Serie III - Anno X (XLIV della Raccolta) Gennaio-Marzo 1942-XIX N. 1

ATENE E ROMA

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE: E. BIGNONE
Accademico d'Italia
Firenze — Piazza della Vittoria, 4

Abbonamento annuale . L. 25.—
Un fascicolo trimestrale » 7.—
Un numero doppio . . » 14.—

AMMINISTRAZIONE
Casa Editrice Felice Le Monnier
Via S. Gallo, 33 - Firenze (13)

IL CANTO OMERICO DELLA SOLIDARIETÀ UMANA

Iliade, XXIV.

At non ille, satum quo te mentiris, Achilles
Talis in hoste fuit Priamo: sed iura fidemque
Supplicis erubuit, corpusque exsangue sepulcro
Reddidit Hectoreum, meque in mea regna remisit.

(Verg., *Aen.*, II, 540-44).

Già da circa dieci anni gli Achei assediano la città di Troia. Achille, l'eroe principale del campo assediante — destinato a morir giovane, perchè, dovendo scegliere tra una lunga ma inoperosa esistenza ed un'esistenza breve ma gloriosa, aveva preferito quest'ultima — ha ucciso Ettore, figlio del vecchio Priamo re di Troia. L'ha ucciso in duello, per vendicare sull'autore stesso la morte del diletto amico Patroclo. Ed ora Achille, impulsivo com'è, va trascinando col carro il cadavere dell'infelice Ettore, intorno al tumulo dell'amico.[1] Tale strazio muove a sdegno gli Dei, che tutto scorgono dall'Olimpo; e, tra essi, più sdegna quelle divinità che proteggono i Troiani. Scoppia

[1] Sebbene il poeta stesso applichi a tale azione gli epiteti di ἀεικής e di κακός, S. E. Bassett (*Achille's treatment of Hector's body*, in *Trans. and Proceed. of the Amer. Phil. Association*, Middletown Conn., vol. LXIV, 1933, p. 41 sgg.) sostiene che « the Homeric picture of the Greek Heroic Age makes it clear that the slaughter of prisoners was permitted, and the outraging of an enemy's body in vengeance for the death of a kinsman or friend was required by the knight's code of honor » (p. 41).

così tra i celesti una contesa, nella quale Zeus è costretto ad intervenire. Egli invia la celeste messaggera Iride a Teti, madre d'Achille, affinchè dalla viva voce materna Achille venga persuaso ad accettare un riscatto pel cadavere di Ettore; d'altro canto, ancora per mezzo di Iride, Zeus fa avvertire Priamo, affinchè, accompagnato solo da un vecchio araldo, egli si rechi col favor della notte nel cuore dell'accampamento nemico, portando ad Achille ricchi doni, come riscatto pel cadavere del figlio.

I precedenti olimpici che il poeta premette all'episodio centrale dell'ultimo canto dell'*Iliade* — il tragico incontro fra Priamo ed Achille —, affinchè l'incontro stesso venga reso possibile, giovano ad illuminare il carattere strutturale di questo canto omerico, che chiude, con simmetria non di soli accadimenti [2] ma anche di emozioni,[3] il poema.

Quali elementi concorrono a determinare l'atteggiamento di Zeus, nel dirimere il litigio fra le divinità e nel condurre gli avvenimenti verso il riscatto del cadavere di Ettore?

Elemento di primaria importanza in Zeus è anzitutto la classica olimpicità, che il poeta già in *Y* 22-23 ci ha indicato come caratteristica di lui.[4] In secondo luogo va tenuto conto della necessità che Zeus sente di limitare la sua funzione a nulla più che a ristabilire l'equilibrio,[5] trattandosi d'una situazione intricata e delicata, già delineatasi sino dal primo libro, con la promessa a Teti.[6] Del resto, la circostanza che la distruzione della città di Troia sia fatale, nonchè sem-

---

[2] Si vedano le osservazioni di C. Rothe, nell'opera: *L'* « *Iliade* » *come poesia* (*Die Ilias als Dichtung*), trad. it., Cedam, Padova, 1938, pp. 260-61, sebbene il Rothe tenda ad insistere troppo sulla corrispondenza materiale delle situazioni in *A* e in *Ω*; ed anche C. Cessi, *St. d. lett. gr.*, vol. I, parte I, S. E. I., Torino, 1933, p. 704, nota 5. Minutissima è l'analisi di tali simmetrie compiuta da I. L. Myres (*The last book of the* « *Iliad* », in *The Journal of hell. Studies*, vol. LII, 1932, Macmillan, London, p. 291 sgg.); particolarmente commovente è la simmetria tra la figura di Crise in *A* e quella di Priamo in *Ω*.

[3] Questa corrispondenza di emozioni tra l'inizio e la fine del poema produce un senso di catarsi tragica, cui nessun critico è rimasto insensibile. Si veda per esempio C. Grünanger, *Il momento tragico e la sua attenuazione nell'* « *Iliade* », in *Atene e Roma*, 1925, p. 95 sgg.

[4] *ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ μενέω πτυχὶ Οὐλύμποιο*
ἥμενος, ἐνθ' ὁρόων φρένα τέρψομαι· οἱ δὲ δὴ ἄλλοι
ἔρχερθ[ε].

[5] *Ω* 66.

[6] *A* 523.

plificarla, rende più difficile la posizione di Zeus, poichè, se ogni aiuto concesso ai Greci può apparire mera crudeltà verso i già condannati Troiani, anche ogni aiuto concesso a questi può parere inutile per loro stessi e se non altro crudele verso i Greci, venendo appunto largito ad un popolo già condannato. In tale situazione, Zeus deve usare grande prudenza. Parlando agli Dei, dà al proprio sentimento di pietà per Ettore un motivo formalistico, del resto perfettamente corrispondente al culto omerico:

> Ettore anch'egli fu su tutti i Troiani ai Celesti,
> caro a me fu; chè privo non mai mi lasciò dei miei doni:
> mai vuota l'ara mia non restò della debita parte
> di libazioni e d'ostie: chè questo è l'onor che ci spetta
> (*Ω* 66 sgg., trad. Romagnoli);

esagera inoltre a bella posta[7] la difficoltà d'eseguire il piano proposto da Apollo — rapire furtivamente ad Achille il cadavere di Ettore —; e, infine, pur sapendo anticipatamente che, come osservano Ameis-Hentze,[8] il volere di Zeus è per Achille decisivo, tuttavia egli vuole che sia la madre stessa dell'eroe a trasmettere al figlio l'ordine del sommo Iddio, per far tutto procedere senza attriti.[9]

Questi due motivi — l'olimpicità e la prudenza suggeritagli dalla situazione — hanno senza dubbio in Zeus il sopravvento sul personale sentimento di pietà ch'egli prova per Ettore e per Priamo; sentimento che, nei riguardi di Priamo, troviamo una volta enunciato indirettamente da Iride al cospetto di Priamo,[10] una seconda volta fatto esprimere dal poeta a Zeus stesso: quando Priamo finalmente s'avvia, traverso la pianura notturna, al campo greco, il Dio dall'alto lo scorge

---

[7] Notando la contraddizione di *Ω* 72-73 con *Ω* 83, Ameis-Hentze (*Homers Ilias für den Schulgebrauch erklärt*, von K. F. Ameis und C. Hentze, Teubner, 1930, p. 102) osservano che il v. 73 contiene un' iperbole. Non è però da escludere che Zeus esageri a bella posta, affinchè la pacificazione tra gli Dei ed il riscatto procedano per altra via, più sicura, quale quella ch'egli ha in animo.

[8] Op. cit., ad *Ω* 140. Quanto al riscatto, se è vero che esso «kommt.... als eine nach der Sitte notwendige Voraussetzung in Betracht» (loc. cit.), è però anche vero che a motivarlo, in tale circostanza, deve aver molto influito la simmetria con la menzione fatta del riscatto in *A*.

[9] E probabilmente anche per dare a Teti un segno d'onore, che si riflette su Achille, pur nell'atto d' impedirgli d'assaporare sino in fondo la vendetta.

[10] . . . . . *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι,*
ὅς σευ ἄνευθεν ἐὼν μέγα κήδεται ἠδ' ἐλεαίρει.
(*Ω* 173-74).

e n' ha pietà (*ἰδὼν.... ἐλέησε γέροντα* – *Ω* 332). Ma è un attimo di burbera pietà,[11] su cui il poeta quasi non si sofferma, mosso da altri interessi; quasi che miri sin da ora a concentrare tutta la pietà più oltre, nella scena culminante dell' incontro tra Priamo e Achille.

È prevalentemente la necessità di ristabilire l'ordine, sia tra le rissose divinità, sia sulla terra — ponendo cioè fine allo strazio del cadavere di Ettore —, a muovere Zeus; in ciò è da vedere non solo la logica interna del carattere olimpico di lui, quale ci vien descritto dal poeta, ma anche l'effetto d'una esigenza artistico-morale del poeta stesso — esigenza che determina in modo decisivo e caratteristico l' intima struttura di questo canto omerico. Il poeta mira, sino dalle premesse, accuratamente impostate, a limitare e a condensare il pathos tutto nel lato umano della vicenda; vuol fare ad esso pathos raggiungere la piena intensità solo in funzione dell'episodio centrale — l' incontro tra Priamo e Achille —, senza sminuirne la forza con sviluppi paralleli, che, allargandone sino all' Olimpo la risonanza, ne indebolirebbero nell' insieme l'effetto. Nè vi può esser dubbio che il motivo di questa separazione netta tra sfera divina e sfera umana — nella quale ultima solamente Omero lascia espandere la commozione —, pur dettata da superiori motivi artistici, è anche in rapporto col dualismo caratteristico della teologia omerica;[12] quella teologia che, com' è noto, contrappone recisamente e dolorosamente l' esistenza degli Dei immuni da fatica e da morte a quella degli uomini, pei quali la « vita strenua »[13] ha una moralità tendenzialmente superiore a quella dell' Olimpo.

In tutta questa prima parte del ventesimoquarto canto vediamo la divinità porre in moto d'autorità — non però miracolosamente[14] —

---

[11] Commentando il verso successivo (*αἶψα δ' ἄρ' Ἑρμείαν... ἀντίον ἠῦδα κτλ.*), giustamente infatti Gaetano Gigli scrive: « dalle quali parole altri [Ameis-Hentze, op. cit., *ad loc.*] argomentò che solo in questo momento a Giove fosse venuto in mente d' inviare Mercurio al soccorso di Priamo. Ma dal testo [*δέ*, non *γάρ*] si ricava solamente che Giove inviò il dio figlio nell' istante.... in cui l'assistenza divina si faceva necessaria » (*Omero*, « *Iliade* », libro XXIV con introduzione e commento di G. Gigli, ed. Loffredo, Napoli, 1934).

[12] M. Untersteiner, *Il concetto di ΔΑΙΜΩΝ in Omero*, in *Atene e Roma*, serie III, anno VII, fasc. 2-3, 1939, p. 94 sgg.

[13] G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1939, vol. I, p. 230.

[14] « Wenn der Dichter eine Gottheit in bestimmte Beziehung zum irdischen Dasein setzt, geschiet es immer mit der Schlichtheit des Selbstverständlichen » (W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Cohen, Bonn, 1929, p. 171).

gli avvenimenti necessari affinchè si verifichi quel confronto tra Priamo e Achille, nudamente e tragicamente umano, a cui il poeta tende. Ma se noi facciamo astrazione per un momento dalla preparazione olimpica di tale confronto, l'audace, anzi temeraria, penetrazione del vecchio Priamo nel campo nemico può anche spiegarsi come effetto puramente umano della disperazione folle d'un padre; e, poichè tale ipotesi non condurrebbe certo a mettere fuor di tono una sola delle parole che Priamo avrà poi a pronunciare nel gettarsi ai piedi di Achille, ne consegue che la rappresentazione dataci dal poeta ha valore in sè e per sè, per la sua volutamente nuda umanità, per la sua essenza cioè indipendente dall' intervento divino.

La divinità è, insomma, estranea al significato morale degli avvenimenti; [15] anzi, essa si fa per così dire in disparte, non appena questo significato sta per comparire. Del resto, tale caratteristica si ricava non solo dalla struttura generale del canto, ma anche dalle parole stesse del poeta. Infatti Ermes, il celeste che Zeus ha incaricato d'accompagnare il vecchio nel suo pericoloso viaggio, allorchè Priamo è vicino ormai alla tenda di Achille, gli rivela l'esser suo e il perchè dell'averlo guidato sin lì; e subito risale a volo verso l' Olimpo, dopo aver fatto questa significativa osservazione:

> Ma ora io me ne vo' di nuovo: al cospetto d'Achille
> io non verrò: sarebbe davvero odïoso, che un Nume
> così palesemente largisse favori a un mortale.[16]

Cosicchè giustamente è stato osservato che, « se Ermes entrasse con Priamo..., andrebbe completamente perduta la grande umanità

---

[15] Non così nell'*Odissea*. Cfr. W. Iaeger, *Paideia*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze, 1936, pp. 102, 66 sgg.

[16] *ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ πάλιν εἴσομαι οὐδ' Ἀχιλῆος*
ὀφθαλμοὺς εἴσειμι · νεμεσσητὸν δέ κεν εἴη
ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτοὺς ἀγαπαζέμεν ἄντην.
(*Ω* 462-64).

