

GR̄ECO

Lingua, storia e cultura
di una grande civiltà

A cura di Monica Centanni e Paolo B. Cipolla

CORRIERE DELLA SERA

Greco. Lingua, storia e cultura di una grande civiltà
24. Maria Grazia Ciani e Massimo Stella

© 2023 RCS MediaGroup S.p.A., Milano

I MANUALI DEL CORRIERE DELLA SERA n. 9 del 2/3/2023

Direttore responsabile: Luciano Fontana

RCS MediaGroup S.p.A.

Via Solferino 28, 20121 Milano

Sede legale: via Rizzoli 8, 20132 Milano

Reg. Trib. N. 564 del 6/9/2004

ISSN 1824-56920

Responsabile area collaterali Corriere della Sera: Luisa Sacchi

Editor: Martina Tonfoni

Realizzazione editoriale: Studio Dispari – Milano



24

È amicizia | φιλία

Maria Grazia Ciani
Massimo Stella



INDICE

Introduzione	7
Storia e cultura greca	15
La voce degli antichi	77
Le parole della lingua	99
Grammatica	107
Esercizi	133
Dizionario	141
Soluzioni	167
Nota bibliografica	176



INTRODUZIONE

Ci sono almeno quattro parole in greco per indicare l'amore e l'affetto nelle loro varie sfaccettature. *Éros* indica principalmente il desiderio amoroso, il trasporto e la passione nei confronti di un'altra persona, ma per estensione anche la brama di qualsivoglia cosa concreta o astratta come la gloria o le ricchezze; *storghé* è l'affetto familiare, soprattutto tra genitori e figli; *agápe* nell'epoca classica non è usato (si trovano però i verbi *agapáo* e *agapázo*, anch'essi in riferimento all'affetto, parentale e non), ma nel linguaggio biblico indica l'amore di Dio per l'uomo e viceversa, oppure quello reciproco fra gli uomini, la carità cristiana. *Phília* è invece il termine più onnicomprensivo, che include in sé ogni forma di relazione d'affetto tra due persone, o di appartenenza a un corpo o a un gruppo, o di interesse, attrazione, favore verso un oggetto. E sono i termini derivati dal sostantivo *phília* e dall'aggettivo *phílos* che hanno un esito più duraturo e produttivo anche nelle lingue moderne, dove entrambi sopravvivono in un'ampia varietà di composti. Alcuni sono stati conosciuti già dagli antichi, come *filosofia*, «amore di conoscenza» o *filantropia*, «amore per gli altri esseri uma-

GRECO

ni»; altre sono di invenzione recente, come *esterofilia*, *cinéfilo*, *astrofílo*, *idrofílo*, *filosovietico*, *filoamericano* e tanti altri. Giacché *phílía* è, sì, «amicizia», ma non solo e non tanto nel senso in cui comunemente la intendiamo. *Philos*, prima di essere l'«amico», il «caro», etimologicamente ha un valore possessivo: di per sé significa «proprio», e dunque, a seconda dei contesti, anche «mio», «tuo», «suo». La sfera della *phílía* parte dunque da se stessi, dal proprio corpo – nell'epica e nella lirica è comune trovare l'aggettivo riferito a parti del corpo come le mani o le ginocchia, oppure al «cuore» o all'«animo» (per esempio nella formula *phíle chèir*, che sarà da tradurre «la sua mano», o *phílon ètor*, «il suo cuore») – e si estende poi all'ambito della famiglia, dei congiunti (genitori, figli, sposi, fratelli, sorelle) e delle relazioni sociali (gli amici, i sodali, i commilitoni, i membri dello stesso gruppo), per giungere infine, da un lato, al mondo degli dèi – un uomo può essere definito «caro agli dèi» o a una particolare divinità, e spesso anche l'onomastica lo sottolinea: si pensi a epiteti come *areíphilos* «caro ad Ares» o a nomi come *Díphilos*, cioè *Díi-philos*, «caro a Zeus» – dall'altro a qualsiasi oggetto astratto o concreto, come mostra la ricca messe di composti in *philo-* (*phíloinos*, amante del vino; *phílópatris*, della patria; *philopólemos*, della guerra ecc.) anticipatrice della feconda progenie di composti nelle lingue moderne di cui si è detto.

