

*Prefazione*

Quando si parla di *umanità*, ci si fonda sull'idea che debba trattarsi di ciò che *separa* e distingue l'uomo dalla natura. Ma una tale separazione in realtà non esiste: le qualità «naturali» e quelle chiamate propriamente «umane» sono inscindibilmente intrecciate. L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa. Le sue attitudini più terribili, che vengono considerate come non umane, sono forse proprio il terreno fecondo, onde soltanto può sorgere ogni umanità, nei moti dell'animo, nelle azioni e nelle opere.

Così i Greci, gli uomini più umani dell'epoca antica, hanno in sé un tratto di crudeltà, di desiderio di annientamento che li rende simili a tigri: un tratto che è assai visibile anche nell'immagine grottescamente ingrandita dell'uomo greco, cioè in Alessandro Magno; un tratto, peraltro, che in tutta la storia greca, come pure nella sua mitologia, reca un turbamento a noi, che ci accostiamo ai Greci con il molle concetto moderno di umanità. Quando Alessandro fa trapassare i piedi del coraggioso difensore di Gaza, Batis, e lega il suo corpo vivente al proprio carro, trascinandolo in giro tra lo scherno dei suoi soldati,\* tutto ciò non è altro che una caricatura disgustosa di Achille, il quale strazia il cadavere di Ettore, trascinandolo similmente in giro di notte. Tuttavia anche questo episodio ci offende in qualche modo, facendoci inorridire. Noi guardiamo in questo caso entro gli abissi dell'odio. E con un sentimento simile noi assistiamo al sanguinario e insaziabile dilaniarsi di due partiti greci, per esempio

nella rivoluzione di Corcira.\* Quando, in una lotta fra città, il vincitore, secondo il *diritto* della guerra, fa giustizia tutta la cittadinanza maschile, e vende in schiavitù tutte le donne e i bambini, noi vediamo allora che il Greco, sanzionando un tale diritto, considerava come una seria necessità il lasciar sfogare completamente il suo odio; in tali momenti il sentimento compreso e inturgidito si distendeva: la tigre si scagliava e dai suoi occhi terribili lampeggiava una crudeltà voluttuosa. Perché mai lo scultore greco doveva continuamente raffigurare, con ripetizioni infinite, guerra e lotte, corpi umani protesi, con i tendini contratti dall'odio o dalla tracotanza del trionfo, feriti che si contorcono, morenti rantolanti? Perché tutto quanto il mondo greco esultava di fronte alle immagini di lotta dell'*Iliade*? Temo che noi non siamo in grado di intendere tutto ciò in modo abbastanza «greco», e che anzi rabbriviremmo se riuscissimo a raggiungere tale comprensione.

Ma che cosa si trova *dietro* il mondo greco, quale è il grembo natale di tutto ciò che è greco? Nel mondo omerico noi siamo trasportati al di là dell'amalgama puramente materiale, per opera della straordinaria determinatezza artistica, della serenità e della purezza delle linee: i suoi colori appaiono, per un'illusione artistica, più luminosi, più miti e più caldi, i suoi uomini si presentano come migliori e più simpatici, in questa calda luminosità di colori. Ma verso dove guardiamo quando, non più guidati né protetti dalla mano di Omero, noi procediamo all'indietro nel mondo pre-omerico? Non possiamo vedere se non la notte e l'orrore, non possiamo contemplare se non i prodotti di una fantasia abituata a cose orrende. Quale esistenza terrena è rispecchiata da queste leggende teogoniche, ripugnanti e terribili? Una vita dominata unicamente