Alcuni dei commentatori intendono l'*ἀγαπαζέμεν*: « che io, Ermes, mostri davanti ad Achille d'accordare tanta amicizia, tanta familiarità a Priamo », altri intendono: « che io abbia tanta familiarità con Achille, da presentarmi a lui ». Forse il senso generale comprende ambedue i significati: è ugualmente *νεμεσσητόν* sia che Ermes si mostri a terzi in qualità di protettore di Priamo, sia che Ermes si faccia vedere da Achille « von Angesicht zu Angesicht, wenn auch in verwandelter Gestalt » (Ameis-Hentze, op. cit., *ad v.* 464), in atto d'occuparsi troppo da vicino degli uomini.

della scena » ; [17] il poeta esige che nessun elemento estraneo perturbi la pura, sorgiva umanità dei due uomini l'uno di fronte all'altro, attraverso il dolore dei quali deve nascere irresistibilmente il motivo della solidarietà umana. Ciò spiega perchè il poeta non abbia insistito sulla pietà di Zeus per Priamo ; è la pietà umana che a lui preme, assai più di quella divina — sia per inclinazione spirituale, sia per esigenza artistica. [18]

Questo stacco caratteristico non impedisce però al poeta di preparare il passaggio dall'atmosfera dei precedenti olimpici a quella ulteriore della commozione puramente umana, preannunciando audacemente il tema della solidarietà ; il procedimento che Omero usa, improntato naturalmente alla tecnica delle anticipazioni, consueta nel poema, può paragonarsi in questo caso al procedimento del musicista che enuncia il tema prima di svilupparlo.

Gli spunti che preannunziano il tema della solidarietà umana sono due. Il primo : quando Iride, mandata da Zeus, va a cercare la madre d'Achille (per pregarla d' intercedere presso il figlio, affinchè egli accetti il riscatto e restituisca il cadavere di Ettore al padre), la trova che piange il fato di morte ormai prossimo per Achille.

> Tetide trovò dentro un concavo speco ; ed intorno
> stavano l'altre Dive del pelago ; ed essa, nel mezzo,
> del puro suo figliuolo piangeva il destino, che morte
> trovar doveva in Troia ferace lontan dalla patria.[19]

---

[17] *L' « Iliade » di Omero*, lib. XXIV, intr. e comm. di A. Annaratone, ed. Signorelli, 1937, *ad loc.*

[18] Su questa « Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen » il vol. cit. di W. F. Otto è capitale. Gli Dei « reden zum Menschen nicht von geheimnisvollen Ursprüngen und Bestimmungen, sie zeigen ihm keinen Weg aus der natürlichen Form seines Wesens hinaus in einen übermenschlichen Stand der Vollkommenheit und Seligkeit.... Zwar glaubten dionysische und orphische Sekten ein höheres Wissen durch Offenbarung zu besitzen und den heiligen Weg zu kennen, der zur Vollendung führen sollte. Aber sie standen abseits von der Frömmigkeit der grossen Iahrhunderte. Die Olympier, die von Homer bis Sokrates der Religion das Gepräge gehen, sie durch den Mund eines Aischylos und Pindaros noch heute zu uns sprechen, waren weit davon entfernt.... Nicht den Himmel, sondern sich selbst sollte er [der Mensch] erforschen » (op. cit., pp. 309-310).

[19] Ameis-Hentze annotano (*ad v.* 85) : « Der Dichter scheint diesen [la morte di Achille] als nahe bevorstehend voraszusetsen ». È una semplice ipotesi, questa, poichè una madre può piangere la morte del figlio anche un anno o sei mesi prima che essa avvenga ; purchè — come Teti — sappia ch'essa deve avvenire fatalmente. Più che l' imminenza, è la fatalità che motiva le lagrime di Teti.

In tal modo il poeta sobriamente ci rammenta che, come la morte abbattutasi su Ettore — per mano di Achille — porterà con sè, dopo qualche tempo, con la vittoria dei Greci, la distruzione e l'eccidio della città assediata; così anche — per la inesorabile dialettica del fato — proprio la morte di Ettore significherà, in seguito, il compiersi del fato di morte pel vittorioso e glorioso Achille.[20] In questo predestinato avvicendarsi d'eventi, il tema della solidarietà umana è implicito: esso aleggia, ora più che mai, nel pathos in cui tragicamente e mirabilmente sono immerse tutte le figure del poema.

Evidentissimo poi appare il tema della solidarietà umana in *Ω* 166 segg., almeno nella sua formulazione verbale, da Omero non ancora voluta sollevare alla profondità d'emozione e di significato che sarà poi raggiunta nella scena fra Priamo ed Achille. Viene qui enunziato quello stesso fenomeno di trasposizione psicologica, che assumerà dorsale importanza in tale incontro culminante; qui infatti il poeta ci mostra le nuore e le figlie di Priamo, che, nella rituale lamentazione per la morte di Ettore, piangono non tanto Ettore quanto i loro rispettivi mariti e fratelli morti, com' Ettore, sotto il ferro dei Greci. La situazione è dunque psicologicamente identica a quella che il poeta ci mostrerà poi: allorchè Achille potrà giungere a comprendere il dolore del vecchio Priamo, solo piangendo quelle lacrime che le strazianti parole dell' infelicissimo vecchio riusciranno a fargli sgorgare, col suggerirgli irresistibilmente il pensiero del padre di lui stesso, del vecchio e lontano padre di Achille.

Siamo infatti giunti al momento decisivo e solenne. Come s' è detto, Ermes riparte; lo scudiero rimane a guardia del carro col quale Priamo è arrivato; Priamo, febbrilmente, scende da esso [21] ed entra non visto nella tenda di Achille, l'uccisore dei suoi figli.

. . . . . Fattosi presso,
strinse, abbracciò le ginocchia d'Achille, le mani omicide,
terribili baciò, che trafitti gli avean tanti figli.
. . . . . .

---

[20] Cfr. *Σ* 95-96.

[21] È notevole che il poeta, in questo luogo, usi per il vecchio la formula *ἆλτο χαμᾶζε* (*Ω* 469), solitamente usata per guerrieri nel vigor dell'età. Semplice riecheggiamento epico o uso voluto per far risaltare la impazienza di Priamo (per quest'ultima ipotesi, cfr. *Omero*, «*Iliade*», libro XXIV, intr. e comm. di R. De Lorenzis, Morano, Napoli, 1935, *ad v.* 469)? Memore forse d'aver usato per Priamo questa formula, quando al v. 572 parla di Achille che si slancia fuori della tenda, il poeta usa l'espressione *λέων ὡς ἆλτο*.

« Del padre tuo ricòrdati, Achille simile ai Numi,
annoso al par di me, su la soglia di trista vecchiezza;
ed i vicini, forse, che intorno gli stanno, anche lui
crucciano, e alcuno non v' è che allontani da lui la sciagura.
Ma pure, quegli, udendo parlare di te che sei vivo,
certo s'allegra nel cuore, sperando, ogni giorno che spunta,
di rivedere il figlio diletto che torni da Troia.
Io non ho che sventure: chè tanti valenti figliuoli
ho generati in Troia, nè alcuno più vivo mi resta.
Cinquanta, io, sì, n'avea, quando giunsero i figli d'Acaia,
che dieci e nove a me nati eran dal grembo d' Ecúba,
avean gli altri le donne concetti nell'alto palagio.
Ai più di loro, Morte feroce fiaccò le ginocchia:
quello ch'era da solo presidio alla rocca e a noi tutti
tu l'uccidesti or ora mentre ei combattea per la patria,
Ettore, ed ora io vengo d'Acaia alle navi per lui,
per riscattarlo da te, recandoti doni infiniti.
Achille, abbi rispetto dei Numi, ricorda tuo padre,
abbi di me compassione: di lui molto più n' ho bisogno,
chè io patito ho quanto niun altri patì dei mortali,
io che alle labbra appressai la mano che il figlio m'uccise ».

(*Ω* 477-506).

Tutti i commentatori notano che Priamo, nel proferire queste famose parole, segue solo in parte il consiglio di Ermes.[22] Così facendo, Omero intende ribadire ciò che già aveva affermato col far allontanare Ermes; e cioè che v' è un momento in cui non solo gli estranei,[23] ma anche la divinità deve idealmente cedere il luogo di fronte alla

---

22 *τύνη.... εἰσελθὼν λαβὲ γούνατα Πηλεΐωνος,*
καί μιν ὑπὲρ πατρὸς καὶ μητέρος ἠυκόμοιο
λίσσεο καὶ τέκεος,ἵνα οἱ σὺν θυμὸν ὀρίνῃς.

(*Ω* 465-67).

23 Il poeta riteneva dignitoso che Priamo trovasse Achille non solo, bensì tra i suoi scudieri affaccendati a servirlo. Ma, appena entrato Priamo, essi sembrano scomparire: « la scena sublime non vuol intermediari » (A. Annaratone, op. cit., *ad v.* 477). Infatti, come notava il Rothe (op. cit., p. 262), « il poeta.... inventa qualsiasi situazione che giovi all'azione ». È poi evidente il preconcetto razionalistico pel quale il Düntzer espungeva i vv. 465-467, « besonders deshalb, weil Priamos dem ihm hier erteilten Rate gar nicht folge » (K. F. Ameis, *Anhang zu H.* « *Il.* », VIII Heft, Erlaüterungen zu Gesang XXIV v. C. Hentze, Teubner, 1886, *ad v.* 464).

pura vibrazione d'umanità, superiore alla stessa divinità.[24] Di fronte alla sfera olimpica, l'uomo è integrale,[25] non menomabile.[26]

***

Non si può adeguatamente apprezzare il significato dei versi citati (*Ω* 477-506), se non si compie un'analisi delle evoluzioni psicologiche che il poeta fa seguire ad essi, nell' intimo dei due protagonisti: evoluzioni vivaci e tempestose. Infatti, cessato il pianto comune, Achille solleva il vecchio da terra e lo esorta a sedersi onorevolmente, rivolgendogli intanto un discorsetto consolatorio abbastanza lungo, che lascia una strana impressione d' intenerimento ed insieme di giovanile impulsività. Ma Priamo, rifiutando di sedersi, risponde vibratamente, esigendo non parole ma fatti: la restituzione del cadavere di Ettore. Achille allora ha un violentissimo scatto d' ira; di fronte alle minacce del quale, atterrito, Priamo china il capo. Si direbbe che il motivo della solidarietà umana ha fatto appena in tempo a fiorire, che subito viene sommerso di nuovo dal risorgere delle passioni: impulsività, impazienza, ira e — infine — paura.

Che tali passaggi psicologici presentino difficoltà ad essere compresi nella loro genesi, basterebbe a provarlo il disaccordo dei commentatori, quando tentano di spiegare il motivo dello scatto d' ira di Achille; dai commentatori che vedono tale motivo in tutto l' insieme delle parole di Priamo, si arriva a quelli che identificano tale motivo nell'una o nell'altra delle singole parole di Priamo, colpevole d'aver urtato la ombrosa suscettibilità del Pelide.

Premesso che l'emozionalità della scena è tale da far intravedere, nei protagonisti di essa, una profondità, una simultaneità, una mu-

---

[24] Cfr. M. Untersteiner, op. cit., p. 95, nota 7.

[25] Di tale integralità è risonanza caratteristica quella espressa da Priamo ad Achille: *πεντήκοντά μοι [υἷες] ἦσαν κτλ.* (*Ω*, 495 sgg.). Questa paternità miticamente feconda (lo stesso numero ritorna per esempio nel mito delle Danaidi) si rivela con ingenuità un po' cruda, aggiungendo al dramma sanguinoso della morte di Ettore il brivido delle potenze elementari, la carne e il sangue.

[26] « Der freie Mensch steht auch in seinem Handeln unter keiner göttlichen Kontrolle.... Nicht ein kaltes oder blindes Schiksal bestimmt Menschen und Götter, sonder die Menschen handeln frei; die Götter auch, je nach ihrer Willkür.... » (U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Weidmannsche Buchhandl., Berlin, 1931, I Band, p. 357).

tevolezza pressochè inesauribili di motivi psicologici — cosicchè l'analisi razionale completa di siffatte scene è *a priori* impossibile —,[27] è chiaro tuttavia che non abbiamo altro filo conduttore se non questo, studiare volta per volta sull'uno e sull'altro degli interlocutori l'effetto delle parole vicendevolmente pronunciate; poichè ogni successiva risposta viene naturalmente improntata dalle reazioni esperite nel frattempo dall'ascoltatore.

Riprendiamo per un momento il filo degli avvenimenti. Con un brivido sublime, la solidarietà umana è dunque sbocciata nella confessione di quel pianto comune, col quale il fato della morte e del dolore ha unito due anime separate dal sangue versato; cosicchè Achille, commosso, fa alzare il vecchio e gli parla inframezzando al suo dire parole d'accorata mestizia e di compassione, di cui quasi non lo crederemmo capace.[28]

> O poveretto, molti dolori ha patito il tuo cuore.
> Ma come, dunque, solo venire, alle navi d'Acaia
> osasti ?... (*Ω* 518-19).
> A Troia io me ne sto, te vecchio, crucciando, e i tuoi figli.... (542)
> Tollera; e il cuore tuo non affligger di pianto perenne.... (549).

Quale reazione suscita nel vecchio Priamo il discorso di Achille ? Mettiamoci dal suo punto di vista. Salta subito agli occhi, in generale, l' inopportunità del lungo discorso di Achille, dato che il vecchio è disperatamente impaziente di riavere e rivedere il cadavere del figlio; tanto più impaziente, in quanto Achille, mostrandosi intenerito, viene a promettere solo indirettamente d'esaudire la preghiera del vecchio.[29] Ora, che può farsi un padre, in tali condizioni di spirito, della favoletta dei due *πίθοι*, narratagli dal giovane eroe greco ? Con tutto ciò essa è perfettamente in carattere con la *Stimmung* di Achille, la cui tipica impulsività si traduce — in questo caso — con l' ingenua presunzione

---

[27] Si aggiunga che in taluni luoghi, importantissimi ai fini di quest'analisi, il testo non è sicuro : per esempio *Ω* 556 sgg., dove però dalla stessa emendazione di Aristarco (cfr. Ameis-Hentze, *Homers « Ilias »*, già cit., *ad loc.*) si raccoglie utilmente com'egli sentisse nelle precedenti parole di Priamo una grandissima concitazione.