Nel mondo eroico la *phílía* è prima di tutto un sodalizio fra compagni d'armi, fra guerrieri che, in

L' AMICIZIA

nome di un codice d'onore condiviso, si impegnano a soccorrere e difendersi l'un l'altro. La coppia paradigmatica da questo punto di vista è quella di Achille e Patroclo: così intimamente legati da scambiarsi i ruoli, quando Patroclo veste le armi dell'amico; così compenetrati l'uno nell'altro che, quando l'uno muore, l'altro si sente svuotato, deprivato di una parte di sé, preda di una rabbia e di una bramosia di vendetta che lo trascina al di sotto del limite inferiore dell'umanità; così uniti in vita da esserlo anche in morte, quando le loro ceneri vengono deposte nella stessa urna. Questa concezione viene poi fatta propria dalle consorterie aristocratiche che animano la lotta politica della *pólis* arcaica: lì *phílos* è l'*hetàiros*, il compagno di partito che combatte per la stessa causa, ma che viene prontamente relegato fra gli *echthròis*, i nemici, se tradisce la parola data.

La *phília* ritorna protagonista anche sulla scena del teatro, ogni volta che la tragedia drammatizza i rapporti e le tensioni all'interno del nucleo familiare. Assistiamo dunque spesso allo scontro tra diversi gradi, concezioni, tipi di *phília*: l'amore dei figli per il padre, che spinge Oreste ed Elettra a vendicare Agamennone, prevale su quello per la madre Clitemnestra, colpevole di averlo ucciso; l'amore di Alcesti per lo sposo Admeto si scontra con la *philopsychía* – così i Greci definiscono il vile attaccamento alla vita proprio dei codardi – del suocero Ferete, che pur essendo avanti negli anni non è disposto a sacrificare il poco che

GRECO

gli rimane da vivere per consentire al figlio Admeto di continuare la propria vita oltre il giorno stabilito dalle Moire; l'affetto di Antigone per il fratello caduto attaccando Tebe si scontra con il bando dello zio Creonte, che proibisce di seppellirlo in nome della *philia* «pubblica» che prevale sulla relazione di sangue, per cui è «amico» della città solo chi ne rispetta le leggi e la difende (Eteocle), e nemico è comunque chi la attacca (Polinice). In Grecia infatti l'amicizia ha, fin dall'etica dei poemi omerici, una dimensione pubblica: intere città possono essere amiche fra loro, e nei trattati di alleanza è comune incontrare l'espressione *philia kài symmachía*, che significa appunto «amicizia e alleanza». Ed è proprio in nome di questa dimensione pubblica (ma portata alle estreme conseguenze) che Platone tenterà di bandire il tradizionale concetto di *philia* dal suo Stato ideale, dove non c'è posto per i legami affettivi che normalmente si instaurano all'interno del *ghénos*: non ci saranno matrimoni, i figli non cresceranno con i genitori ma saranno educati tutti insieme a cura della *pólis*, e l'unica *philia* possibile sarà quella tra pari di ruolo, tra i Custodi della Repubblica, e soprattutto tra i filosofi. Toccherà ad Aristotele recuperare il valore delle relazioni familiari sulla base di un concetto molto più pragmatico di *philia*, intesa come quel legame funzionale che tiene gli uomini aggregati in nome di un interesse comune e del giovamento reciproco e in virtù della loro natura di *politikòn zôon*, di «animale politico». Il pub-

L' AMICIZIA

blico e il privato non sono più in contraddizione fra loro: la chiave è la *philautía*, l'«amore di se stessi» che per Aristotele è l'elemento fondante di ogni rapporto umano. Solo chi vuol bene a se stesso, infatti, può volerne agli altri.

Ma il teatro tragico presenta anche altre sfaccettature di *phília*, per esempio la solidarietà che si può stabilire tra i personaggi e il coro. Medea nell'omonima tragedia di Euripide chiama più volte *phílai* le donne di Corinto (vv. 227, 377 ecc.), alle quali chiede di non rivelare i suoi piani di vendetta (vv. 259-263); e tali sono anche, nell'*Ippolito* (v. 419), le donne di Trezene alle quali Fedra rivela il proprio tormento d'amore (ma senza specificare a chi è indirizzato). E nelle *Coefore* di Eschilo persino le schiave troiane vengono apostrofate da Elettra non solo come «amiche», ma anche come «complici» della vendetta (*metàitiai*: v. 100), in nome del comune odio contro i signori della reggia (v. 101: *koinón ... échthos*). E poi c'è l'amicizia disinteressata, in cui il beneficio non reca vantaggio a chi lo fa, anzi spesso ne causa la rovina. *Philánthropos*, amico degli uomini, è Prometeo: l'aggettivo compare due volte nel prologo dell'omonima tragedia eschilea (vv. 11 e 28), riferito al *trópos*, all'indole, al modo di comportarsi del Titano. Per amore dei mortali egli ha rubato il fuoco, ha inventato le *téchnai*, e in cambio riceve da Zeus un supplizio atroce. *Phílos* di Prometeo è Oceano, e i due personaggi sono presentati nella tragedia eschilea come del tutto solidali, stretti da