dai *figli della notte*, dalla contesa, dal desiderio amoroso, dall'inganno, dalla vecchiaia e dalla morte. Se immaginiamo l'aria — già difficilmente respirabile — del poema esideo come ancora più condensata e oscurata, e priva di tutte le mitigazioni e purificazioni che si riversano sopra la Grecia partendo da Delfi e dalle numerose sedi degli dèi, se mescoliamo questa densa aria beotica con l'oscura lascivia degli Etruschi, in tal caso una simile realtà *si esprimerebbe* per noi in un mondo di miti in cui Urano, Crono, Zeus e le lotte dei Titani ci dovrebbero apparire come un sollievo: in questa atmosfera soffocante la lotta si presenta come salute e salvezza, e la crudeltà della vittoria è il culmine della gioia di vivere. E come in verità il concetto del diritto greco si è sviluppato dall'*assassinio* e dall'*espiazione* dell'omicidio, così anche la cultura più nobile raccoglie la sua prima corona di vittoria dall'altare di fronte a cui si espia l'omicidio. Da quell'epoca sanguinosa parte un solco che si estende profondamente nella storia greca. I nomi di Orfeo, di Museo e i loro culti lasciano trasparire le conseguenze cui si era giunti attraverso la visione ininterrotta di un mondo della lotta e della crudeltà: tali conseguenze erano il disgusto per l'esistenza, la concezione di questa esistenza come una punizione da espriare, la fede nell'identità fra esistere ed essere colpevoli. Proprio queste conseguenze, peraltro, non sono specificamente greche: in esse la Grecia viene a contatto con l'India e in generale con l'Oriente. Il genio della Grecia aveva già pronta un'altra risposta alla domanda «a che cosa tende una vita di lotte e di vittorie?» — e fornisce tale risposta attraverso tutta l'estensione della storia greca.

Per comprendere tale risposta dobbiamo partire dall'idea che il genio della Grecia lasciò sussistere l'impulso un tempo così terribile e lo considerò come *giu-*

*stificato*. Nella tendenza orfica, per contro, era implicito il pensiero che una vita radicata in un tale impulso non sia degna di essere vissuta. La lotta e la gioia nella vittoria furono riconosciute: nulla distingue il mondo greco dal nostro così nettamente, quanto il *colorito* — derivante da ciò — di singoli concetti etici, quali per esempio i concetti della *discordia* e dell'*invidia*.

Quando Pausania, nel suo viaggio attraverso la Grecia, visitò l'Elicona, gli fu mostrato un antichissimo esemplare del primo poema didattico dei Greci, ossia delle *Opere e i giorni* di Esiodo, inciso su lastre di piombo e gravemente devastato dal tempo e dalle intemperie.\* Egli si accorse tuttavia che quell'esemplare, a differenza dei soliti esemplari, non possedeva all'inizio il piccolo inno a Zeus e cominciava invece subito con la dichiarazione: «sulla terra vi sono due dee chiamate Eris». Questo è uno dei più notevoli pensieri greci: esso è degno di venire inciso per la posterità, proprio sulla porta d'ingresso dell'etica greca. «Se si possiede intelletto, si dovrebbe altrettanto lodare l'una di queste Eris, quanto biasimare l'altra: queste due dee hanno infatti un'indole completamente diversa. L'una favorisce invero la brutta guerra e la rissa: dea crudele! Nessun mortale può tollerarla, ma sotto il giogo della necessità si dimostra tuttavia onore alla gravosa Eris, secondo il decreto degli immortali. Essa, che è più vecchia, ha generato la nera morte; l'altra invece è stata deposta da Zeus, l'alto dominatore, nelle radici della terra e fra gli uomini: essa è molto migliore. Questa seconda Eris spinge al lavoro anche l'uomo inetto; e quando qualcuno che non possiede nulla guarda un altro che è ricco, egli si affretta allora nello stesso modo a seminare, a piantare e a mettere bene in ordine la casa; il vicino gareggia con il vicino che tende al benessere. Buona è questa Eris per gli uomini. An-

che il vasaio è astioso verso il vasaio, e il carpentiere verso il carpentiere; il mendicante invidia il mendicante, e il cantore il cantore».\*

