenuo dei Melii una visione più disillusa e concreta. Gli Ateniesi danno prova di *Realpolitik* e invitano i Melii a lasciar perdere inutili ideologie e a constatare come nella realtà i rapporti tra forze ineguali siano inevitabilmente caratterizzati dal dominio dell'uno sull'altro.

È ciò che Nietzsche nella *Genealogia della morale* teorizza e riassume nell'espressione della «bestia bionda», simbolo dell'aggressiva sopraffazione su cui si fonda la «morale dei signori», di contro alla «morale del gregge». Nietzsche non menziona l'episodio di Melo, ma vi allude molto chiaramente quando dichiara che Tucidide ha ben compreso e espresso l'origine della giustizia nel «terribile dialogo»: la giustizia nasce tra potenze pari, poiché lo scambio, alla base del concetto di giustizia stesso, è possibile solo laddove non vi è un'evidente prevalenza di una sull'altra e laddove perciò lo scontro sarebbe privo di prospettive; «è in situazioni del genere che si è portati ad accordarsi, a trattare intorno alle rispettive pretese». Tra forze ineguali invece, è inevitabile che l'una prenda il sopravvento sull'altra e la domini. È una legge naturale, e rifiutarla significa, per Nietzsche, «negare la vita in generale o dire il falso sul principio della vita».

È lo stesso argomento addotto dagli Ateniesi nel paragrafo 89. Questo intervento è tra i più criticati da Dionigi, che non lo considera «degno della città di Atene, né adatto alla circostanza» (390, 17-18) e lo definisce come l'intervento «di chi riconosce di star compiendo un attacco contro persone che non hanno commesso nessuna colpa» (390, 21-23). Per Dionigi sono parole conformi a dei sovrani barbari, non di certo agli Ateniesi, che poco prima, nella guerra contro i Persiani, si erano presentati come i garanti della libertà di tutta la Grecia.

Dal commento di Dionigi si evince che ciò che turba l'autore non è l'attacco a Melo in quanto tale, bensì le parole che Tucidide attribuisce agli Ateniesi, come se la loro colpa consistesse in ciò che hanno detto, non in ciò che hanno fatto. È l'impostazione della discussione coniata da Tucidide a porre gli Ateniesi in una luce negativa e a destare perciò lo sdegno di Dionigi, non il loro comportamento.

89 ΑΘ. Ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ
δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν
ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ' ὑμᾶς
ἀξιούμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε
ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν ἠδικήκατε λέγοντας οἴεσθαι πείσειν,
τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἐκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι,
ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ
ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἰσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ
οἱ πρῶτοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχαροῦσιν.

5 οὐδὲν : οὐδὲ ABF / λέγοντας : λέγοντες B, post hoc verb. schol. hab. E / 6 δ' om. AB / 9 πράσσουσι : προστάσσουσι ex schol. conj. Dobree.

Traduzione :

At. Quindi noi nè vi offriremo un lungo discorso infido con argomenti belli, cioè che noi esercitiamo il potere giustamente perchè abbiamo abbattuto i Persiani o che ora siamo giunti contro di voi perchè abbiamo subito ingiustizia, né riteniamo giusto che voi pensiate di convincerci dicendo che non avete combattuto con noi perché siete coloni degli Spartani o che non avete commesso ingiustizia nei nostri confronti; ma riteniamo giusto che sia fatto il possibile a partire da ciò che ciascuno di noi due pensa veramente, del tutto convinti in aggiunta a voi, che invece lo sapete solo in teoria, che le azioni giuste sono scelte nel ragionare umano a partire da una necessità uguale, e che al contrario chi è superiore esige quanto è possibile e i deboli cedono.

Commento:

τοίνυν: è composto da τοι e νῦν. τοι è stato identificato col dativo etico di σύ e stabilisce un rapporto stretto tra il parlante e l'uditorio, in quanto in origine era usato per introdurre la rivelazione da parte del parlante di una verità ignorata dal destinatario del messaggio. La particella τοι suggerisce perciò intimità tra il parlante e chi ascolta, ed è molto comune nel dialogo, dove infatti si instaura un rapporto stretto tra i due dialoganti. Il composto τοίνυν è comune nella prosa attica, soprattutto in quella più colloquiale. È molto frequente nel dialogo, che tende a riprodurre nel modo più fedele la lingua viva colloquiale, piuttosto che nella prosa continua. Spesso è usato per introdurre una risposta ad un invito a parlare.