GRECO

una profonda amicizia, modulata sul modello arcaico della nobile amicizia tra *áristoi*, e da un comune giudizio sul nuovo potere di Zeus; ma ciò non impedisce a Oceano di rimproverare all'amico gli eccessi e di raccomandargli, per il suo bene, la prudenza. Nobile d'animo, generoso e coraggioso nel rapporto interpersonale, dal punto di vista politico Oceano ha un atteggiamento distaccato, possibilista verso il nuovo potere, con cui apertamente viene a patti: moderato per una sorta di distacco aristocratico verso i mutamenti politici, in forza del suo nobile *éthos* e del pregio dell'amicizia è pronto però all'impresa coraggiosa, all'atto cavalleresco. E sempre il teatro presenta un'altra coppia paradigmatica, quella di Oreste e Pilade: nell'*Ifigenia Taurica* di Euripide entrambi vengono catturati e stanno per essere sacrificati alla dea dei Tauri, ma Oreste rifiuta in nome dell'amicizia l'offerta di salvezza proposta solo a lui dalla sorella Ifigenia, sacerdotessa della dea (che ancora non lo ha riconosciuto), perché è stato lui a coinvolgere Pilade nelle sue disgrazie e non trova giusto salvarsi a spese della vita dell'amico. Ma anche a Pilade si attribuiva un simile atto di generosità: in una tragedia perduta del poeta latino Pacuvio, il *Chryses*, quando Oreste e Pilade giungevano a Micene per vendicare la morte di Agamennone, i loro piani venivano scoperti, e alla richiesta di Egisto di sapere chi di loro due fosse Oreste, Pilade rispondeva per primo di essere lui, pronto a morire al posto dell'amico (che a sua volta protestava

L' AMICIZIA

di essere – come in effetti era – il vero Oreste). Tanta era l'esemplarità di questa vicenda che Cicerone la ricorda nel *Laelius sive de amicitia* (cap. 24) e Dante la menziona tra gli esempi di carità nella cornice degli invidiosi del Purgatorio (Canto XIII 32), a monito contro tutti coloro che vogliono il male, non il bene altrui.

Achille e Patroclo, Oreste e Pilade, ma anche Teseo e Piritoo, e poi Alceste e Admeto – legati da un rapporto così stretto di *philia* da mettere in gioco la cosa più cara ai mortali: la vita, la possibilità di vedere la luce del sole. Ma *philia* è anche la ragione politica, la ragione della città, implacabile contro chi, per motivi personali, si schiera dalla parte del nemico che attacca la sua stessa città. Amicizia personale e amicizia politica, in una concorrenza dialettica, a volte tragica e difficile, ma sempre con l'occhio fisso a un'idea nobile di bene comune, che trascende l'interesse personale: la lingua e la civiltà greca hanno, anche in questo campo, molto da insegnare all'etica del nostro tempo.

Il tema della *philia* – e la pubblicazione di questo volume che chiude la serie da noi diretta – ci offre una gradita occasione per esprimere un sincero ringraziamento a tutti gli autori dei ventiquattro volumi della collana, che sono stati *philoï hetàiroi*, «cari compagni» di viaggio in quest'avventura stimolante e importan-

GRECO

te – per noi e speriamo anche per i nostri lettori. Un riconoscimento particolare va ad Annalisa Lavoro, autrice del volume 10 *L'amore*, che con competenza, scrupolo e generosa dedizione ha collaborato con noi anche nella revisione di tutti i volumi. Di ogni errore o imperfezione che fossero eventualmente rimasti, naturalmente, la responsabilità rimane nostra.