Gli ultimi due versi, che trattano dell'*odium figurinum*, sembrano incomprensibili, in questo contesto, ai nostri studiosi. Secondo il loro giudizio, i predicati «astio» e «invidia» si adattano unicamente all'«essenza della cattiva Eris»: perciò essi non esitano a dichiarare spuri questi versi, oppure a considerarli interpolati casualmente in questo luogo. A ciò tuttavia, senza avvedersene, essi devono essere stati ispirati da un'etica che non è quella greca: Aristotele infatti non trova nulla di urtante nel riferimento di questi versi alla buona Eris.\* E non soltanto Aristotele, ma tutta quanta l'antichità greca pensa, riguardo all'astio e all'invidia, diversamente da noi, e giudica come Esiodo, il quale da un lato designa come cattiva una Eris, quella cioè che spinge l'uno contro l'altro gli uomini, in una crudele lotta di annientamento, e d'altro lato loda come buona una seconda Eris, che sotto forma di gelosia, astio e invidia, stimola gli uomini all'azione, non già a una lotta di annientamento, bensì all'*agone*. Il Greco è *invidioso*, e non sente questa proprietà come un difetto, bensì come azione di una divinità *benefica*: quale abisso fra il nostro giudizio etico e il suo! Poiché è invidioso, egli sente anche — ogni volta in cui gode di un eccesso di onore, di ricchezza, di lusso e di felicità — che su di lui si posa l'occhio invidioso di un dio, e teme questa invidia; in questo caso egli si sente richiamato all'instabilità di ogni sorte umana, inorridisce di fronte alla propria felicità e, sacrificandone la parte migliore, si piega di fronte all'invidia divina. Questa concezione non lo allontana affatto dai suoi dèi: il significato di questi, al contrario, viene precisato dal fatto che l'uomo — la cui anima si accende di invidia per ogni altro

essere vivente - non potrà *mai* ardire di gareggiare con essi. Nella lotta di Tamiri con le Muse, di Marsia con Apollo, nel commovente destino di Niobe, si manifesta il terribile contrasto fra due forze - uomo e dio - che non devono mai combattere tra loro.

Quanto più grande e sublime è peraltro un uomo greco, tanto più violenta è la fiamma ambiziosa che divampa da lui, divorando chiunque prenda la sua stessa strada. Aristotele ha avuto l'occasione di presentarci una lista di questi ostili competitori in grande stile: fra questi, l'esempio che salta maggiormente all'occhio è quello di un morto che può suscitare un'invia divorante in un vivo. Così infatti è presentato da Aristotele il rapporto fra Senofane di Colofone e Omero.\* Questo attacco contro l'eroe nazionale della poesia, noi non potremo comprenderlo nella sua violenza, se non immaginiamo che esso si radica - come avverrà più tardi anche in Platone - nello smisurato desiderio di prendere il posto del poeta rovesciato, e di ereditarne la gloria. Ogni grande Greco trasmette la fiaccola dell'agone: ogni grande virtù serve ad accendere una nuova grandezza. Nel tempo in cui il giovane Temistocle non poteva dormire, pensando agli allori di Milziade,\* si scatenò il suo impulso agonistico, già precocemente risvegliato nella lunga emulazione di Aristide, portandolo a quella genialità puramente istintiva, e memorabile quanto nessun'altra, della sua azione politica, come ci descrive Tuciddide.\* Quando a un famoso avversario di Pericle fu domandato se il migliore lottatore della città fosse lui stesso oppure Pericle, egli diede la risposta: «Anche se io lo abbattessi, egli neherebbe di essere caduto, raggiungerebbe il suo scopo e convincerebbe anche coloro che l'hanno veduto cadere».\* Quanto sono caratteristiche, riguardo a ciò che abbiamo detto, questa domanda e questa risposta!

Se si vuol vedere veramente senza veli quel sentimento nelle sue manifestazioni ingenuè, il sentimento cioè che l'agone è necessario, se si vuol mantenere la salute della città, si pensi allora al significato originario dell'*ostracismo*, quale è stato precisato per esempio dagli Efesii, in occasione dell'esilio di Ermodoro. «Fra noi nessuno deve essere il migliore: se qualcuno poi lo è, lo sia altrove e presso altri».\* Ma perché nessuno deve essere il migliore? Perché in tal modo l'agone si esaurirebbe e l'eterno fondamento vitale dello Stato greco sarebbe messo in pericolo. Più tardi l'ostracismo assume un'altra posizione rispetto all'agone: esso viene applicato, quando è palese il pericolo che uno dei grandi politici e dei capi-partito in gara si senta spinto, nel calore della lotta, a servirsi di mezzi dannosi e distruttivi, e a tentare pericolosi colpi di Stato. Il significato primitivo di questa sorprendente istituzione non è tuttavia quello di una valvola, bensì quello di uno stimolante: si elimina l'individuo che emerge, perché si risvegli di nuovo il giuoco agonistico delle forze. Un pensiero, questo, che si oppone all'«esclusività» del genio in senso moderno, ma presuppone che, in un ordine naturale delle cose, esistano sempre *parecchi* geni, i quali si stimolino vicendevolmente all'azione e del pari si mantengano vicendevolmente entro il limite della misura. Questo è il nocciolo della concezione greca dell'agonismo: essa aborrisce il dominio esclusivo e teme i suoi pericoli; essa desidera, come *strumento di difesa* contro il genio, un secondo genio.