ὄνομα: se ne sono proposte due etimologie; l'ipotesi più accreditata è che il termine derivi da **nomη*, che in latino ha come esito *nomen*, in greco ὄνομα, con l'aggiunta della vocale protetica o. Benveniste ha invece proposto una derivazione dalla radice **den-mη* > *δ₁on-mη* > ὄνμα > ὄνομα.

Il termine indica il nome, a volte percepito in opposizione, o per lo meno in una sorta di scarto, con la realtà. Sembra perciò suggerire la concezione sofisticata della parola come uno strumento incapace di esprimere la realtà e in grado di ingannare e di esprimere qualcosa di non reale e veritiero. L'aggettivo καλός rafforza l'impressione che gli Ateniesi stiano alludendo ai discorsi sofisticati che, sebbene siano belli e curati nella forma, sono privi di verità e sono utilizzati per convincere l'uditorio della correttezza di opinioni in realtà errate. Gli Ateniesi sembrano voler prendere le distanze dall'eloquenza sofisticata e voler esprimere con totale sincerità il loro pensiero, senza edulcorarlo o occultarlo con discorsi belli ma falsi. Umberto Eco nota come Tucidide, in questo dialogo, mostri la realtà dell'imperialismo ateniese senza infingimenti. Il dialogo consta di un lupo che spiega a parole, prima di esercitarla coi fatti, la propria superiorità sull'agnello e teorizza senza ipocrisie la legge del più forte.

Ma proprio nel dichiarare il loro rifiuto per l'eloquenza sofisticata, gli Ateniesi ne fanno uso, adottando l'espedito retorico della preterizione e contribuendo a fare del loro dialogo con i Melii un evidente esempio di δισσοὶ λόγοι sofisticati, in cui si assiste ad una contrapposizione continua tra due diverse prospettive destinata a rimanere insoluta.

δίκαιος: in origine indica la regola, l'uso. In un secondo tempo ha iniziato ad indicare il giudizio e, infine, la giustizia. Appartiene perciò al campo semantico giuridico ed è imparentato con δείκνυμι e col lat. *dico*. Designa la giustizia umana, al contrario di θέμις, che indica la giustizia divina.

καταλύω: è composto da κατά, che indica un movimento dall'alto al basso, e da λύω, che è imparentato col lat. *luo* (pagare, espiare), del quale è più frequente il composto *solvo* (*se+luo*).

μῆκος: ha la stessa radice di μακρός con vocalismo lungo (*mak/mōk; cf. lat. *macies*).

Λακεδαίμων: è ricondotto all'unione di Λάκων e δαίμων, inteso come 'parte' (infatti, il δαίμων è la potenza che assegna le parti, cioè la divinità o il destino). Per Szemerényi deriva da Λάκων+Αἶμων, un termine etnico attestato, con conseguente dissimilazione di ν in δ per la liquida iniziale. Alcuni vi hanno scorto un richiamo all'antropomorfo miceneo *Rakedano*.

ἄρχω: il significato originario è 'iniziare, prendere l'iniziativa di', da cui deriva poi 'comandare, avere il potere'. Forse è imparentato con ὄρχαμος, il 'primo di una fila', anche se sembra essere più probabile la parentela di questo termine con ὄρχος, 'la fila'.

ἐπεξέρχομαι: è composto da ἐπί, che dà l'idea di avversione ed ostilità, ἐξ ed ἔρχομαι. Per Meillet il verbo deriva dalla radice *ser (che compare anche in ἔρω, camminare), con l'aggiunta del suffisso χ^ε/ο, che ha valore aspettuale e indica il termine di un processo.

ἄπιστος: ἄ privativo+πίστος, che appartiene alla stessa famiglia di πείθομαι. Il verbo indica il persuadere attraverso tutti i mezzi possibili (ragionamento, forza, denaro) e deriva dalla radice *bheidh/bhoid/bhid. Dal grado zero si forma il latino *fido* e l'aggettivo πίστος. Quest'ultimo è ambivalente e può avere significato sia attivo (chi ha fiducia in qualcuno) che passivo (chi è affidabile).

ἀξιόω: il significato originario è 'controbilanciare, equivalere al valore di', da cui deriva il significato di 'essere degno di, meritare'. Può avere accezione positiva, designando l'essere degno di onore o gloria, o avere senso negativo ed esprimere l'essere degno di una punizione. Da ciò consegue il significato di 'vale la pena di, è giusto'.