Monica Centanni
Paolo B. Cipolla

STORIA E CULTURA GRECA

Maria Grazia Ciani
Massimo Stella

N.B. Nel saggio i rimandi all'Antologia (La voce degli antichi) e al Glossario (Le parole della lingua) sono segnalati da una freccia (→). I termini greci sono traslitterati secondo questi principi:

- normalmente non si fa distinzione fra vocali lunghe e brevi;
- lo iota sottoscritto si omette;
- *ov* > *ou* (da pronunciare *u*);
- *v* isolato > *y* (da pronunciare *ü*);
- $\gamma\epsilon$, $\gamma\iota$ > *ghe*, *ghi*; θ , ϕ , χ > *th*, *ph*, *ch*; ρ > *rh*;
- nei dittonghi si segna l'accento grave sul primo elemento (es.: $\kappa\alpha\acute{\iota}$ > *kàì*, $\pi\alpha\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ > *pàides*).

Le pagine 17-41 del saggio e i brani 1-10 dell'Antologia sono a cura di Maria Grazia Ciani; le pagine 42-76 del saggio e i brani 11-17 dell'Antologia sono a cura di Massimo Stella.

I. DA OMERO AL TEATRO

Fratelli d'armi: l'amicizia eroica

Philia. È sufficiente uno sguardo al glorioso vocabolario greco-inglese Liddell-Scott-Jones per rendersi conto della varietà di sfumature e della netta evoluzione di questo termine nella lingua greca antica. La traduzione italiana «amicizia» è generica e insufficiente.

Amicizia come legame fra due persone, come accordo fra due paesi, tra due regnanti, e poi, più tardi come unione omosessuale. *Philia* ha una lunga storia. Ma nel contesto dell'epica, e dell'*Iliade* in particolare, assume un solo significato, quello che lega coppie di guerrieri in una specie di intimo, segreto impulso al mutuo soccorso, al combattere l'uno accanto all'altro se non addirittura l'uno per l'altro.

La radice più profonda del termine però è nel legame tra fratelli di sangue (→ *adelphós*), quel legame che, nell'antica Grecia, prevale su ogni altro, rivelando che la linea orizzontale (fratelli) prevale su quella verticale (figli). Secondo la leggenda, Altea, moglie del re di Calidone, spegne la vita del figlio Meleagro, reo di averle ucciso, sia pure in un impeto d'ira, i suoi

GRECO

due fratelli durante la famosa caccia al cinghiale di Calidone. Da qui deriva quel rapporto di fratellanza che trasforma i guerrieri dell'*Iliade* in «fratelli in armi», gli *hetàiroi* (→ *hetàiros*).

Tutti gli *hetàiroi* sono fratelli. Fra di loro vi sono guerrieri legati da parentela, da antica conoscenza, da una remota ospitalità che obbliga anche gli avversari a riconoscersi «fratelli» – o più semplicemente si tratta dell'appartenenza allo stesso contingente, alle stesse navi, allo stesso duce. L'ineluttabilità della sorte rafforza il legame tra i guerrieri.

Phília è termine che non ricorre nell'epica, per ragioni legate alla metrica. Tutto il peso ricade dunque sull'aggettivo *philos*, che, a seconda dei contesti, può significare genericamente appartenenza (mio, suo), indicare i compagni d'arme in un collettivo richiamo (*oh philoi!*), fino alla definizione di un più stretto legame affettivo. Allora *philos* diventa spesso *philtatos*, il più caro fra compagni, amici, fratelli.

Perché un compagno d'arme è *philos*? C'è un'unica, preziosa definizione nel quinto canto dell'*Iliade*, relativa tra l'altro a due guerrieri «minori»: per Stenelo, auriga di Diomede, Deipilo è «l'amico (*philos hetàiros*) che più di ogni altro onorava tra i suoi coetanei perché gli era di animo affine» (V 325-326).

Affinità d'animo, dunque. E condivisione del codice eroico: valore, onore, gloria (*areté, timé, kléos*). Il termine di confronto per ciascuno di queste parole è la morte. La morte è la misura del valore perché

L'AMICIZIA

ogni scontro è per la vita o per la morte. La morte è il prezzo dell'onore perché l'onore rappresenta – al di là del riconoscimento sociale – la più alta realizzazione dell'individualismo. La gloria è il superamento della morte poiché il miraggio di una sopravvivenza eterna nella memoria collettiva vince l'amore per la vita.