Ogni attitudine deve svilupparsi attraverso la lotta: così ordina la pedagogia popolare greca. Gli educatori moderni, per contro, di nulla hanno tanto paura quanto dello scatenamento della cosiddetta ambizione. Si teme ora l'egoismo come «il male in sé», fatta ec-

cezione per i Gesuiti, che su questo punto sentono come gli antichi e perciò possono essere senz'altro i più efficaci educatori della nostra epoca. Essi sembrano credere che l'egoismo, cioè la tendenza individuale, sia soltanto la più forte spinta; esso tuttavia riceve il suo carattere - «buono» e «cattivo» - essenzialmente dagli scopi verso cui si rivolge. Per gli antichi invece lo scopo dell'educazione agonistica era il benessere della collettività, della società politica. Ogni Ateniese, per esempio, doveva sviluppare agonisticamente la sua personalità nella misura che potesse essere massimamente utile ad Atene e recasse il minimo danno a questa città. Non esisteva un'ambizione smisurata e incommensurabile, come per lo più è il caso rispetto all'ambizione moderna: il giovane pensava al bene della sua città materna, quando gareggiava nella corsa, nel lancio del disco o nel canto; con la propria gloria egli voleva accrescere la gloria della città; egli dedicava agli dèi della città la corona che i giudici dell'agone ponevano in segno di onore sul suo capo. Ogni Greco sentiva in sé, sin dalla fanciullezza, il desiderio ardente di essere, nella gara fra le città, uno strumento di salvezza per la propria: in questo senso il suo egoismo si infiammava, e in questo senso esso veniva raffrenato e circoscritto. Nell'antichità, perciò, gli individui erano più liberi, poiché i loro fini erano più vicini, più alla portata. L'uomo moderno per contro è sempre ostacolato dall'infinità, come il veloce Achille nell'immagine di Zenone di Elea: l'infinità lo trattiene ed egli non può neppure raggiungere la tartaruga.

Allo stesso modo, peraltro, che i giovinetti erano educati a gareggiare tra loro, così i loro educatori rivalleggiavano l'uno con l'altro. I grandi maestri musicali, Pindaro e Simonide, si presentavano l'uno accanto all'altro,

gelosi e diffidenti; il sofista, l'insegnante superiore dell'antichità, si presenta come un rivale di fronte a un altro sofista; persino la forma più generale di ammaestramento, quella che avveniva attraverso il dramma, era impartita al popolo solo nella forma di una terribile lotta tra i grandi artisti musicali e drammatici. Mirabile davvero! «Anche l'artista prova astio per l'artista». L'uomo moderno di nulla ha così paura in un artista, quanto dell'impulso personale alla lotta; il Greco, per contro, conosce l'artista *soltanto nella lotta personale*. Là dove l'uomo moderno fiuta una debolezza dell'opera d'arte, il Greco cerca invece la fonte della sua forza suprema. Ciò che per esempio ha una particolare importanza artistica, nei dialoghi di Platone, è per lo più il risultato di una gara con l'arte degli oratori, dei sofisti, dei poeti drammatici della sua epoca, un risultato raggiunto allo scopo che si potesse dire in definitiva: «Guardate, io sono capace di fare quello che fanno i miei grandi rivali, anzi sono capace di farlo meglio di loro. Non c'è un Protagora che abbia creato miti così belli come ho creato io, non c'è drammaturgo che abbia creato un tutto così animato e così avvincente quale è il *Simposio*, non c'è oratore che abbia composto un discorso quale io presento nel *Gorgia*: ebbene, io getto via tutto quanto assieme e condanno ogni arte imitativa. Soltanto l'agonismo mi ha reso poeta, sofista, oratore». Quale problema si dischiude a noi, quando indaghiamo il rapporto fra l'agonismo e la concezione dell'opera d'arte!