Forse è imparentato con ἄγω, inteso col senso di 'pesare' (cf. lat. *agina*, la bilancia).

ἄποικος: è composto da ἀπό e οἶκος, che deriva da una radice in digamma *Foiδ/Fiδ che compare anche nel skr. *vésa* e nel lat. *vicus*. Designa la famiglia, un gruppo di persone strettamente legate tra loro, e il luogo fisico in cui si raccolgono, cioè la casa o la patria. Si distingue perciò da οἰκία, che designa invece il patrimonio.

ξυστρατεύω: è composto da ξύν (che è la forma preferita da Tucidide rispetto a σύν e deriva dal miceneo *kusu*) e στρατεύω, che indica il combattere armati e ha una chiara accezione militare. È un verbo denominativo da στρατός, con vocalismo zero *str̥. Non è imparentato con στρωτός, etimologicamente affine piuttosto a στόρνυμι (stendere), con radice *str̥δ₃.

οἶμαι: è la forma più antica della forma attica più frequente οἴμαι. Significa 'avere l'impressione di' e racchiude l'idea di soggettività. Si distingue perciò da νομίζω, che significa credere in base al riconoscimento di una realtà ammessa, e da ἠγέομαι, che ha invece il senso di guidare l'opinione, di pensare assumendosi la piena responsabilità del proprio pensiero. La radice è *oFis-jomai > ὄFιομαι, che alcuni hanno messo in raccordo col lat. *omen*, spiegandone il significato come se il verbo designasse un pensiero o una credenza conseguente a presagi. Di conseguenza, il verbo è stato anche connesso con αἰετός, οἰωνός e con il lat. *avis*. Chantraine rifiuta con fermezza questa etimologia, definendola inaccettabile. Brugmann ha invece proposto l'etimo *o (prefisso)-is-j^ε/omai, in cui la radice *is/eis troverebbe delle corrispondenze col skr. *isjati*, 'mettere in movimento'. Chantraine nega anche questa ipotesi come semanticamente impossibile.

δυνατός: è legato al verbo δύναμαι, che indica ‘avere la capacità di’. È un verbo con infisso nasale (δυ-ν-α-μαι) che poi si è esteso anche a tutto il sistema coniugale e nominale. La radice, priva dell’infisso, è **du-δ₂* > δυα. Per alcuni è la stessa radice di δFαν > δήν e di δFαρος > δήρος, che determinano l’ambito semantico della durata.

ἐκάτερος: è composto da Fεκας, l’avverbio che designa lontananza nello spazio e nel tempo, e da τερος, il suffisso che indica opposizione tra due elementi (cf. πότερος, ‘quale tra due’ = lat. *uter*, ἕτερος, ‘l’altro tra due’). Si distingue così da ἕκαστος, che indica invece ogni elemento di un gruppo di molti e che sembra derivare dalla composizione di ἐκάς e τις, con il senso originario di ‘ciascuno per sé’. Gen. ἐκάς+τεο > ἐκάστου, dat. ἐκάς+τω > ἐκάστω; il nominativo, per analogia con i comparativi in ιστος, si evolve poi in ἕκαστος, secondo l’ipotesi di Wackernagel.

φρονέω: ha la stessa radice **fren/fron/fran* di φρήν, che indica il diaframma e, di conseguenza, il cuore come sede delle passioni e lo spirito come sede dei pensieri. Esprime quindi i pensieri più intimi riposti nella mente dell’uomo, le sue vere intenzioni. È stato messo in relazione con φράζω, da φρυ-δ-ιω, che significa ‘spiegare, far comprendere’. Fick ravvisa una parentela anche con un piccolo gruppo germanico, sulla base dell’isl. *grunr*, *grunda* (pensare), da **ghren*.

Il nome φρήν rientra in una serie antica di nomi che figurano come nomi di parti del corpo, come ἀδήν, ἀρχήν, σπλήν.

In questo intervento gli Ateniesi dichiarano la loro intenzione di esprimere sinceramente le loro intenzioni e di accantonare quegli argomenti che sarebbero stati usati da entrambe le parti in un dibattito davanti all’assemblea a scopo propagandistico. Ciò non implica che si tratti di argomenti falsi, in quanto le propagande adoperano argomentazioni fondate su elementi veridici; tuttavia, tendono ad esaltarle in modo unilaterale, presentandole come assolute. Sarebbe perciò uno sbaglio considerare le 4 motivazioni prese in esame, 2 per gli Ateniesi e 2 per i Melii, come totalmente false.