Nell'ambito dell'ideologia omerica l'eroismo è cosa normale. L'eccezionalità dell'atto eroico, luogo comune della tradizione occidentale, è estranea alla mentalità greca. Esercitati al valore, educati all'onore, preparati alla morte nella prospettiva della gloria, i guerrieri si muovono tuttavia in un'atmosfera umbratile, dove la dimensione quotidiana del pericolo non toglie spazio al caso, dove la morte è un evento tanto potenzialmente imminente quanto indefinitamente lontano, il coraggio un continuo superamento della paura, la gloria un'aspirazione astratta. Preparati alla morte, essi imparano giorno per giorno e poi comprendono in un unico istante il significato ultimo della loro *paidèia* aristocratica, capiscono che «affrontare la morte» può significare «perdere la vita». Nonostante tutto questo, il compito primario che determina le loro azioni è quello di «dare la morte». Uccidere. La cruda realtà del sangue e lo strazio della carne umana costituisce la zavorra che appesantisce l'*Iliade*, al di là dell'esaltazione delle stragi degli *áristoi*.

Tutti i guerrieri sono fratelli. Ma individuare le coppie elette di coloro che sono legati da una particolare *philia* – fatta di un legame che va al di là della

GRECO

fratellanza, al di là dell'amore – non è facile. Achille e Patroclo prevalgono su tutti, e d'altronde è su di loro che si regge l'impianto narratologico del poema. Ma definire la loro *phília* non è semplice e richiede un'analisi particolare.

Glauco e Sarpedone: sovrani e philoi

Una coppia famosa si trova tra gli alleati dei Troiani e sono personaggi illustri, i re che si spartiscono il dominio della Licia, Sarpedone e Glauco. Sono entrambi duci supremi, quindi dei pari grado, e conoscono bene gli alti doveri che questo ruolo comporta.

Glauco, perché in Licia siamo onorati sopra ogni altro? [...] Perché siamo i primi fra i Lici e per questo oggi dobbiamo affrontare la furente battaglia, perché i Lici possano dire: ecco i nostri sovrani che si battono in prima fila, grande è la loro gloria.

(*Iliade* XII 310 ss.)

E quando Sarpedone cade trafitto mortalmente da Patroclo nella battaglia presso le navi e giace a terra rantolando e graffiando con le mani la polvere insanguinata (XVI 482-486), in questo momento estremo è Glauco che egli invoca, Glauco, il *philos hetàiros* (v. 491) per raccomandargli di salvare il suo corpo e le sue armi: perché battersi fianco a fianco, poter contare l'uno per l'altro è la divisa dei *philoï*, ma salvare il corpo e le armi, impedire che cadano in mani nemi-

L' AMICIZIA

che è il sigillo di un patto non scritto, il più arduo e il più nobile dei doveri del *philos*.

Così agonizzava, abbattuto da Patroclo, il re dei Lici armati di scudo; e chiamando per nome l'amico, gli disse: «Gluco, forte tra i forti, ora è il momento per te di mostrarti intrepido e audace, ora devi amare la guerra crudele, se sei valoroso davvero. Vai, dunque, ed esorta i Lici a battersi per Sarpedone e anche tu combatti per me. Perché io sarò per te una vergogna, un disonore, ogni giorno e per sempre, se gli Achei mi toglieranno le armi, se spoglieranno me, caduto nella battaglia alle navi».

(XVI 490-500)

Sul corpo di Sarpedone si svolge una lotta furibonda a cui partecipano Lici e Troiani, non solo Gluco ma anche Ettore e i suoi guerrieri. Si tocca il fondo dello scempio e «nessuno avrebbe potuto riconoscere il divino Sarpedone perché dalla testa ai piedi era tutto coperto di frecce, polvere e sangue» (XVI 638-640). Gluco non può impedire che Sarpedone sia privato delle armi e non riesce nemmeno a salvare il suo corpo. Ma non si tratta di scarso coraggio o di tradimento. La *philia* scompare di fronte alla potenza superiore di Zeus. Perché Sarpedone è figlio di Zeus ed è Zeus che interviene inviando Apollo sul campo di battaglia con il compito di sottrarre Sarpedone alla mischia, portarlo lontano, in riva al fiume, lavarlo, ungerlo con l'ambrosia, rivestirlo di vesti sontuose e

GRECO

poi affidarlo al Sonno e alla Morte, i divini gemelli, perché lo trasportino in Licia per i solenni onori funebri (→ Antologia, 1 e 3).