[28] W. Schmid-O. Stählin (*Gesch. d. Griechischen literatur*, I Teil, 1° Band, Beck, München, p. 100) notano in *Ω* la « ionische Humanität » del poeta.

[29] « Indem Achill den Priamos so in seinen Schutz aufnimmt, darf dieser zugleich die Gewährung seiner Bitte voraussetzen, obwohl dieselbe nicht direkt ausgesprochen wird » (Ameis-Hentze, op. cit., *ad Ω* 522).

giovanile di voler esporre apologhi consolatori e dar consigli ad un vecchio inconsolabile.[30]

In sostanza tutto il paragone che Achille imbastisce tra suo padre — Peleo — e Priamo, è discretamente privo di tatto, dal punto di vista dell' infelice vecchio (il punto di vista del lettore è necessariamente diverso), al quale davvero non manca l'orgoglio del proprio dolore: ultimo ed unico sostegno, contro l' immanità del dolore stesso e dell'umiliazione. È vero che il poema omerico non ci nasconde che Achille aveva profittato meno nell'apprendimento dell'eloquenza e più in quello dell'arte militare; [31] ma com'era possibile paragonare lo sventuratissimo Priamo, cui erano periti i figli, cui doveva perire la patria e la città, con Peleo, che ancora doveva perdere l'unico figliuolo, Achille? [32] Al cospetto d'un infelice, anche il più calzante paragone raggiunge, del resto, lo scopo di provocarne o nuovo pianto o irritazione.

Non basta: la stessa violenta distensione del pianto comune non può non aver lasciato dietro a sè uno strascico di disagio e di nascosta irritazione: [33] è un effetto psicologico generalmente proprio della natura umana, il quale contribuisce assai a spiegare il rapido riaccavallarsi della passione, nel caso che stiamo esaminando.[34] Può forse Priamo

---

[30] Del resto le parole di Achille corrispondono al gusto favolistico e mitico dei Greci; onde il Cessi osservava che « gli eroi, quando capita l'occasione, indulgono più allo spirito popolare di quanto non osservino l'opportunità del momento » (op. cit., p. 511). Ed il Morpurgo d'altra parte notava: « Eppure il Pelide, che sa dare tanti consigli, non ha saputo rassegnarsi alla perdita di Patroclo » (*Omero*, « *Iliade* », libro XXIV, intr. e note di A. M., S. E. I., Torino, 1932, *ad v.* 551).

[31] Cfr. I 443 e Σ 106.

[32] « Peleo, pur in mezzo ai pericoli, ha il conforto di saper vivo il suo Achille; Priamo è ben più infelice, che ha morto il figlio ed è prossimo l'eccidio di Troia » (*Omero*, « *Iliade* », comm. da C. O. Zuretti, vol. VI, Torino, Chiantore, 1925, *ad v.* 490). Nota poi anche, lo Zuretti, che in Ω 510-511 per Achille è detto solo *κλαῖε*, mentre per Priamo è detto *κλαῖ' ἀδινά*. — Quanto alla questione se Priamo conosce o no la predestinazione di Achille (questione importante non solo per l'esegesi dei vv. 556-558, ma in generale) vediamo Achille stesso confessare a Priamo d'essere *παναώριος* (v. 540); del resto, potremmo in ogni caso presupporre la cosa come cognita a Priamo, argomentando *κατὰ τὸ σιωπώμενον*.

[33] Il poeta stesso fa — diciamo così — la diagnosi di questa violenta irritazione, per Achille, in Ω 583 sgg.

[34] Bene il Leopardi aveva interpretato uno dei motivi pei quali il poeta fa erompere subito di nuovo la passionalità dei due protagonisti: « Omero attende a salvare il suo eroe dal biasimo della compassione, cioè della mollezza e della facilità di lasciarsi commuovere... » ecc. *Zibaldone*, 2769, ed. Le Mon-

dimenticare d'essersi gettato — lui canuto infelicissimo re — ai piedi del giovane guerriero uccisore dei suoi figli? Pensare ciò equivarrebbe ad applicare a Priamo un'etica posteriore di parecchi secoli a quella omerica.[35]

È perciò chiaro che, se anche le parole di Achille contengono espressioni di singolare pietà e comprensione, il buon effetto, che queste posson esercitare sull'animo del vecchio, è annullato dal tono generale del discorso, dalla sua inopportunità, dalle altre espressioni d' inutile consolazione.[36] Appare a sufficienza quindi motivato il tono secco e quasi iracondo della risposta di Priamo:[37]

> « No, non voler ch' io segga, progenie di Superi, mentre
> Ettore giace insepolto vicino alla tenda; ma presto
> scioglilo, chè questi occhi lo vedano; e i doni tu accetta ».[38]

---

nier, Firenze. Il De Lorenzis (op. cit., *ad v.* 560) osserva analogamente: « non vuole [Achille] si pensi ch'egli ceda a preghiere altrui o a debolezze del suo cuore ».

[35] Si noti anche l'espressione *ἀχνύμενοί περ* (ritornante del resto più volte in formula: cfr. Ameis-Hentze, op. cit., *ad* T 8), la quale, in questa circostanza, contiene un implicito conguaglio, espresso da Achille, tra il suo dolore per Patroclo morto e il dolore di Priamo; tale conguaglio sembra atto tutt'altro che a consolare l' infelicissimo vecchio, anzi, se mai, ad irritarlo. — Il Bréal, ingenuamente, scriveva: « Achille, pour consoler (!) Priam, lui conte l'histoire des deux corbeilles.... » (*Pour mieux connaître Homère*, Hachette, Paris, p. 56). Ameis-Hentze non dubitano minimamente che il paragone di Achille sia, agli occhi di Priamo, accettabile. Essi poi così spiegano la curiosa ripetizione che Achille commette, parlando, in *Ω* 549 sgg. (cfr. *Ω* 522 sgg.): « Achill bricht, als er auf den Punkt gekommen ist, wo er Hektors Tod hätte erwähnen sollen plötzlich ab.... Da aber der Greis den von neuem hervorbrechendem Schmerz um den Sohn nicht zurückhalten kann, so richtet er die Mahnung an ihn *ἄνσχεο....* » (op. cit., *ad v.* 549). E così il Monro commenta, nello stesso ordine d' idee, il v. 548: « Achilles uses general words — fighting and slaying of men —, in order to avoid directly speaking of death of Hector » (*Homer*, « *Iliad* », books XIII-XXIV, with notes by D. B. Monro, Oxford, at the Clarendon Press, 1886, vol. II, *ad v.* 548).

[36] Infatti poi, in *Ω* 629 sgg., Achille ammirerà in Priamo l'aspetto venerando e la parola, mentre i pregi da Priamo ammirati nell'eroe troiano saranno solo la forza e la bellezza. Ciò è significativo. — Che il principale argomento consolatorio dell'eroe sia essenzialmente un *κοινὸς τόπος*, si può ricavare per esempio da Seneca, *Ep.*, 99, 6: « supervacuum est dolere, si nihil dolendo proficias ».

[37] È insufficiente ciò che osservava lo Zuretti (op. cit.) al v. 553: « Priamo aspetta sempre l'esplicita promessa di Achille, e vuole provocarla. Ma Achille, pur deciso a concedere il cadavere di Ettore, si irrita ».

[38] L'uso della formula, al v. 552 (*Τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα γέρων Πρίαμος θεοειδής*) potrebbe indicare plasticamente l' impassibilità, con la quale il vec-

Achille, appena udite queste parole — che a lui sembrano, a buon diritto, ingiuriosamente misconoscere la bontà usata coi gesti e con le parole verso il supplice Priamo ; che a lui sembrano non tener conto della condiscendenza dimostrata nell'umiliarsi, sino a piangere in presenza ad un nemico — diviene furibondo : si sente ferito nel suo orgoglio o crede di esserlo, il che per lui, così impulsivo, è lo stesso.[39]

Di scatto, senza transizione, risorge l'altro Achille, il guerriero uso alla fierezza feroce. E non occorre riportare le iraconde parole di lui, per dimostrare che, a questo punto, siamo fuori ormai definitivamente dall'atmosfera caratteristica, nella quale il poeta aveva voluto immergere il motivo folgorante e sublime della solidarietà. Solo ora infatti, uscendo adiratamente non sa egli stesso se dallo stupore o dall'oblio, il Pelide menziona l' intervento divino che ha reso possibile l' incontro dei due e la proposta di riscatto, facendo di ciò stesso motivo di rimproveri e minacce nei riguardi del vecchio re. Questi, impaurito, siede. Allora Achille, con un violento bisogno di diversivo, di azione — fors'anche vergognoso egualmente per essersi lasciato prima intenerire e poi adirare — si slancia fuori della tenda ; ricompaiono le figure un po' convenzionali degli scudieri, che l'appassionante confronto tra il re e l'eroe aveva fatto scomparire ;[40] ci si occupa delle pratiche del riscatto. La vita, insomma, riprende il suo corso, alle prese con le necessità della momentanea convivenza di Priamo e Achille, con le necessità del cibo e del sonno.[41] Il dolore dell'ulteriore invocazione a Patroclo è vivo, ma ha un tono profondamente diverso da prima ;[42] e, nella meraviglia con la quale Achille e Priamo si guar-

---

chio re ha saputo nascondere le drammatiche reazioni interne in lui prodotte dalle parole non sempre felici di Achille. Quanto ai vv. 557-558 sgg., erano, sin dall'antichità, considerati con sospetto (« *ἀθετοῦνται ὅτι ἀνάρμοστοι τῷ προσώπῳ αἱ εὐχαὶ καὶ ἐπαυτοφώρος ἡ ὑπόκρισις.* – Aristonic. ed. Friedl., p. 349 », cit. in : Ameis, *Anhang zu H.* « *Il.* », già citato, *ad v.* 556 segg.) ; la giuntura *ἄποινα* | *πολλά κτλ.* può forse sollevare dubbi riguardo al v. 556.

[39] « Se [Achille] verso Priamo fosse stato tutta reverenza, non avremmo Achille », osserva lo Zuretti, op. cit., al v. 560. E già il Leopardi aveva detto : « Loderemo sempre più l'Achille difettoso di Omero, che l' Enea, il perfetto eroe di Virgilio.... » (*Zibaldone*, 289).

[40] « La poesia omerica è.... unilaterale, il che significa che il poeta si cura soltanto dei personaggi che dirigono l'azione. Ciò che fanno gli altri gli è indifferente » (C. Rothe, op. cit., p. 123).

[41] *Ω* 601 sgg., 635 sgg.

[42] *Ω* 591 sgg.

dano,[43] c' è quella sottile e stanca tristezza che rimane, inconfondibile, dopo l'esaltazione delle grandi lacerazioni d'anima.

Il poeta ci ha così rappresentato l'origine, l' intensità e nello stesso tempo la precarietà del sentimento di solidarietà umana; mostrandoci cioè che, se la precarietà e la folgorante brevità costituiscono l'aspetto più tragico della solidarietà stessa, esse appunto le permettono di raggiungere istantaneamente — nello scoppio d'un pianto, in un palpito silenzioso — vertiginose altezze di pura emozione e di pura umanità, non altrimenti raggiungibili.

Si potrebbe — è vero — osservare che, col tema della solidarietà umana, il poeta ci presenta in realtà il tema dell'egotismo umano o, se piace meglio, della irreducibile individualità umana; poichè Omero, mostrando Achille « piangente sopra il capo di Priamo non già le sventure di Priamo, ma le sue proprie e il suo vecchio padre e il suo Patroclo »,[44] manifesta pertanto la convinzione che il dolore altrui non può diventar nostro, ossia sentito come nostro, se non per effetto d'una trasposizione psicologica che sostituisca il dolore nostro all'altrui. È, questo, pessimismo? Diciamo piuttosto che Omero illumina — con profondità di psicologia, che mostra eloquentemente a quale raffinatezza spirituale fosse giunta l'età omerica — uno di quei fatti fondamentali e imprescindibili della natura umana; fatti che pel pessimista si prestano a considerazioni pessimistiche, come per l'ottimista a considerazioni ottimistiche. Parliamo invece di realismo: e saremo forse più vicini ad Omero, il cui « spirito comprensivo ha abbracciato con la stessa fedeltà alla natura tutti i rapporti della vita umana ».[45] Cosicchè a ragione si chiedeva F. Nietzsche: « Donde hanno tolto i Greci questa libertà, questo senso [della].... realtà di tutto l'umano? Forse da Omero e dai poeti anteriori a lui: perchè precisamente i poeti, la cui natura non suole essere la più giusta e la più saggia, posseggono quel gusto del reale, di ciò che agisce in qualsiasi modo, e non vogliono nemmeno negare completamente il male ».[46] Parole cui possiamo far seguire, ad integrazione, queste bellissime dell' Otto: « Una meraviglia emerge ai nostri occhi: la natura s' è unificata con lo spirituale e con l'eterno, senza con ciò perdere nulla della sua ricchezza,

---

[43] *Ω* 629 sgg.

[44] G. Leopardi, *Zibaldone*, 2767.

[45] C. Rothe, op. cit., pp. 105-106.

[46] *Il viandante e la sua ombra*, trad. it., Milano, Monanni, af. 220 (p. 110 della trad.).

del suo calore, della sua immediatezza »; chè questo appunto è la Grecità.[47]

Concludendo, la psicologia di Achille nel 24° libro dell'*Iliade* va giudicata con molta discrezione, tenendo presenti tutte le circostanze per mezzo delle quali il poeta ha cura di mostrarci *continuamente* il motivo della solidarietà umana in una viva e tempestosa dialettica con altri motivi umani, da esso diversi e talora opposti.[48] A insistere troppo sull' intenerimento di Achille (come fece l'Ameis[49] e come forse rischiava di fare L. A. Stella[50]) c' è pericolo di fraintendere Omero, svisando, svigorendo, romanticizzando la figura dell'eroe.[51]

***

V' è diversità di concezioni morali tra l'ultimo canto dell'*Iliade* e gli altri?