Con questa battuta Tucidide dimostra come non solo gli Ateniesi, ma anche i Melii praticino un livello propagandistico; anche nelle loro argomentazioni si assiste così ad uno scarto tra ciò che realmente pensano e ciò che proclamano.

ἐπίσταμαι: deriva da ἐπί e ἵσταμαι, con probabile ispirazione iniziale (*hισταμαι*). In seguito si deve essere verificata la perdita d’aspirazione e la contrazione. Forse è un termine di origine ionica, il cui senso primo era ‘porsi al di sopra di’, riferito ad attività pratiche. Infatti, anche nel suo significato principale di ‘sapere’, il verbo mantiene l’idea di praticità e concretezza originale e indica un sapere con orientazione pratica. Significa credere o pensare in base alle esperienze concrete avute.

Si oppone così a οἶδα (**Fειδ/Fιδ/Foid*; cf. lat. *video*), che indica una conoscenza teorica e astratta. Questi due verbi riassumono la differenza di prospettiva che vi è tra i Melii e gli Ateniesi: i primi basano le loro argomentazioni e le loro convinzioni su un sapere teorico, fondato su meri principi ideologici, privi di corrispondenza con la realtà; gli altri, invece, esprimono la loro visione sulla base di una conoscenza concreta e reale della situazione, che li porta ad essere certi di ciò che sostengono, in quanto supportati da prove concrete e tangibili.

Tucidide affida agli Ateniesi il ruolo di esprimere la sua stessa impostazione, un’impostazione pragmatica, che lo porta anche nella ricerca storica ad attenersi alle fonti concrete a disposizione e a rifuggire da qualsiasi formulazione puramente teorica e priva di corrispondenze reali e concrete. Tucidide è il sostenitore di una conoscenza empirica, non astratta, e, anche in qualità di polemologo, quando tenta di individuare i fattori e le dinamiche della guerra, lo fa partendo dai casi concreti e contingenti ed evitando riflessioni ideologiche teoriche. Anche nel seguito del dialogo emerge la differenza di visione dei Melii e degli Ateniesi e l’adesione dello storico alla prospettiva di quest’ultimi. Quando i Melii sostengono di affidarsi nella guerra alla fortuna, di contro agli Ateniesi, che con grande pragmatismo considerano realisticamente le forze in campo schierate dalle

due fazioni, è evidente che Tucidide sia in linea col pensiero ateniese: del resto, l'esaltazione del ruolo della fortuna nella guerra e il ridimensionamento di quello dei fattori concreti e reali rischia di vanificare lo sforzo di diagnosi e previsione che, per lo storico, sono le fondamentali caratteristiche del politico.

ἄνθρωπος: designa l'essere umano, in contrapposizione al dio (corrisponde nel significato al lat. *homo*). L'etimologia è sconosciuta, ma la presenza nel miceneo del termine *atoroqo*, usato per indicare la rappresentazione di un uomo su un oggetto, ha fatto ipotizzare una composizione *ανδρ+οκ^wο, da cui poi deriverebbe *ανδρ+οπ (la radice del 'vedere'). La parola ἄνθρωπος designerebbe perciò un individuo con aspetto umano.

ἴσος: la forma originaria è *FισFος*, che per alcuni deve essere connessa con la radice *Fειδ* di εἶδος. Per Meillet, invece la radice è *dFi*, con aggiunta di un suffisso *tFo* e caduta della dentale iniziale. La radice sarebbe così la stessa di δύο, cioè *dwi*.

ἀνάγκη: indica la necessità, la costrizione. È imparentato con il gall. *angen*. Per Benveniste è riconducibile alla radice **δ₂en-k/δ₂n-ek*. Per Guntert e Grégoire, invece, il termine è composto da ἀν privativo e dal tema di una parola che indica il braccio (cf. ἀγκών). Per Schwyzer è un derivato post-verbale da ἀναγκάζω, che significa 'prendere tra le braccia', quindi 'costringere'.

κρίνω: deriva dalla radice **cri/cre*, con l'aggiunta di un suffisso nasale. È imparentato con il lat. *cerno*, *certus* e *crimen*. Significa 'separare, setacciare, fare una cernita', e, di conseguenza, 'distinguere, decidere' e, infine, 'passare a giudizio, essere condannato'.

προέχω: il verbo ἔχω, dal significato principale di 'avere', passa ad assumere anche il senso di 'essere in una certa situazione'. In questo composto, significa 'stare davanti' (πρό), quindi 'essere superiore'.