Gli dèi dell'*Iliade* scendono dall'Olimpo per partecipare alle vicende umane. Solo Zeus rimane in alto e dall'alto osserva e guida l'azione. Tuttavia, l'uomo mantiene la sua individualità anche quando sembra sul punto di soccombere al destino. Durante la lotta sul corpo di Patroclo, immerso in una fitta nebbia, sfinito dalla lotta selvaggia, il grande Aiace di Telamone prega: «O padre Zeus, libera da questa nebbia i figli dei Danai, fa' chiaro, fa' che i nostri occhi vedano; e poi nella luce facci morire, se così ti piace» (XVII 645-647). Morire nella luce. Si combatte alla luce del sole perché solo la luce rende visibile l'*areté* e possibile il *kléos*. Si combatte alla luce, si muore nella luce per strappare lo splendore della gloria all'oscurità della dimenticanza, alle tenebre dell'oblio. E nella luce del sole, il guerriero risplende nella sua armatura, che, insieme al suo corpo, costituisce la sua identità. Le armi e il corpo sono tutto quanto possiede l'eroe, «sono» l'eroe e sono entrambi unici e irripetibili. Nel sogno di ogni guerriero le armi non devono essere strappate dal corpo e il corpo stesso deve essere risparmiato, restituito ai suoi compagni, ricomposto e onorato.

Nonostante l'intervento del *phílos hetàiros*, Sarpedone perde l'armatura, e sta per perdere anche il suo corpo, ma l'intervento del Padre lo sottrae all'estrema umiliazione. Non c'è, nell'*Iliade*, nessun altro

L' AMICIZIA

episodio simile al trasporto di Sarpedone. La Morte perde il suo colore sinistro accanto alla dolcezza del Sonno, e anche l' iconografia ci restituisce la leggerezza della coppia divina che sostiene, con tocco delicato, l' uno la testa e l' altro i piedi del morto: un' immagine priva di angoscia e di paura per l' ultimo sonno di Sarpedone.

Glauco e Diomede: il patto

Prima ancora di entrare nel vivo della battaglia, prima della lotta accanita e crudele sul corpo dell' amico caduto, Glauco è protagonista di un famoso e singolare incontro con l' eroe acheo Diomede. I principi guerrieri che combattono con carro e cavalli, spesso, prima di scendere per affrontarsi con le armi, o prima ancora quando prendono la mira bilanciando sul braccio la lancia sottile – scambiano fra di loro parole che possono suonare provocatorie e arroganti ma che, per esigenze della narrazione, servono anche a identificare i personaggi, a ricostruire la loro stirpe, ad aprire uno spiraglio di storia. Di Sarpedone sappiamo che è figlio (uno dei tanti) di Zeus e questo basti. Ma Glauco, chi è? Lo racconta lui stesso in una lunga ricostruzione del suo lignaggio, rispondendo alla provocazione di Diomede che vuole conoscere la sua identità prima di condannarlo a morte sicura. L' esordio di Glauco è una specie di sentenza filosofica destinata a essere ripresa più volte in letteratura e nella poesia:

GRECO

Grande figlio di Tideo, perché mi domandi chi sono? Le generazioni degli uomini sono come le foglie: le fa cadere il vento ma altre ne spuntano sugli alberi in fiore quando viene la primavera. Così le stirpi degli uomini, una nasce, l'altra svanisce.

(VI 145-149)

È un inserto poetico che non ha eguali nel poema, nel momento in cui i guerrieri giocano con la morte una partita a scacchi, al di là delle leggi universali e del ritmo generazionale.

Ma poi Glauco prosegue e in un prolungato racconto (VI 150-211) risale al progenitore Sisifo e alla drammatica storia di Bellerofonte, il cui figlio, Ippoloco, è padre di Glauco:

Io sono figlio di Ippoloco, da lui io discendo, fu lui a mandarmi a Troia e mi comandava di essere sempre il primo, il più forte, di onorare la stirpe dei padri che nella vasta Licia furono sempre i migliori.