Il contrasto tra l'umanità di *Ω* e il famoso prologo del poema viene subito alla mente. Ritenendo col Christ i canti *A*, *P*, *X*, appartenenti al nucleo più antico dell'*Iliade*, s' è potuta spiegare, in *P* 127, in *X* 354 e 66-67, la presenza dell'eco d'una morale ancora primitiva,

---

[47] W. F. Otto, op. cit., *Einführung*, p. 7.

[48] Bene E. Turolla osservava che « l'atto di pietà ed umanità di Achille verso Priamo ci appare tempestoso, solcato da luci contraddittorie e sinistre » (*Saggio sulla poesia di Omero*, Bari, Laterza, 1920, p. 59); ma non sviluppava questa felice intuizione, anzi forse ricadeva poi nel solito motivo retoricheggiante: per esempio a p. 203: « Achille.... acquista, nel dolore, il privilegio d'essere uomo, non più un guerriero » ecc.

[49] « Auch Peleus wird jammern um ihm [Achille], wie Priamos um Hector, erweicht durch diesen Gedanken wird er mild, willfährig, frei in seinem Geiste; das Gefühl des gemeinsamen meschlichen Loses hat über jeden Kampf der eigenen Natur gesiegt » (Ameis, *Anhang* già cit., *Einleitung*, p. 100).

[50] « [Con] la mirabile scena tra Achille e Priamo [Omero] accomuna in un sol pianto dinanzi alla sacra maestà della morte il vecchio re sconfitto ed il giovane guerriero vincitore. L'uomo risorge dalla belva domata. E questa non è solo divina poesia: è umanità alta e profonda, in cui si ripercuotono gli echi di una civiltà millenaria » (*Echi di civiltà preist. nei poemi d'Omero*, Milano, Unitas, 1927, p. 56). Anche G. Méautis vede in *Ω* una « note de calme, d'apaisement, de pitié surtout » (*Aspects ignorés de la religion grecque*, De Boccard, Paris, 1925, p. 47).

[51] Non ho potuto vedere G. Méautis, *La tristesse d'Achille*, in *Révue des études grecques*, 1930; dove, secondo il cenno riportato nell'*Année philologique* del Marouzeau (1930), si tende a vedere nel Pelide un lato romantico.

del tutto analoga a quella del prologo; però poi, col Wecklein, s'è tornata a sostenere la recenziorità di quei canti.[52] Del resto, come sarebbe possibile spiegare, con siffatti criteri stratigrafici, la presenza, nel recentissimo ed umanissimo *Z*, d'un episodio crudele [53] come quello dell'uccisione del supplicante Adrasto? E che dire del supplizio di Melanzio, nel terzultimo canto dell'*Odissea*? Si aggiunga, poi, che nello stesso *Ω* abbiamo conferma indiretta che la morale primitiva, caratteristica dei passi sopra citati, rimane latente e sempre presente nel mondo interiore del poeta (nel quale meglio potremmo, se mai, vedere l'espressione di una civiltà di transizione [54]): infatti Ermes dice al vecchio Priamo (*Ω* 411):

ὦ γέρων, οὔ πω τόν γε [Ettore] *κύνες φάγον οὐδ' οἰωνοί....*

Rimane dunque da giudicare la questione servendosi solo dell'analisi del testo. Scriveva il Monro: « The moral superiority of Hector.... does not seem to attract the simpaty of the poet. In the twenty-fourth a different spirit prevails. The gods are offended by the crudelty of Achilles and oblige him to give up the body of Hector for burial. There is room, therefore, for the coniecture that the story of the ' Ransoming of Hector ' really represents a sensible advance upon the very elementary morality of the Homeric times, and reflects rather the feeling of an age in which mutilation of a enemy was no longer approved, and the duty of granting a truce for the burial of the slain was taking its place in Hellenic religion — an age.... in which the civic virtues of a Hector would be sure of sympaty ».[55]

Premesso che l'errore derivante dal generalizzare il significato d'un passo, isolato dal contesto, è in parte inevitabile, ciò che osserva il Monro non autorizza a trascurare le circostanze in cui Omero colloca gli avvenimenti relativi al riscatto di Ettore. In *Ω* l'idea di una moralità superiore spunta e s'afferma; ma diremo perciò che il canto manchi di quello spirito caratteristico — come dice il Monro — della vera

---

[52] Cfr. C. Rothe, op. cit., p. 34. È logico, si noti, che la personalità creatrice (o ricreatrice) del poeta si faccia sentire più vivamente soprattutto all'inizio e alla fine del poema.

[53] Tanto crudele, che il Rothe (op. cit., p. 101) propone di leggere al v. 62 *αἴσυλα* invece di *αἴσιμα*.

[54] C. Cessi, op. cit., p. 756.

[55] Op. cit., p. 418. Cfr. nota 1 del presente articolo.

elementare moralità omerica? Basta rammentare il comportamento d'Achille verso il cadavere di Ettore; le parole di Ecuba — d'una crudezza tipicamente omerica; [56] la rapidità con la quale la commozione e la solidarietà trapassano di nuovo nell' incalzare delle passioni; il fondamento stesso psicologico e morale — secondo quanto sopra s' è visto — di quella medesima commozione e solidarietà. Se si pensa a ciò che, in età assai posteriore, ancor s'augurava Solone (*Εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοισ', ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, Τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν*),[57] si ammetterà che è pericoloso isolare questi particolari spunti di una nuova moralità da tutto l' insieme di altri e differenti elementi, in cui il poeta ha voluto collocarli. Chi pensa come il Monro, può aver ragione. Ma, con più matura riflessione, è opinabile che tanto gli uni che gli altri elementi — antica moralità, nuova moralità — esistessero contemporaneamente fusi (e non son forse contemporaneamente fusi nell' animo umano? bisogna guardarsi dallo scambiare il giudizio critico con quello etico) nella temperie spirituale omerica,[58] in modo che il poeta si è servito degli uni o degli altri elementi a seconda delle esigenze artistiche; ora isolandoli, ora fondendoli, in modo da trarne a suo giudizio il migliore effetto di commozione artistica. Motivo, quest'ultimo, di particolare importanza, trattandosi appunto del canto che chiude il poema.

Se è vero che Omero «erstrebt keine Vollständigkeit,... zieht keine letzten Konsequenzen,... geheimnisst nicht»,[59] si deve ammettere che, nell'episodio culminante e conclusivo del poema, egli abbia

---

56 ....*τοῦ* [di Achille] *ἐγὼ μέσον ἦπαρ ἔχοιμι*
ἐσθέμεναι προσφῦσα τότ' ἄντιτα ἔργα γένοιτο
παιδὸς ἐμοῦ.
(*Ω* 212 sgg.).

Il pensiero è così omerico, che ritorna solo in altri due luoghi, *Δ* 35 e *X* 347.

57 Solo, 1, vv. 5-6 (Diehl).

58 «W. Helbig.... *ammette* la chiusa del poema più confacente all'età ancora barbarica più antica, con l'abbandono del corpo di Ettore ai cani, in presenza del padre Priamo, da parte di Achille. Si vanno rintracciando nel poema le testimonianze di una tale rappresentazione, ma si dimentica che se nel poema omerico si trovano echi di civiltà contrastanti quale riassunto di tutta la vita plurisecolare degli antichi Elleni, non è provato che il complesso di quei cenni dovessero formare vari poemi indipendenti, anzichè essere semplici ricordi che affiorano nella memoria ed alla coscienza del poeta nel momento della sua concezione artistica» (C. Cessi, op. cit., p. 624).

59 W. Schmid-O. Stählin, op. cit., p. 191.

potuto scegliere e utilizzare, tra le sterminate e a noi pressochè sconosciute ricchezze del mondo preomerico, certi determinati materiali etici, a fine di vitale commozione poetica, senza porre con ciò nessuno speciale problema storico-morale.[60]

FOLCO MARTINAZZOLI.

---

[60] Cfr. L. A. Post, *The moral Pattern in Homer* (*Transact. and Proceed. of the American phil. Assoc.*, LXX, 1930, pp. 158-190): secondo il quale le diversità di morale tra l'*Iliade* e l'*Odissea* sono piuttosto differenze di accentuazione e di concentrazione, che di sostanza.

A PROPOSITO DI UNA RECENTE INTERPRETAZIONE DEL CARME 64 DI CATULLO.

LA DATAZIONE DEL CARME 64.

Léon Herrmann nella *Revue des études latines*, 1930 (fasc. II) ha dato del carme 64 di Catullo una interpretazione nuova, la quale se può essere accolta come una prova dell'ingegno e della brillante fantasia dell'illustre filologo, è tuttavia assai discutibile.

Chi legga il dotto articolo dello Herrmann nella *Revue des études latines*, 1930, fasc. II, pp. 211-221 avverte subito che è necessaria una critica molto positiva sia dal lato filologico che estetico, per poter controbattere quanto egli ha affermato: doveroso infatti è riconoscere che la tesi dello Herrmann avvince a prima vista il lettore e lo può rendere in buona parte persuaso, anche se non interamente convinto. Lo spirito brillante dello studioso unito alle testimonianze storiche (giuste in sè medesime, ma che non dimostrano nulla) e ad un certo tono di sicurezza, sono condizioni quanto mai propizie a persuadere il lettore. Occorre dunque esaminare l'articolo, punto per punto, e ritengo che qualcosa ne uscirà certamente in luce. La prima parte riguarda la datazione del c. 64, e lo Herrmann ricorre a vari argomenti, per dimostrare come esso debba porsi nell'anno 54 a. C., quando tutta Roma attendeva un figlio da Giulia e Pompeo.

Egli riporta in primo luogo l'opinione di vari critici (Friedrich, Munro, T. Franck) e cioè che il c. 64 contenga alla fine una polemica con Lucrezio: ma non sostiene tale opinione con argomenti probativi e si limita a concludere piuttosto scetticamente, che in caso di tale polemica il c. 64 andrebbe datato nel 54 a. C. È ben chiaro che una datazione cronologica non può appoggiarsi su tale incertezza: lo Herrmann stesso ne sembra convinto, tanto che egli passa subito ad altro argomento. Circa poi la polemica con Lucrezio, trovo subito da

rilevare una cosa che vale a diffondervi un dubbio abbastanza forte. Della polemica parlano vari studiosi, ma non senza contradizioni fra loro, come lo Herrmann stesso ha rilevato. Ad esempio, T. Franck (*Catullus and Horace*, p. 104) ammette che Catullo avrebbe avuto comunicazione del poema lucreziano prima che esso uscisse in pubblico, ma si affretta subito dopo (p. 105) a dichiarare che questa ipotesi è molto incerta. Il dubbio sussiste quindi, e la datazione cronologica del c. 64 non può fondarsi su quello che è oggetto di dubbio.

Veniamo ora ai vv. 397 sgg. ove lo Herrmann (sempre nell' intento di giungere all'anno 54 come datazione), crede di scorgere delle allusioni «à peine voilées» ai fatti dell'epoca del poeta. Con decisione egli combatte qui la tesi del Friedrich, qualificandola come «invraisemblable»: e che cioè i vv. 401-402 riguardino Teseo, Ippolito, Fedra, e che Teseo, prima di sposare Fedra, era desideroso della morte di Ippolito, per il quale provava una forte gelosia (Friedrich, p. 322 del Commento).

Indubbiamente la tesi del Friedrich apparisce assurda al semplice buon senso di qualunque accorto lettore; ma non liberiamoci da essa con una sola parola, come fa lo Herrmann, troppo rapidamente; facciamo invece un piccolo ragionamento: qualsiasi interpretazione che abbia un carattere mitico [1] e che si ispiri agli «exempla» dell'antica tragedia, è da escludersi per una ragione di carattere generale e cioè l'esatta valutazione della psicologia di Catullo. Nei versi d'epilogo di questo splendido c. 64 (e precisamente vv. 397-408) si nota un cupo pessimismo ed una profonda disperazione per le sorti della misera umanità: si potrebbe ripetere con Virgilio «sic omnia fatis in peius ruere ac retro sublapsa referri». Catullo ha sotto gli occhi il triste quadro di una società tralignata qual' è quella in cui visse, nè più egli vede rifulgere alcun raggio di redenzione; non dunque allusioni mitiche di qualsiasi specie, ma colori tipicamente romani sono da vedersi nell'ultima parte del componimento. Questa è la retta interpretazione e questo appunto han sostenuto i più fini interpreti del poeta veronese.

Ma pur aderendo ad essa, io non credo che si possano, come sostiene lo Herrmann, scorgere nei versi catulliani degli accenni specifici a persone determinate, che compaiono in altre poesie del Nostro (Balbo e Gellio, Gellio Poblicola?), e che nemmeno si debbano tenere in considera-

[1] Quindi anche lo scorgere nei versi finali del c. 64 allusioni a celebri «scelera», quali furono quelli di Eteocle e Polinice, Oreste ed Alcmeone, (v. 399), Giocasta e Edipo (vv. 403-404).

zione tali poesie (67 per Balbo e Cecilio, vv. 19-30, cc. 88, 89, 90, 91, per Gellio sia esso o no il Poblicola), allo scopo di spiegare i vv. 401-402 e 403-404 del nostro carme. Stupisce ancora, e notevolmente, non la sicurezza, ma la prepotenza e l'arbitrio con il quale lo Herrmann sostiene la sua tesi, allo scopo di spiegare in modo affatto diverso dal Friedrich i vv. 401-402. Egli scrive senz'altro : « C'est évidemment à ce scandal de Caecilius Balbus (carme 67, vv. 19-30) que Catulle fait allusion » (nei versi in questione 401-402).