πράσσω: il significato originario è 'portare a compimento, fare', da cui deriva quello di 'trattare un affare' e perciò 'far pagare, esigere'. Dalle forme omeriche come *πραθῆναι*, si può dedurre che la radice del verbo sia **πρα* e che la gutturale finale sia l'esito di un processo. Sembra essere imparentato con *πείρω* ('perforare, attraversare') e *πέρα* ('oltre').

Il valore di *πράσσω* è stato ben inteso da Valla, che traduce: «*quae superiores extorquent ab inferioribus annuuntur*» e dallo Stephanus, che ricorre anche ad «*exigere*», oltre che ad «*extorquere*». Dobree e Cobet, invece, non sono convinti dell'attinenza del verbo *πράσσω* in questo contesto, in quanto lo intendono solo nel senso di 'agire, fare', e congetturano *προστάττουσι*, sulla base dello scolio che spiega: ὅταν δὲ οἱ ἕτεροι προέχωσιν ἰσχύι προστάττουσι πᾶν τὸ δυνατόν. A Dobree e Cobet sfugge il significato tecnico di 'esigere' che il verbo può assumere e che è molto probabile abbia in questo passo: Canfora crede infatti che Tucidide, impiegando questo termine, voglia alludere concretamente alla pretesa di un tributo da parte di Atene nei confronti di Melo. Il verbo deve perciò essere inteso come termine tecnico per designare la riscossione di un tributo e non può essere tradotto con il significato generico di 'fare', come molti filologi fanno (es. De Romilly). Se si traduce *πράσσουσι δυνατόν* con «*fanno il possibile*», viene meno la contrapposizione tra i potenti, che esigono, e i deboli, che cedono, e perde significato anche la replica dei Melii e l'accusa rivolta agli Ateniesi di parlare solo dell'utile.

ἀσθενής: è composto da ἀ privativo e σθένος, che indica la forza fisica, quindi anche la forza militare. Il termine σθένος è un vocabolo arcaico senza etimologia, che Muller ha tentato di connettere con εὐθενέω, 'essere rigoglioso', ipotizzando un σ mobile.

ἔσυχωρέω: è composto da ἔσυχω e ἔω, che ha la stessa radice di χῶρα. La parola χῶρα indica lo spazio destinato ad un uso, ad una funzione, ad un'attività, al contrario di κενόν, che designa lo spazio vuoto inoccupato, e di τόπος, che indica un luogo più ristretto e circoscritto, definito. È usata perciò per indicare il terreno dove combattere o il posto del soldato. Il verbo conserva questa accezione militare e significa 'venire insieme nello stesso luogo', perciò 'far posto, far largo', e quindi 'cedere'.

L'etimologia di χῶρα è sconosciuta. Frisk scompone il termine in χω-ρα e ne scorge una parentela con χήρα, la 'vedova', e χῆρος, 'vuoto'. C'è invece chi considera la liquida come parte della radice e ipotizza un legame con la radice di χορός, che designa uno spazio delimitato, in cui si raccoglie un gruppo chiuso e circoscritto, il coro.

Demostene nel discorso *Per la libertà dei Rodii* (351 a.C.) tenta di razionalizzare la prospettiva ateniese secondo la quale i potenti esigono e i deboli soccombono, e applica una distinzione tra l'esercizio del diritto all'interno delle singole città e l'esercizio del diritto nei rapporti tra gli Stati: all'interno della πόλις le leggi devono consentire l'uguaglianza di diritti a tutti, sia ai deboli che ai forti; invece, nelle relazioni tra gli Stati, spetta ai più forti decidere i diritti e i doveri dei più deboli. Demostene propone così una conciliazione delle due etiche che, nelle *Storie* di Tucidide, gli Ateniesi esprimono rispettivamente nell'epitafio di Pericle e nel dialogo con i Melii. Demostene mostra di aver meditato sul testo tucidideo e di averne colto le tensioni concettuali, che tenta di risolvere e armonizzare.

BIBLIOGRAFIA

L. Canfora, *Per una storia del dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, «Belfagor» 26, 1971, pp. 409-26.

L. Canfora, *Tucidide. Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Venezia 1991.

L. Canfora, *Tucidide e l'impero: la presa di Melo*, Roma 1992.

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Parigi 1968.

J. De Romilly (a cura di), *Thucydide. La guerre du Péloponnèse, livres IV-V*, Parigi 1967.

J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954.

F. Montanari (a cura di), *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.