(VI 206-210)

Diomede riconosce in Bellerofonte un antico ospite del suo avo Oineo. È quindi in nome di una *philia* legata all'antica ospitalità (*xèinos phílos*) e valida anche per i discendenti, che Diomede abbassa le armi, e invita Glauco a scambiarle con le sue. Il che avviene dopo che i due nemici rivali sono scesi dal carro, e con una stretta di mano si sono giurati (→ *hórkos*) re-

L'AMICIZIA

ciproca fedeltà (→ *pístis*). Lo scambio delle armi deve dimostrare anche agli altri combattenti da ambo le parti che Glauco e Diomede – rivali in campo e quindi non *hetàiroi* – sono tuttavia *phíloi* per legge ancestrale (→ Antologia, 2).

La *phília*, dunque, si tramanda nel tempo anche in forma di quell'ospitalità, sacra per i Greci, che sancisce un rapporto destinato a entrare nella tradizione delle grandi famiglie.

La solitudine di Ettore

Per i Troiani le mura della città sono il baluardo che include tutti, il rifugio collettivo dove ognuno ritrova innanzi tutto se stesso e la sua famiglia. Solo in un secondo momento, al vaglio del pericolo, percepisce anche l'«altro» e recupera il senso della comune appartenenza e la necessità di far fronte insieme, di sentirsi *hetàiroi*.

La solitudine colpisce Ettore, duce supremo dei Teucri, quando le porte di Troia si chiudono lasciandolo solo a fronteggiare Achille. La fuga del principe guerriero davanti all'avversario, il suo periplo intorno alla città sotto le mura che proteggono gli altri, è anche la conseguenza del suo pensare e agire in modo indipendente, seguendo il suo impulso, le sue idee. Il risultato, ora, è un vuoto intollerabile che lo travolge e gli toglie coraggio. Ma quando vede comparire accanto a sé il fratello Deifobo (ed è il crudele inganno di Atena), allora esclama: «Tra i figli di Priamo ed Ecuba

GRECO

anche prima tu mi eri il più caro (*phíltatos*), Deifobo. Ma oggi ti onoro ancora di più, tu che, per amor mio, hai avuto il coraggio di uscire dalle mura mentre gli altri rimangono dentro» (XXII 233-237). È una dichiarazione di affetto e gratitudine (→ *cháris*) che è anche il riconoscimento di un legame che la parentela rende unico e insostituibile. Ma Deifobo è dentro le mura, l'apparizione è un inganno e quando Ettore se ne rende conto, eccolo nuovamente solo con la sua morte: «Credevo di avere Deifobo accanto a me, ma lui è dentro le mura, Atena mi ha ingannato. Ora la morte è qui, vicino a me...» (XXII 298-300). È stato un breve sogno, tuttavia per pochi istanti e al di là del legame di sangue, Ettore ha sentito in Deifobo il *phílos hetáiros*. Con l'amico più caro accanto a sé è più facile affrontare il pericolo, ma davanti alla morte il guerriero è comunque solo e comprendere la fatalità del momento supremo, imporre alla morte la «propria morte», accoglierla invece che subirla, è la scelta che il guerriero oppone alla necessità di morire. La fragile realtà del corpo si eleva così a immagine assoluta e immortale, secondo le regole auree dell'ideologia aristocratica e del codice eroico.

Diomede e Odisseo: il braccio e la mente

Nella folta schiera degli Achei, alleati di cento città nella spedizione contro Troia, non è facile – come abbiamo detto – individuare le «coppie». Ve ne sono senz'altro, ma sommerse nell'affollamento delle

L' AMICIZIA

schiere e nel disordine e nella confusione delle mischiate. Possiamo cogliere qua e là singoli episodi rivelatori – il dolore per il *phílos* caduto, le reazioni di rabbia, la vendetta immediata o impedita dalla furia della battaglia – ma non sappiamo nulla o quasi della loro storia, di un legame più stretto e più solido dell'*hetairía*. In linea di massima, i principi achei combattono da soli, si esibiscono in *aristèiai* (serie di atti di valore), in *androktasíai* (stragi di uomini) tese a mettere in risalto e a esaltare il loro valore personale. A volte si alleano in spedizioni rischiose come fanno Diomede e Odisseo nel decimo canto, uno dei rari canti notturni in un poema in cui domina la luce del sole, perché solo alla luce del sole e sotto gli occhi di tutti può esternarsi il valore del singolo. Tuttavia, nella sua eccezionalità, il canto decimo si presta a ipotesi forse arrischiate, ma comunque plausibili per quella unione di violenza e astuzia che, in qualche modo, costituisce la chiave di tutta la grande guerra di Troia: il vano assedio in armi per dieci anni e poi, alla fine, un cavallo di legno. Non vi sono guerrieri meno affini di Diomede e Odisseo, ma la loro alleanza è il frutto di una scelta precisa. Alla proposta di Nestore, di tentare una sortita in campo troiano per cogliere utili notizie (X 204 ss.), Diomede si offre subito, ma chiede di avere un compagno che gli sia di aiuto e conforto (X 220 ss.); all'invito di Agamennone («scegli tu stesso l'*hetàiros* che preferisci», X 235), indica Odisseo come compagno ideale, che unisce al coraggio la saggezza