Tale affermazione categorica si presta ad una smentita, che credo opportuno introdurre con buon profitto dell' interpretazione del c. 64. Ammettiamo per un momento, d'accordo con lo Herrmann, che i vv. 401-402 alludano davvero al fatto obbrobrioso della poesia 67, ove una porta racconta che la giovane sposa di Cecilio ha concesso al padre di lui, Balbo, la sua prima notte di nozze (vv. 19-30).[2] Ma allora come può lo Herrmann e con qual diritto conciliare con essi vv. 19-30 del c. 67, l'espressione « Optavit genitor primaevi funera nati » (v. 400) del c. 64 ?

Il famigerato Balbo del c. 67 ha approfittato, ed è vero, della moglie del figlio Cecilio, ma non ci risulta affatto che egli sia giunto ad augurare la morte di quest' ultimo. Nessun passo della poesia 67 ci autorizza ad ammettere ciò. Esaminando infatti i vv. 19-30 del c. 67 riferentesi al misfatto, in essi è posto in rilievo lo stupro commesso da Balbo con la moglie del figlio, ma nessun accenno può esservi scorto circa il desiderio del vecchio (preteso dallo Herrmann), di veder morto il figliuol suo. Ciò non può certo intravedersi nell'espressione « *inpia* mens *caeco* flagrabat amore » (v. 25), chè con essa il poeta insiste sulla mostruosità della passione ; « inpia » in rilievo significa evidentemente questo, come anche l'aggettivo « caeco » ; dove è mai la brama di veder morto il figliuolo ?

Di questi si parla subito dopo (v. 26 sg.), ma si dice semplicemente che il padre lo ha sostituito nel letto di nozze ; il figlio era impotente ed il padre ne ha preso il posto, sovvenendo in certo modo alla di lui impotenza.

Null'altro ; la spiegazione è chiara come il sole, nè io riesco in tutto ciò a scoprire un odio del padre contro il figliuolo, nè che egli ne

---

[2] Consento per un istante che Balbo sia il padre di Cecilio d' accordo con lo Herrmann. Egli ha trattato la questione in *Revue Universitaire de Bruxelles*, dicembre 1929 - gennaio 1930 : *Recerche sur la biographie de Caecilius Balbus*.

abbia ardentemente desiderato la morte. Siffatta brama scellerata che lo Herrmann vorrebbe scorgervi è dunque tutta costruzione sua e per giunta errata.

Ma vi è di più: un altro argomento può valere contro l'illustre critico, argomento che è incluso in questa domanda. È proprio sicuro che Balbo sia il padre di Cecilio? La cosa non è del tutto precisata: valga quello che il Lenchantin scrive al proposito (p. 203 del *Liber*): «la porta.... apparteneva alla casa di un Balbo e poi di un Cecilio passato ivi ad abitare dopo la morte del vecchio, del quale *forse* era stato l'erede». Poco più oltre, e con molto buon senso a quanto mi sembra, il Lenchantin aggiunge: «Balbo, un abitante di Verona, il primo proprietario della casa....(p. 203) Cecilio *non altrimenti noto* è il nuovo proprietario; *se parente di Balbo è dubbio*» (p.204).

Due argomenti valgono dunque contro lo Herrmann:

a) pur ammettendo d'accordo con lui che Balbo sia il padre di Cecilio, resta sempre l'impossibilità di spiegare i vv. 401-402 del c. 64 con i vv. 19-30 del c. 67, e quindi di scorgere nel c. 64 un accenno determinato ai due personaggi;

b) se viceversa noi respingiamo (e mi sembra molto ragionevolmente) siffatta incertissima paternità, aderendo al prudente riserbo del Lenchantin, non possiamo nemmeno più discutere la tesi dello Herrmann, perchè basata su fatto irreale.

Traendo quindi le conclusioni definitive da tutto il ragionamento fin qui esposto, sembra inammissibile qualunque allusione ai vv. 19-30 del c. 67, nei vv. 401-402 del c. 64. Nei confronti poi dei vv. 403-404 la questione si fa più complicata: lo Herrmann sostiene che essi non riguardano affatto gli amori di Edipo e di Giocasta, ma quelli di Gellio Poblicola. Gellio, egli dice, è stato in realtà processato dal padre per essere stato l'amante della propria matrigna (Val. Max., V, 9, 1). Catullo lo ha attaccato come «si c'était de sa propre mère et non pas de sa marâtre qu'il avait été l'amant» (p. 210 della *Revue des études latines*). Il critico cita poi altri carmi catulliani (88, 89, 91 e sopratutto 90) ove Gellio (Gellio Poblicola?) ricorre quale amante della matrigna, che Catullo presenterebbe col nome di *mater*. Si può ammettere con lo Herrmann che Catullo, allo scopo di accentuare l'onta del suo nemico, lo abbia attaccato in altri carmi epigrammatici e scurrili come amante della madre e non già della matrigna. Ma ciò non mi sembra sostenibile in un carme di ben diversa intonazione e nobiltà, quale è appunto il carme 64.

Ma vi è di più: una ragione ricavabile dal contesto esclude nettamente l'argomento addotto dallo Herrmann. I versi in questione ci dicono:

> *ignaro* mater substernens se *inpia* nato
> *inpia* non veritast divos scelerare parentes
> (vv. 403-404).

Su due cose insiste Catullo: sull'empietà della madre (*inpia.... inpia:* anafora) e sull' innocenza del figlio (aggettivo *ignarus* in posizione di rilievo all' inizio del verso). L'espressione *natus ignarus* non può dunque riferirsi a Gellio, odiato nemico del nostro poeta: Gellio ben conosceva la propria matrigna e ne approfittò dunque tutt'altro che inconsapevolmente per commettere incesto (Val Max., V, 9, 1): se in questo passo del c. 64 egli fosse stato presente alla mente del Nostro, sarebbe stato presentato in modo affatto diverso, cioè quale primo autore dell' incesto nefando, nè Catullo data l' inimicizia mortale con Gellio (cc. 88, 89, 90) lo avrebbe qualificato innocente. Nei vv. 403-404 la colpa è invece attribuita direttamente alla madre; il figlio non è che la vittima di un inganno atroce, perpetrato ai suoi danni. Questa è dunque la situazione reale, che vale ad escludere qualsiasi riferimento a Gellio, non vittima nè tanto meno ignaro della matrigna.

Da quanto sin qui sostenuto è lecito trarre le seguenti conclusioni:

a) dubbia e quindi da respingersi è la polemica con Lucrezio;

b) improbabili le allusioni specifiche ai casi di Balbo e di Gellio;

c) è riflesso nell'epilogo (vv. 397-408) il quadro della corrotta società romana, quale era ai tempi di Catullo.

In conseguenza di constatazioni siffatte, è da escludersi la costruzione dello Herrmann che basavasi su tali allusioni e sull' influenza lucreziana nei versi finali, per collocare il c. 64 nell'anno 54 a. C. Se tale data fosse da ammettersi (la cronologia specifica non mi interessa), si dovrebbe giungere ad essa, per via ben diversa.

LA NATURA DEL CARME 64.

La seconda parte dell' articolo dello Herrmann è dedicata alla natura del c. 64. Insoddisfatto dell' opinione di diversi studiosi (Ramain, Sell, Antonielli, Rothstein....), negando che Catullo abbia avuto nel comporre il c. 64 l'unico e solo intento di creare un' opera che

appagasse unicamente la sua gioia di artista e la sua ispirazione di poeta, lo Herrmann va alla ricerca dell' inconsueto e del meraviglioso: Catullo ha scritto questo carme con uno scopo encomiastico e cortigiano, quello di esaltare una coppia principesca, e precisamente Giulia figlia di Cesare, sposa di Pompeo il Grande! Non si può negare allo studioso arditezza di opinioni e franchezza nell'esprimerle: ma il guaio è che la sua tesi è sbagliata, come dimostrerò in base a vari argomenti.

Seguiamo passo per passo quel che egli dice: giustissime in primo luogo le differenze che egli rileva fra il c. 64 e il c. 61, le quali valgono anche di per se stesse, indipendentemente dalla tesi sostenuta dal critico. Ma ecco che subito dopo cominciano i guai; segue una affermazione tutt'altro che felice e su cui Herrmann costruisce a torto tutta la sua tesi: «l'importance du chant des Parques est telle qu'on peut le considérer comme le couronnement du poème 64 orienté tout entier vers lui».

Tale affermazione è veramente esagerata: nel comporre il poemetto, Catullo non si è proposto un fine determinato (come invece lo Herrmann vorrebbe, e come è da escludersi da quanto ho detto e da quanto dirò ancora), nè tanto meno ha seguito un rigido schema. Stanno a dimostrarlo gli episodi svariatissimi e la non meno variata intonazione dei versi. Catullo passa dall'uno all'altro episodio con mirabile agilità ed un unico intento può essergli attribuito: quello di attrarre sempre più la nostra attenzione. A questo scopo concorrono tutti gli episodi e nel modo più efficace, tutti indistintamente, poichè eguale ne è l'eccellenza poetica. Come lo Herrmann fa dunque a dire che il c. 64 si orienta tutto verso il canto delle Parche (vv. 323-380)? Esaminiamo più da vicino la struttura del componimento e ci renderemo conto della gravità del suo errore.

In felice alternativa di motivi, si passa dal tono grandioso della epopea (vv. 1-30) alla descrizione della reggia di Peleo, alla ἔκφρασις di Arianna e Teseo (vv. 50-266), in cui vibra, un languido, armonioso accento di elegia. Chè tale ultima affermazione nei riguardi di questa parte del componimento è assolutamente inconfutabile: vi ricorre, ed è vero, il motivo della gesta eroica (l'eroe in lotta col mostro del Laberinto), ma esso ha una parte del tutto secondaria. A Catullo interessa in modo particolare Arianna e la sua sorte crudele e vuole che il lettore simpatizzi per la sua eroina. Nè si può negare che vi sia riuscito molto bene: una dolcezza di affetto e di intimità familiare anima i vv. 86-90 ove è descritta Arianna, regale fan-

ciulla che sboccia alla vita e all'amore, quale il mirto olezzante sulle rive dell' Eurota. Questi versi non li dimentichiamo mai più: è in in essi qualcosa di soave, che commuove l'animo di chi legge e lo trasporta in un mondo che è più bello di quello reale. La delicata sensibilità di Catullo è qui visibile altrettanto efficacemente che in molti altri luoghi del c. 64: egli s' indugia sull' immagine di Arianna e l'animo suo, travagliato dalle tempeste della vita, si adagia nell' immobile serenità, che è propria della migliore arte classica (vv. 86-90).

Abbiamo dinanzi una fanciulla al suo primo sbocciare, che si muove e che sorride, recando seco nell'animo una ingenua e dolcissima concezione di vita. Se anche come G. Lafaye ha sostenuto,[3] nel descrivere la passione di Arianna «le troisième livre des Argonautiques a été son principal modèle», Catullo ha salvaguardato nel miglior modo la propria originalità e la propria grandezza.

E valgano a dimostrarlo alcuni raffronti e considerazioni: dopo aver descritto il sorgere della passione di Arianna, Catullo interviene e fa sentire al lettore la sua presenza nel v. 95 e sgg.:

> sancte puer, curis hominum qui gaudia misces
> quaeque regis Golgos, quaeque Idalium frondosum,
> qualibus incensam iactastis mente puellam
> fluctibus in flavo saepe hospite suspirantem!
> Quantos illa tulit languenti corde timores....

Lasciamo da parte l'evidentissima reminiscenza di Teocrito (cc. 15-100) al v. 96, che è per meglio dire una traduzione letterale. Abbiamo qui una riflessione di carattere soggettivo e graziosamente appropriata. Già in Euripide avevamo moltissimi squarci pieni di pathos, nei quali vibra contro la fredda inesorabilità degli Dei un grido disperato del poeta, interprete del sentimento della misera umanità. Qui la situazione è un po' diversa e vi subentra un nuovo motivo. Il Lenchantin ha rimandato anzi ad un passo di Apollonio Rodio (IV, 445), nel quale come già bene osservò il Perrotta[4] (*σχέτλι' Ἔρως, κτλ....*) movenza e procedimento coincidono sostanzialmente. Ma in Catullo si può scorgere ancora qualcosa di più; l'espressione «in flavo saepe hospite suspirantem» è ben degna del Catullo migliore; in particolare poi l'aggettivo «flavo», in efficace rilievo, introduce un accenno di vaghezza che è suggestivo. Ho detto vaghezza, e non bellezza, la quale

---

[3] G. Lafaye, *Catulle et ses modèles*, p. 185, Paris, 1894.
[4] G. Perrotta, *Il c. 64 di Catullo*, in *Athenaeum*, 1931.

ultima è qualcosa di più concreto: il poeta infatti mira qui a dare l'idea di una «venustas» evanescente, che, come vago fantasma, di sogno, è apparsa un giorno sul selvaggio mare e con altrettanta rapidità si è dileguata per sempre. E con mirabile varietà si passa dal «coup de foudre», alla tragica imprecazione di Arianna contro il fedifrago, alla sua apostrofe sconsolata. Queste brevi considerazioni sono sufficienti a dimostrare che l'episodio di Arianna è qualcosa di più che una digressione dall'argomento principale; è anzi una delle migliori parti del poemetto, forse la migliore senz'altro, tale in ogni modo da sostenere vittoriosamente il confronto con l'episodio delle Parche. Catullo vi ha insistito, perchè la storia della Minoide ha attratto la sua sensibilità di poeta e d'artista; ha dimenticato la storia principale (nozze di Peleo e di Teti) per svolgere un argomento che lo interessa da vicino, per effondere in esso l'animo proprio. E quando alla tragedia di Arianna si è sovrapposto il rapimento dell'eroina da parte di Dioniso, Catullo ha abbandonato questa storia, perchè, come osserva ancora il Perrotta, essa non più parlava al suo cuore. Da quanto ho detto e dall'esame della struttura del c. 64 (ho insistito sopratutto sulla libera elezione artistica che consente a Catullo di passare dall'uno all'altro episodio, secondo il proprio talento e la propria originalità), è da escludersi l'affermazione dello Herrmann che il c. 64 è tutto orientato verso il canto delle Parche.