Se per contro eliminiamo l'agonismo dalla vita greca, ci si spalanca senz'altro di fronte agli occhi quell'abisso pre-omerico di un orrendo stato selvaggio di odio e di desiderio di annientamento. Questo fenomeno si mostra purtroppo assai di frequente, quando una grande personalità viene improvvisamente sottratta alla

gara da un'azione gloriosa e straordinaria, e viene posta *hors de concours*, a suo giudizio e a giudizio dei suoi concittadini. Il risultato, quasi senza eccezione, è terribile; e anche se di solito si deduce da questi risultati che il Greco è stato incapace di sopportare la gloria e la felicità, si dovrebbe più precisamente dire che egli non è stato in grado di sopportare la gloria senza una gara ulteriore, né la felicità al termine della gara. In proposito non si può fornire un esempio che sia più chiaro dell'ultima ventura di Milziade. Posto su un vertice solitario dall'incomparabile successo di Maratona e innalzato molto al di sopra di tutti i combattenti di quella battaglia, egli sente risvegliarsi in sé una bassa voglia di vendetta contro un cittadino pario, verso il quale nutriva da gran tempo inimicizia. Per soddisfare questa voglia, egli fa cattivo uso della sua fama, dei beni dello Stato e della reputazione di cittadino, disonorando così se stesso. Presentando il fallimento, si abbassa a macchinazioni indegne. Inizia una relazione intima e sacrilega con la sacerdotessa di Demetra Timo, e vuole entrare di notte nel sacro tempio onde erano esclusi tutti gli uomini. Dopo di aver saltato il muro, e mentre si avvicina sempre più al santuario della dea, lo coglie d'improvviso l'emozione terribile di un terrore panico: quasi venendo meno e fuori di sé, egli si sente ricacciato indietro, e nel superare nuovamente il muro precipita storpiato e gravemente ferito. L'assedio dev'essere tolto, lo attende il tribunale del popolo, e una morte vergognosa pone il suggello a una gloriosa carriera eroica, oscurandola per tutta la posterità.\* Dopo la battaglia di Maratona lo ha colto l'invidia degli dèi celesti. E questa invidia divina si accende, quando vede l'uomo privo di competitori e di avversari, innalzato a una gloria solitaria. Egli ha ormai accanto a sé soltanto

gli dèi, e perciò li ha contro di sé. Ma questi lo inducono a un'azione di *hybris*, sotto la quale egli crolla. Possiamo osservare che, nello stesso modo in cui perisce Milziade, periscono altresì i più nobili Stati greci, quando, per i loro meriti e la loro fortuna, essi sono giunti dal terreno delle loro lotte sino al tempio di Nike. Atene, che aveva annientato l'indipendenza dei suoi alleati e aveva punito con severità le sollevazioni delle città sottomesse, e Sparta, che dopo la battaglia di Egospotami aveva fatto valere ancora più duramente e più crudelmente il suo predominio sulla Grecia, hanno anch'esse provocato la propria fine, seguendo l'esempio di Milziade, con azioni di *hybris*, dimostrando con ciò che senza invidia, gelosia e ambizione agonistica, tanto lo Stato greco quanto l'uomo greco erano destinati a degenerare. Lo Stato greco e l'uomo greco diventano malvagi e crudeli, vendicativi e sacrileghi, in breve diventano «pre-omerici», e in tal caso basta un terrore panico per farli cadere e per mandarli in rovina. Sparta e Atene si consegnano alla Persia, come avevano fatto Temistocle e Alcibiade; esse tradiscono l'essenza greca, dopo di aver abbandonato il più nobile e fondamentale pensiero greco, l'agone: e Alessandro, la copia grossolana e l'abbreviazione della storia greca, inventa allora il Greco universalistico e il cosiddetto «ellenismo».

Finito il 29 dicembre 1872