Se interpretassimo seguendo la sua teoria, noi verremmo a togliere al poeta veronese la sua vera personalità di uomo e di artista, svalutando tutta la parte precedente al profetico canto, trasformando Catullo in un poeta cortigiano e servile.

Chi ha ben compreso l'anima catulliana, respingerà senz'altro una simile interpretazione, date le conseguenze che da essa derivano. Già fino dunque dal suo prospettarsi, la tesi dello Herrmann è viziata di paradosso: essa volge ad un'intenzione non vera il c. 64 ed attribuisce a Catullo uno scopo che egli mai si sognò di avere. E tuttavia lo Herrmann non poteva operare diversamente: ripudiando infatti il canto delle Parche come ἀκμή di tutto il carme, il tono encomiastico e glorificatorio delle nozze di Giulia e Pompeo dove mai va a finire? Che rimarrebbe infatti di cortigiano e di encomiastico in tali nozze, qualora si togliesse una profezia sulla nascita dell'auspicato rampollo dei Cesari? Nulla davvero; e probabilmente in considerazione di ciò, lo Herrmann, non vedendo altro appiglio per la sua tesi, è giunto con grave errore a ritenere il canto delle Parche come ἀκμή del c. 64. Valga infine un ultimo argomento: ha osservato ancora il Perrotta

(art. cit.), nell'analisi del canto delle Parche, che «in nessun poeta le dee del ferreo destino hanno mai parlato con tanta passione: Catullo attribuisce ad esse il proprio ardore». E più oltre, a proposito di Achille (p. 408 art. cit.): «il poeta sente l'ebbrezza della lotta e della strage, ma il suo cuore è triste di, una tristezza invincibile: non vede, dappertutto, che rovina e morte. L'eroismo di Achille è senza gioia; e Catullo amava questo eroe che conobbe la mischia furiosa e faticosa, ma non conobbe il trionfo».

Poniamoci ora questa domanda: se Catullo avesse avuto realmente l'intento di celebrare un nascituro della famiglia dei Cesari, siffatta altezza e sopratutto sincerità poetica sarebbe stata da lui raggiunta? Achille è ben riuscito perchè ha accolto in sè la miglior parte della personalità del poeta. Sarebbe ciò stato possibile in un carme genetliaco, composto a scopo encomiastico? Io credo senz'altro di poterlo escludere: la poesia si sarebbe adagiata in una forma fredda e riflessa, senza alcun tratto animatore, come appunto lo è in parte l'encomiastica IV^a^ ecloga di Virgilio.[5]

Ed infine un'ultima osservazione: Catullo si è sempre mostrato (caratteristica questa di molti fra i *νεώτεροι*) uno spirito libero ed indipendente nei riguardi di Cesare e di Pompeo: anche ammettendo d'accordo con lo Herrmann che il c. 64 sia stato pubblicato nel 54 a. C., dopo la riconciliazione con Cesare, io non posso credere che Catullo si sia piegato ad uno scopo encomiastico e quindi adulatorio, in qualunque modo lo si voglia giustificare. Tutta la vita del poeta veronese e tutta l'opera sua, naturale riflesso di un'anima nobile e di un carattere generoso, fanno escludere un gesto simile. Con tale gesto egli si sarebbe trasformato, da libero quale era, in cortigiano e tale lo fa diventare lo Herrmann il quale ha anche il torto di gettare una macchia assai grave sull'anima di Virgilio col definirlo «un poète lauréat» e più audacemente ancora «un poète client».

Tutte queste considerazioni, anche di ordine estetico, io ho creduto opportuno introdurre, per dimostrare come lo Herrmann non sia affatto pervenuto alla retta intelligenza col c. 64 e come su tale, gravissimo errore abbia costruito una tesi del tutto assurda. Per concludere questa

---

[5] Lo Herrmann insiste tanto sulla vicinanza di sentimento e di situazione nei due componimenti. Cfr. anche il suo libro *Masques et visages dans les «Bucoliques» de Virgile*, e il suo articolo nella *Revue des études latines*, 1929, pp. 254-255. Chi legga senza preconcetti la IV egloga e il c. 64, vedrà che lo spirito animatore è ben diverso e come non si possa in alcun modo stabilire un confronto.

parte, ho riservato un altro argomento atto ad escludere la tesi dello Herrmann, argomento *a posteriori*, ma indiscutibile: ho cercato di dimostrare nelle pagine precedenti, come i versi finali del c. 64 non alludano a persone determinate e colpevoli di incesto nell' epoca del poeta (Gellio, Balbo....). Ne deriva da tale dimostrazione l' inconsistenza del discorso dello Herrmann a pag. 214: « Si Catulle a glissé dans la fin du poème des allusions à des amours incestueuses de son époque il est parfaitement possible que le reste du poème ait été conçu en l'honneur d'un époux vertueux de cette même époque » (cioè Pompeo).

Giunti a questo punto, riannodiamo le fila disperse del nostro ragionamento: ne trarremo un orientamento migliore e ne verrà la definitiva esclusione della teoria dello studioso bruxellese.

a) Ho cercato di dimostrare in primo luogo, come sia da escludersi nei versi finali del c. 64 la polemica con il poeta epicureo, in quanto basata sul dubbio ed appena timidamente affacciata da alcuni studiosi: questi stessi si trovano in contraddizione fra loro.

b) Ho sostenuto, e con ragioni che mi sembrano probative, come i vv. 401-402 e 403-404 non alludano nè a Balbo nè a Gellio (Poblicola?), pure ammettendo in essi il cupo pessimismo dell' anima catulliana.

c) Ho mostrato, per via di analisi estetica e letteraria, come non sia affatto vero che il c. 64 si orienti tutto verso il canto delle Parche, ma sia equilibrato nella sua struttura di svariati episodi che non sono affatto inferiori, l'uno nei riguardi dell'altro.

d) Ricondotta la profezia delle Parche al suo giusto valore estetico e letterario, e presupposta come nota al lettore l'intera teoria dello Herrmann, ho cercato di mostrare come non si tratti affatto di un poema genetliaco, inquadrato in un racconto retrospettivo di matrimonio, e destinato a Giulia e Pompeo.

e) Infine l'argomento *a posteriori* da me addotto, sembrami indiscutibile e respinge la teoria dello studioso bruxellese.

Chi seguendo le fila del mio ragionamento, concorda con quanto ho cercato di sostenere in precedenza riterrà affatto inutile ricorrere alla dimostrazione che lo Herrmann svolge nel seguito del suo articolo,[6] mettendo in campo la IX egloga virgiliana, basandosi su di una

[6] *Les rapports de Catulle avec César et Pompée.*

identità da lui solo pretesa fra Dafni-Catullo e Menalca-Virgilio, giungendo ad una affermazione che sa veramente di paradosso, quale appunto è questa:

« Toujours est-il qu'en l'an 54 Catulle, déférant aux désirs de Virgile adolescent, chantait au lieu d'un épithalame ordinaire les noces merveilleuses de Thétis, lontaine aïeule des Césars ». E riterrà pure inutile tutto il parallelo che lo Herrmann stabilisce nell'ultima parte del suo articolo,[7] fra gli sposi del c. 64 e Giulia e Pompeo, portando in campo delle testimonianze storiche di per sè giustissime, ma affatto inutili, data l'impostazione, del tutto diversa, che abbiamo attribuita al componimento.

VINCENZO BONGI.

---

[7] *La clef du poème 64.*

L'EPICA IRANICA E GLI SCRITTORI GRECI.

Il sommo Galileo esalta come uno dei trovati più meravigliosi dell'umano ingegno l'alfabeto e la scrittura, che ci permette di vincere il tempo e lo spazio, di conversare cogli uomini del presente e del passato e di parlare a quelli avvenire, ma l'alfabeto fu nelle sue origini concepito come un aiuto della memoria: a questa potente facoltà dello spirito umano che i Greci veneravano come dea e madre delle Muse, dobbiamo, se vincendo il silenzio dei secoli, possiamo risalire alle origini, non solo della nostra gente, ma di quante hanno lasciata una traccia della loro cultura.

Le tradizioni sulle origini dei popoli, avvolte per lo più dal velo aureo della leggenda, una volta o si accettavano ciecamente o si respingevano in blocco per accontentarci di un *ignoramus*, il primo è l'atteggiamento di Erodoto, il secondo quello di Tucidide. I tentativi di razionalizzare la leggenda equivalevano a una negazione di essa. Anche qui la sagace mente dell'uomo è intervenuta e ha trovato nella comparazione un potente aiuto.

Le leggende furono riunite, studiate, fissate nelle loro fonti, nei loro rapporti sia cronologici che geografici e ne è venuta una conoscenza più piena degli antichi tempi, sì che le due posizioni, quella della fede cieca e quella della negazione assoluta, possono dirsi superate.

Nè l'attiva indagine dell'uomo si è fermata a questo, ma essa ha tentato di ricostruire col sussidio della comparazione monumenti perduti per l'ingiuria del tempo. Le sparse tracce di essi, lasciate qua e là, hanno permesso di indovinare quale dovette essere la loro forma, il loro aspetto primiero. Tra questi tentativi di ricostruzione nessuno che eguagli in importanza ed interesse quello dell'antica epica persiana.[1]

---

[1] Vedi A. Christensen, *Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek texts*, Paris, 1929.

I Persiani appaiono nella storia come un popolo guerriero e conquistatore. Per i primi fondano colla forza delle armi un grande impero, che riunisce tutte le genti civili di quel tempo, per i primi dànno al mondo l' idea di quella monarchia universale, che passerà dal campo storico a quello religioso colle grandi religioni universali del Buddismo, del Cristianesimo e dell' Islam.

L' Occidente ricorda di essi le epiche battaglie coi Greci, quelle lotte di indipendenza, in cui la Grecia ritrovò se stessa e si affermò di contro al barbaro, assurgendo al puro ideale dell'amore per la patria. Queste lotte sboccarono infine nella meravigliosa impresa di Alessandro e nella fondazione del suo impero, ma, scioltosi questo, i Parthi continuarono a lottare contro i Romani e più di un Cesare latino cadrà combattendo contro di essi.

Pure questo popolo guerriero, come i Romani, i Persiani di Occidente, non ci ha lasciato vera e propria epica che in un tardo poema nel *libro dei Re* di Firdusi.

Firdusi, come Virgilio, raccolse nella sua opera tutte le tradizioni del suo popolo, e colla magìa della sua arte, le consacrò all' immortalità. Ma Firdusi è un poeta tardo, dell'epoca islamica, visse intorno al Mille dell'era nostra (940-1020). Qual fede dobbiamo dargli? Come ricostruire attraverso i suoi canti quella, che fu la primitiva epica persiana, anteriore a lui per lo meno quindici secoli?

L' impresa potrebbe sembrare disperata, se attraverso il tempo non avessimo preziose tracce di questa epica e testimonianze di essa, che ci permettono di tentarla. Anche qui soccorre l'esempio di Virgilio. Supponete che non avessimo Omero, che non avessimo anche quel poco che attraverso Livio si può sapere dell'epica antica romana, e i frammenti di Ennio e di Nevio; che il *Carmen saliare* e il *Carmen fratrum Arvalium* non esistessero, lo sceverare l'antico e il recente in Virgilio sarebbe impossibile, ma con l'aiuto di queste testimonianze possiamo vedere quello che è proprio di Virgilio e quello che egli ha preso dalle antiche tradizioni.

Press'a poco lo stesso possiamo fare con Firdusi.

L'*Avesta*, o *Commento*, antico libro religioso della Persia, sebbene frammentario, è giunto sino a noi e la lingua di essa non è per noi un mistero.

Ora una parte dell'*Avesta*, quella più recente, è costituita dagli inni o *yasht*, questi inni contengono però parti che per concorde giudizio degli iranisti, risalgono a un'alta antichità, forse a un periodo indoiranico, in cui Irani e Indiani erano ancora uniti, quindi al di là della

metà del secondo millennio av. Cr. Possiamo dire che questi *yasht* dal 1500 al 500 av. Cr. sono la nostra fonte per l'epopea Persiana. Poi, se vogliamo restare in Persia, per l' epica dobbiamo scendere a fonti medio-persiane o pehlevi.

Il *Denkard* ci ha conservato tracce numerose di antiche leggende, esso risale al IX secolo dell'era nostra. Facciamo così un salto di quattordici secoli. Come colmare questa lacuna? Il *Denkard* si offre a noi come un compendio di tradizioni più antiche, in molti punti esso si accorda con quanto ci hanno trasmesso gli *yasht* e l'*Avesta*, ma la lontananza di tempo tra esso e questi potrebbe suscitar dubbi, se appunto per questo periodo noi non avessimo la preziosa testimonianza degli scrittori greci.

Al V secolo av. Cr. appartiene Erodoto, al IV Ctesia, Senofonte, Teopompo, al I dell'era nostra Strabone, al II Plutarco. Nè questo basta: la *Bibbia* pure ci aiuta in questa ricerca. Il libro di Esther, del III secolo av. Cr., quello di Tobia, contengono accenni preziosi sui Persiani e ci aiutano a colmare la lacuna cronologica delle nostre fonti.

Ma meritano veramente fede questi autori, quando ci parlano di cose persiane? Il dubbio non è possibile quando i loro dati e le loro affermazioni si accordano colla tradizione Persiana.

I filologi classici, non orientalisti, e diffidenti per tutto ciò che era orientale e da essi non compreso, tentarono in generale di sminuire la fede di questi autori in fatto di cose orientali. In questo campo, essi dicevano, i Greci lavorarono di fantasia, ci dipinsero un mondo orientale trasformato alla greca, non attinsero in generale a fonti dirette; e siccome questi filologi cavavano le loro notizie sull'epica Persiana dal *libro dei Re* di Firdusi, e vi notavano molte cose contrarie a quanto i Greci avevano affermato, concludevano senz'altro che in questo campo i Greci non meritavano fede.

Essi avevano ragione se per epica persiana intendiamo quella di Firdusi, torto se invece ci riferiamo a quell'epica prima, più antica, che precedette l'*Avesta* e fu comunque ad essa incorporata.

Vediamo cosa narrava questa epica primitiva, quale possiamo ricostruirla attraverso gli *yasht* o inni dell'*Avesta*.

Essa cominciava con una gigantesca cronologia, l'età dell'umanità era misurata in seimila anni, tremila prima di Zoroastro, il riformatore dell' Iran, e tremila dopo. Ora una tradizione greca conservataci nell'Accademia pone Zoroastro seimila anni prima di Platone. Questa data è certamente errata, ma è importante il fatto dei seimila anni di storia dell'umanità, che si è conservato e risale all'antica cronologia avestica.

Gli *yasht* menzionano quindi la leggenda del primo uomo, nato felice e fatto per l'immortalità e in questo si accordano colla tradizione biblica.

Yima, figlio di Vivanhant, è affine a Yama figlio di Vivasvant tra gl' Indiani, la leggenda risale quindi al periodo Indo-iranico, cioè è anteriore al 1500 av. Cr.

Altra tradizione pure antichissima è quella della distruzione dell'umanità per opera di un rigidissimo inverno, un uomo solo si salva, perchè si costruisce una fortezza meravigliosa, un *var*, per ordine del dio Ahura-Mazdao. Questa fortezza è situata in un paese inaccessibile. Yima deve portarvi i germi di un mondo nuovo, gli esemplari più perfetti di uomini, di animali, di piante e dei fuochi ardenti. Anche qui soccorre il confronto colla tradizione sacra del diluvio e di Noè e dell'arca. Il fatto poi che la distruzione del mondo avverrà ad opera di un inverno rigidissimo ci fa pensare a un clima freddo, in cui l' inverno è per gli uomini il peggior nemico come nel Turkestan e in Siberia.

Ma la leggenda epica per eccellenza conservataci negli *yasht* è quella della lotta tra il demone serpente Azhi Dahāka e l'eroe Thraitauna, leggenda che trova i suoi riscontri classici nella lotta tra Ercole e Caco, quella lotta che Virgilio ha descritto così bene nell' VIII dell'*Eneide*, e che anche nei versi del tardo poeta latino conserva la grandiosità antica.

Nè manca agli Irani il loro Ercole, che abbatte gli avversari a colpi di clava, egli si chiama Krisāspa. È lui, che uccide il drago cornuto, mangiatore di cavalli e di uomini, il velenoso, dal giallo colore, che lancia il giallo veleno in alto quanto una lancia, sul dorso del quale Krisāspa cuoceva la minestra in un recipiente di metallo, proprio sull'ora del mezzogiorno. La bestia malvagia ebbe caldo, sudò, fece un salto, e rovesciò il recipiente, ma Krisāspa per paura fece un balzo e saltò di fianco.

Krisāspa per altro si lasciò sedurre da una maga, che abitava nel Kabulistan, ci dice un altro libro dell'Avesta, il *Vendidad*. Egli avrà per altro una parte importante il giorno dell'ultima battaglia, per questo il suo corpo è custodito da 99999 fravashi o valkirie iraniche.

I re iranici più antichi si chiamano Kavi e sono otto e ci attestano che la più antica organizzazione sociale dell'Iran era la monarchia. Questa epopea finisce colla lotta di Hausravas e Frarasyan. Come l'Achille omerico Hausravas vendica su Frarasjan l'uccisione di un caro amico.

Quando compare Zoroastro i Kavi sono parecchi, vi è Vistāspa, il protettore del profeta. Un nuovo ciclo epico comincia.

Dopo Zoroastro la tradizione cambia, rimangono i 6000 anni,

come età del mondo, ogni èra però nei tre ultimi millenni è segnata dalla venuta di un profeta nato dal seme di Zoroastro, l'ultimo di questi profeti è il Salvatore Saoshyant Astvatrita.

Se ora dalle fonti avestiche, ci volgiamo ad Erodoto troviamo che Erodoto ci afferma un fatto importante quello che gli Irani occidentali cioè i Medi e i Persiani possedevano poesie religiose sul tipo degli *yasht* avestici.

Erodoto, I, 182, ci dice che i Magi sacrificando agli Dei cantavano una teogonia. Non sappiamo se in questa teogonia si trovavano leggende eroiche, cioè racconti propriamente epici. Però Strabone, là dove parla dell'educazione della gioventù tra i Persiani, XV, 133, ci dice: « Essi hanno saggi maestri, che a scopo utile hanno cura di inserire nei loro discorsi racconti immaginari, che celebrano in prosa e in versi le imprese degli Dei e dei grandi uomini ».

Ora che potevano essere queste celebrazioni in versi di Dei e grandi uomini se non canti epici?

Senofonte del resto è ancora più esplicito (*Cyr.*, I, 2, 1): « Oggi ancora la bellezza straordinaria, la grande benevolenza, il gran desiderio di sapere e la grande ambizione di Ciro sono oggetto dei racconti e delle canzoni dei barbari ».

I passi dunque di questi tre autori greci ci confermano l'esistenza di un'epica nazionale iranica tra il tempo degli *yasht* e quello di Firdusi.

A questo proposito abbiamo, com'è noto, l'iscrizione di Dario a Bisūtun, e si è fatto anche il tentativo di trovare in essa una forma metrica, sembra però più probabile il ritenere che accanto all'iscrizione che conservava la memoria delle imprese di Dario, vi fosse una letteratura popolare epica, che di esse parlava. Questa letteratura fu probabilmente composta in dialetti medio-iranici e scritta in caratteri aramaici. Ma anche su questa letteratura popolare degli Achemenidi Erodoto ha qualche cosa da dire.

Ad esempio, egli racconta di aver sentito narrare la storia di Ciro in quattro modi (I, 95), e sceglie quello di alcuni scrittori persiani, che si proposero non di abbellire le avventure di Ciro, ma di dire la verità e passa a narrare come Deioce fu fatto re. Ora Deioce risponde al persiano Dahyauka. I Medi abitavano sparsi nei villaggi, Deioce amministrava loro la giustizia, ma desiderando diventar re, fece loro sapere che non aveva più tempo per questo ufficio di giudice, naturalmente l'anarchia prese il sopravvento, quando questa divenne insopportabile, i Medi si radunarono ed elessero Deioce loro re. Divenuto re, amministrò severamente la giustizia, si fece amare e fondò Ecbatana.

In queste poche righe di Erodoto abbiamo veramente l' ideale del re persiano. Si veda quello che lo storico arabo Al Masudi dice di Gayomard, primo re dei Persiani.

Delle quattro versioni intorno a Ciro Erodoto dice di aver scelto la più razionale. Altre versioni sullo stesso monarca ci hanno conservato Eschilo e Senofonte.

La serie dei re medi secondo Erodoto è la seguente:

Deioce, Fraorte, Ciassare, Astiage. Dalla figlia di Astiage e da Cambise persiano nacque Ciro. Astiage è spaventato da due sogni. Nel primo sogno vede che sua figlia inonda di orina non solo la sua capitale, ma l'Asia intiera. Interroga i Magi e questi gli predicano sventura dal figlio, che nascerà da sua figlia. Per questo egli non la dà in isposa a un medo, ma a un persiano. Nel secondo sogno gli pare che una vigna cresca dal grembo della sua figliuola e copra tutta l'Asia.

Ora questi sogni annunziatori della rovina di un regno e dell'avvento di un altro sono largamente diffusi nelle leggende iraniche. Se ne raccontano per Dayāgh, Frāsiyāg e Ardesher. Erodoto quindi nel riferirli è fedele allo spirito dell'epica iranica.

Quando il bambino nasce da Mandane, Astiage dà l'ordine di ucciderlo. Harpago, che ha ricevuto l'ordine di morte, si accontenta di esporre il bimbo in un luogo solitario, frequentato dalle belve. L'uomo, a cui è affidato il bambino, ha una moglie, che si chiama cagna, in persiano *spaka*. Questa ha partorito un figlio morto, espone alle belve il cadavere del figlio suo e alleva Ciro come suo figlio. Tutti questi particolari erodotei sono largamente diffusi nelle leggende iraniche: l'ordine di uccidere il figlio neonato per Kay Khusrō, l'esposizione di esso per Kay Karādh e Dārāy, il fanciullo allevato tra pastori e genti di bassa condizione, per Fridhon, Kay Khasso, Dārāy, Ardasher. Il fanciullo è allevato in molte leggende iraniche da un animale. Erodoto ha fatto della cagna una donna di nome Cagna. Fredhon è allattato da una vacca meravigliosa; Zāl, padre di Rustem, è allevato dall'uccello Semurg.

Erodoto racconta che la superiorità di Ciro si rivela nei giuochi coi suoi compagni. Lo stesso si narra nelle leggende iraniche di Kay Khusrō e di Ardasher.

Il racconto dunque di Erodoto si accorda pienamente colle tradizioni iraniche; e poichè queste sono da lui indipendenti, non c' è che una spiegazione per il loro accordo, cioè che tanto Erodoto, quanto i poeti iranici attingessero a fonti comuni e a tradizioni popolari iraniche.

In un altro punto Erodoto è d'accordo colle fonti iraniche, nella

storia cioè del falso Smerdes, il falso Bardiya, storia, che è confermata dall' iscrizione di Bisūtun. Un motivo poi che torna frequentemente nelle leggende iraniche, probabilmente anteriore a Dario è quello della storia di Zopyro, *Erod.*, III, 153-158. Dario assedia col suo esercito Babilonia, ma la città resiste, siamo già al ventesimo mese dell'assedio. Zopiro, un persiano influente, viene a sapere che nel suo campo una mula ha partorito. Egli si ricorda di una predizione babilonese che la città sarebbe stata presa, quando le mule partorissero e prende il fatto come un buon presagio e decide subito il da farsi. Si sfigura orribilmente d'accordo con Dario, facendosi mozzare il naso e le orecchie. si finge disertore e passa tra i Babilonesi, dicendo di essere stato così conciato da Dario e di essere assetato di vendetta. Con varie ardite imprese si acquista la fiducia dei Babilonesi, che lo fanno loro comandante supremo. Allora egli apre le porte a Dario e la città è presa.

Questo motivo si trova in una cronaca persiana nel *Libro dei Re Kvadhāyanamagh*, a proposito della guerra del re Peroz contro gli Hephtaliti.

Pure, nonostante questi accordi di Erodoto con le tradizioni persiane, chi legge quanto lo storico greco dice della religione dei Persiani (I, capp. 131, 132, 140) non può non essere colpito dal fatto che Erodoto non faccia nessuna menzione di Zoroastro, nè del culto del Haoma, la pianta magica, e non parli della venerazione per la vacca, nè della posizione preminente del culto del fuoco, e nulla dica infine della essenza stessa della religione persiana, il dualismo fra lo spirito della luce e quello delle tenebre, nè del carattere morale di questa religione.

Il fatto per altro si spiega se teniamo conto che Erodoto ci parla solo della religione dei Re e dei Sacerdoti. Infatti quando egli ci dice della religione persiana risponde all'immagine, che ci siamo fatta della religione degli Indo-Europei. Erodoto ci parla solo della religione ufficiale, quella degli Achemenidi, non di quella popolare e tanto meno della riforma di Zoroastro e dei Magi, e non fa meraviglia per chi pensa che egli era uno straniero viaggiatore in Persia. Si potrebbe del resto anche pensare che ai suoi tempi la religione persiana di Zoroastro fosse in decadenza e che quella ufficiale, regia, tenesse il primato. Questa in ogni modo doveva colpire di più dell'altra gli occhi di un forestiero.

Veniamo ora a Ctesia, questo medico greco, che visse a lungo alla corte persiana di Artaserse Memnone e tentò invano con la regina Parisatide di salvare Clearco e gli altri capi greci, presi a tradimento dopo la battaglia di Cunaxa. Egli è passato alla storia col nome di mendace, vedremo quanto con ragione.

La veridicità di Ctesia dipende dalla conoscenza, che egli ebbe degli archivi regali, delle *Βασιλικαὶ διφθέραι*. Il Marquard l' ha negata, il Christensen affermata e con buona ragione. Anzitutto il titolo *Βασιλικαὶ διφθέραι* risponde a quello dell'opera pehlevi *Kvadhayanamagh*, libri *dei Re* e *Shāhnāmeh*.

Il libro di *Esther*, VI, 1, ci ha conservato un passo, che fa luce su questi archivi regali: « In quella notte, avendo il re smarritoli sonno comandò che si portasse il libro della memoria delle giornate, e queste furono lette in presenza del re; e in esso fu trovato scritto che Mardocheo aveva rivelata l' impresa di Bagata e di Tares, due eunuchi del re, dei guardiani della soglia, che cercavano di mettere le mani addosso al re Assuero ».

Dal che si deduce, che queste cronache erano particolareggiate e che il re le leggeva per divertimento, ne possiamo ricavare che queste cronache regali narravano non solo gli avvenimenti del tempo degli Achemenidi, ma anche quelli anteriori e non solo Persiani, ma anche Assiri.

Quanto Ctesia ci racconta di Semiramide risponde alla leggenda seriore di Frāhād e di Shirin. Semiramide bambina è esposta in luogo solitario, viene trovata e allevata dai pastori, compie imprese guerriere nell' Iran orientale e verso l' Indo. Negli ultimi anni vive in una fortezza sui monti della Media, fa aprire una strada attraverso il monte Zagros, fa forare l' Orontes e costruire un canale acquedotto per Ecbatana, fa costruire delle dighe, che in realtà erano le tombe dei suoi amanti, sepolti vivi.

Tutti questi fatti trovano la loro conferma nelle tradizioni iraniche. Lo stesso si dica della storia di Parsondas e di quella degli amori del principe medo Stryangaios con Zarinaia regina dei Saci.

Quanto Ctesia ci narra di Ciro trova riscontro perfetto nella storia di Ardasher e Pābhagān, come si trova nel *Kārnamāgh*. Ctesia dunque ha attinto per esse a leggende popolari iraniche.

Anche quanto Ctesia ci narra di Bardiya, che egli designa col nome di Tangoxarkes, l'uomo dal grande corpo, ha un carattere prettamente epico, che fa pensare a racconti epici originarii, e per qualche particolare trova riscontro in quanto Firdusi ci narra degli intrighi di Karsivaz contro Siyavuz alla corte di Frasiyāgh.

Veniamo ora all'opera più importante e più discussa, la *Ciropedia* di Senofonte. L'opinione più comune è che essa sia un romanzo a carattere didattico, invenzione dello scrittore greco, che si sarebbe servito soprattutto di Erodoto, per la parte storica. È questa l'opinione del Nöldeke. Non così invece la pensa un insigne iranista, il Chri-

stensen, senza per questo negare l'impronta greca dell'opera di Senofonte.

Un fatto intanto è oramai acquisito. Senofonte attinge a fonti diverse da quelle di Erodoto e di Ctesia. Egli fa di Ciassare il figlio di Astyage e l'ultimo re dei Medi. Poi, come ha dimostrato il König, Senofonte riferisce a Ciro II i grandi fatti e imprese di suo nonno Ciro I, contemporaneo di Ciassare, e questo fondere in un solo personaggio fatti e leggende di parecchi portanti lo stesso nome è già conforme alle tradizioni epiche, ma alcune espressioni usate da Senofonte ci fanno pensare a un'epica iranica, perchè esse si trovano tanto nell'iscrizione di Dario di Bisūtun, come negli *yasht* avestici.

La parte dialogica della *Ciropedia* è indubbiamente greca, non così la parte narrativa, che ricorda il modo di narrare degli scrittori iranici. Così per l'avventura di caccia (IV 6, 2-6) e per il famoso episodio di Abradate e di Panthea (VI 1, 31-49, VII 3, 2-16, lib. I). Il lamento di Panthea ricorda quello di Tahminagh nello *Shahnameh* di Firdusi. In Senofonte vi è naturalmente maggior senso della misura e l'assenza del meraviglioso.

Ma la morte di Ciro, come è descritta da Senofonte, mostra più di ogni altra parte della *Ciropedia* la sua dipendenza da fonti iraniche.

Nello *Shahnameh* di Firdusi come nelle cronache iraniche la vita del re modello termina con alcuni capitoli sulla sua morte, capitoli, in cui il re detta le sue ultime volontà e dispone per la successione al regno. Sin qui nulla di più naturale, chi è vecchio pensa alla morte e a quello che avverrà dopo di lui; ma sono particolari quelli che colpiscono e che sono simili tanto in Senofonte quanto in Firdusi. Ciro, presso Senofonte, ha un sogno, una figura sovrumana gli appare e lo avverte di tenersi pronto per il grande viaggio. Nello *Shahnameh* Kay Khusrō prega per sette giorni, dopo di che gli appare il messo degli Dei in sogno e gli annuncia che la sua vita terrena giunge alla fine. In Senofonte Ciro chiama i suoi due figli, gli amici e gli altri dignitari del regno e tiene loro un bel discorso e nomina Cambise suo successore. Lo stesso fa Khusrō nello *Shahnameh*.

Anche il discorso di Ciro in Senofonte non è senza riscontri nello *Shahnameh*. Il re Vistaspa, morente, raccomanda al successore soprattutto la giustizia, proprio come il Ciro senofonteo. Questi dà disposizioni precise per la sua sepoltura, lo stesso fanno nella *Shahnameh* Alessandro in una lettera alla madre e Khusro Anoshervan. I dati poi dell'epica rispondono a quelli che abbiamo, sulla tomba di Ciro a Pasargades.

Evidentemente esisteva un'epica iranica su Ciro il Grande, che tanto Senofonte come Firdusi hanno sfruttata.

Ma la storia più bella risalente a un'epica iranica che la Grecia ci abbia conservato è quella degli amori di Odati e Zariadres. La dobbiamo a Charete di Mitilene, contemporaneo di Alessandro, e trovasi riferita da Ateneo. Odati e Zariadres si amano, perchè si sono visti in sogno, ma non si sono mai conosciuti. Zariadres chiede in isposa la fanciulla al padre, ma questi, che è un re e non ha figli maschi, vuol dar la fanciulla in sposa a uno dei suoi più potenti signori e per le nozze della figlia indice un grande banchetto, senza aver detto chi sia il genero designato. Odati avvisa di tutto Zariadres, che si trova lontano al campo. Quando il banchetto è nel suo pieno, viene introdotta la fanciulla, e il padre la invita a dare una coppa di vino al giovane, che ella sceglie per suo sposo. La povera Odati è nella più crudele disperazione e indugia la scelta fatale, quand'ecco che si presenta Zariadres e le dice: «Io sono Zariadres, che tu hai visto in sogno», e tosto Odati gli porge la coppa, e i due amanti fuggono insieme davanti all' ira del re. Il re li fa cercare, ma i servi al corrente della trama della fuga dicono di non sapere dove siano fuggiti.

Il racconto, pur nella scheletrica redazione di Atheneo,[1] serba la traccia dell'epos primitivo. Il carattere orientale non è solo nei nomi. La scelta dello sposo, lasciata alla sposa dal padre, caratteristico per le principesse nei costumi dell' India antica, ricorda lo *svayamvara* o libera scelta dello sposo degli Indiani.

La scena prettamente persiana del banchetto, basti ricordare il matrimonio di Alessandro con Roxane, il motivo squisitamente orientale dell'amore, che nasce senza che gli innamorati si siano visti, ci riportano all' Oriente e precisamente alla Persia. Ma Charete, o meglio Atheneo, ci ha conservato anche il ricordo della grande popolarità di questo racconto, segno non dubbio che esso faceva parte della letteratura popolare dell' Iran. Questa storia, dice Charete, era dipinta spesso nei castelli reali e nelle case private. I nomi poi di Histaspe, il padre della sposa, e di Zariadres sono indici preziosi per gl' iranisti, i quali hanno ravvisato in questa storia le avventure di Vishtaspa con Katāyūn, la figlia del Re dei Greci, raccontataci da Firdusi e da Tha'allibi. Essi affermano che la redazione più antica della leggenda è quella greca, non quella persiana, e anche la cronologia è d'accordo con essi. Charete è un contemporaneo di Alessandro, appartiene al

[1] XIII, cap. 35.

IV secolo av. Cr., ma la leggenda stessa è anteriore e appartiene all'epica iranica antica.

Anche il *libro di Esther*, inchiuso nella *Bibbia* e scritto in greco; ha per sfondo un'antica leggenda iranica. Senza voler risalire, come fanno alcuni, agli amori di Marduk e della dea Ishtar, come suggerirebbero i nomi di Mardocheo e di Esther, si può ritenere che si tratti di una storia d'amore iranica, messa in relazione colla festa babilonese del Capodanno e collegata con il racconto politico di una rivolta, storia poi che gli Ebrei si sarebbero appropriata, convertendola in un racconto eziologico per spiegare la festa dei Purim. Anche col *libro di Esther* siamo tra il IV e il III secolo av. Cr.

Gli autori greci dunque non solo ci hanno conservato il ricordo di questa antica epica iranica, non solo costituiscono per noi cronologicamente un anello molto importante di congiunzione fra le antiche tradizioni degli *yasht* e l'epica di Firdusi, ma ci hanno anche conservato lo spirito di questa tradizione, spirito prettamente monarchico. Il re è al centro della tradizione epica iranica. La gloria reale creata da Ahura Mazdao accompagna Yama Kshaita nelle sue imprese, e tre volte lo abbandona, sotto forma di uccello la prima volta, presa dal dio Mithra, la seconda rapita dal dio Traitauna, la terza portata via dall'eroe Krisāspa, l' Ercole iranico, e la gloria reale aleggia ancora intorno al Ciro della *Ciropedia* di Senofonte.

Più tardi a questo spirito monarchico si unirà quello feudale, che troverà eco specialmente in Firdusi. Due virtù sono proprie del re iranico, l'eroismo e la saggezza, e tutte e due le troviamo nel Ciro della *Ciropedia*.

La Persia esercitò sui Greci un grande fascino, è un errore quello di considerare solo i rapporti politici ed economici delle due nazioni. La Persia colpiva i Greci per l'originalità della sua cultura, per il suo sistema di educazione, per la pompa della sua corte, per il suo passato mitico, per l'antica saggezza dei suoi sapienti, personificata nella misteriosa figura di Zoroastro, al quale, dicevano i Greci, lo stesso Pitagora si era ispirato. Non per nulla Strabone ci dice che i Persiani erano i più illustri tra i Barbari agli occhi dei Greci, e questa comprensione della civiltà altrui, questo uscire dai limiti di uno stretto e gretto nazionalismo per assurgere a una visione più larga ed umana, senza cadere in un vago cosmopolitismo, è uno dei tanti vanti del popolo greco e va messo accanto al suo amore per la scienza pura (*θεωρία*) e per la perfezione, unione del bello, del buono (*καλοκαγαθία*).

ANGELO MARIA PIZZAGALLI.

FRAMMENTI OMERICI DALL' *ILIADE*.

(*Δ*, 275-282).

Come quando il pastore dalla cima
d'un colle scorge sopra il mar venire
mossa dal vento minacciosa nube
nereggiante a menar bufera molta,
onde s'affretta, pieno di sgomento,
a spingere la greggia alla caverna;
similmente venivano a battaglia
tra il balenar dell'armi, orrende e fosche
le falangi robuste degli Achei.

(*Z*, 145-149).

« Perchè tu mi domandi la mia gente,
o generoso figlio di Tideo?
Somiglia la progenie dei mortali
a la germinazione delle foglie;
il vento le disperde nell'autunno
e poi, sul cominciar di primavera,
il bosco rifiorente le ravviva:
così l'umana stirpe nasce e muore ».

(*H*, 63-65).

Simili al novo brivido di Zefiro
che arruffa l'onde, e poi s'annera il mare,
scendevano sul campo armate in guerra
dei Troiani le schiere e degli Achivi.

(*H*, 77-91).

« S'ei mi trafigge con la spada lunga
traggasi l'armi su le curve navi;
ma il corpo mio alfin restituisca
onde i Troiani con le spose, a lutto,
mi rendano l'onore della pira.
Ov' io l'uccida, e Apollo mi conceda
la bella gloria, l'armi dispogliate
superbo recherò ad Ilio sacra
e al tempio innanzi appenderò di Febo;
ma il corpo morto alle veloci navi
rimanderò, perchè i chiomati Argivi
lagrimando gl'innalzino il sepolcro
su l' Ellesponto interminato; e certo
un giorno alcun della futura gente
su la carena snella, veleggiante
pel grigio mare, parlerà commosso:
' Questa è la tomba di un antico eroe
che gloriosamente combattendo,
Ettore illustre uccise ', e la mia fama
eterna suonerà pel vasto mondo ».

(*Θ*, 306-308).

Così come tra l'erba del giardino
sotto il peso dei semi, lentamente
il papavero piega la sua testa
per l'umide rugiade a primavera;
tale da un lato reclinò su l'omero,
grave dell'elmo il capo suo languendo.

(*Λ*, 84-91).

Finchè l'aurora venne e il divo lume
crebbe del giorno, con egual vicenda
d'ambo le parti seguitò la guerra;
e perivano molti. Ma nell'ora
che si prepara al cibo il legnaiuolo
nella foresta sopra la montagna,

stanco le braccia nerborute e l'animo
pel continuo tagliar d'alberi forti,
e tutto è preso dal disio del pane,
con l'usata baldanza i prodi Argivi
le falangi nemiche sgominaro.

(*O*, 360-366).

A falangi spargevansi i Troiani
per questa via; dinanzi andava Apollo
con l'egida preziosa, ed abbatteva
agevolmente il muro degli Achei;
come quando un fanciullo presso il mare
con l'arena scherzando fa bei giochi
e poi rovescia il tutto, irrequieto,
coi piedi e con le mani: in simil guisa,
o Febo luminoso, rovinasti
l'opera degli Achei, con gran fatica
e stento edificata, nei lor petti
improvviso terrore suscitando.

(*Π*, 297-302).

Come talora dalle somme vette
d'una montagna grande, quelle dense
nubi disperde il folgorante Padre,
onde chiare appariscono le balze
tra le verdi colline e le foreste,
e sotto al ciel tranquillo s'apre l'etere:
così gli Achei, respinte dalle navi
le terribili fiamme dei nemici,
respiravano un poco dalla guerra.

(*P*, 53-60).

Come in solinga balza, dove l'acqua
zampilla mormorando, gentilmente
nutrita sorge rigogliosa e bella
fronda d'olivo; lo spirar dell'aure

l'agita molle, e tutta si ricopre
di fiori bianchi; e quando all' improvviso
il vento giunge con bufera molta
furioso la disvelle dalla fossa
e poi la gitta al suolo; similmente
l'Atride Menelao di Panto il figlio,
giovin Euforbo, nella guerra esperto,
uccise, e altèro dispogliò dell'armi.

ENZIO CETRANGOLO.