GRECO

(X 242 ss.). Si forma così una «fratellanza» unica: il braccio e la mente, la violenza e la *mêtis*. E le azioni risultano di fatto ben distinte: è Odisseo che interroga Dolone, la contro-spia inviata dai Troiani, ma è Diomede che barbaramente lo uccide (X 400-457). È Diomede che stermina nel sonno i Traci, alleati dei Troiani appena giunti nella Troade, mentre Odisseo si tiene lontano dalla mischia e trattiene gli splendidi cavalli bianchi di Reso, re dei Traci, prezioso bottino, il solo che può rendere «visibile» l'impresa (X 482-493). La carneficina che annienta la gloriosa città di Troia si svolge nella notte e coglie i Troiani inermi e immersi nel sonno: ma la strage notturna dei Traci può significare che anche questa è pur sempre azione di guerra che rientra nel codice eroico.

Gli Aiaci: l'estrema difesa

Aiace di Telamone e Aiace di Oileo: questi sono guerrieri alla pari, che combattono separatamente e separatamente compiono le loro *aristèiai*. Aiace di Telamone è il guerriero più forte, secondo solo ad Achille; dopo il ritiro del Pelide è lui che regge il peso della battaglia. Ma quando Ettore, con Glauco e Sarpedone, minaccia di dare fuoco alle navi, allora il grande Aiace si unisce a Teucro, il fratello bastardo, e poi ad Aiace Oileo per l'estrema difesa. Sono *hetàiroi* che fanno fronte comune ai nemici per una disperata resistenza: perché le navi sono la garanzia del ritorno, sono la patria, sono la Grecia. E il muro che gli Achei

L' AMICIZIA

hanno costruito «per proteggere le navi e se stessi» (VII 436-441) non è paragonabile alle mura indistruttibili di Troia. È una debole difesa, nonostante il profondo fossato scavato tutt'intorno con abbondanza di pali a ulteriore deterrente.

Hetairoi nel momento estremo, sono l'uno a fianco dell'altro per sostenere l'urto dei nemici: «Intorno ai due Aiaci si schierarono le forti falangi» (XIII 126). «E Aiace, il veloce figlio di Oileo, mai si staccava, neppure di poco, da Aiace di Telamone» (XIII 701-702). Non sono *phíloi*, ma «fratelli in armi», *hetairoi* che si battono per la vita e per la morte.

Ma la coppia che domina tutta l'*Iliade*, e che dal punto di vista narratologico ne rappresenta gli snodi fondamentali, è quella di Achille e Patroclo. Nel loro rapporto si delinea forse nel modo più completo il concetto di *phília* secondo Omero.

Achille e Patroclo: in vita e in morte phíloi hetairoi

Achille è universalmente noto: suo padre è Peleo, re di Ftia, capitale della Ftotide, regione situata nelle Grecia centro-orientale che domina la grande pianura tessalica; sua madre è Teti, la ninfa marina che dimora nelle profondità dell'Oceano. È stato allievo di Chirone, il centauro sapiente, che gli ha insegnato, oltre a tutto il resto, anche alcuni elementi di medicina (come curare le ferite leggere), e la musica. Patroclo è figlio di Menezio, autorevole cittadino di Opunte, capitale della Locride, situata anch'essa nella Grecia

GRECO

centrale. La storia della loro «amicizia», che ha inizio nella fanciullezza e ha fine nella pianura di Troia, appartiene alla saga della guerra epocale ed è immortalata nel poema che fa di questa guerra il mito fondante della Grecia antica.

Ma la vicenda che unisce i destini dei due giovani è narrata per esteso solo alla fine del poema, quando Patroclo, ombra che vaga tra le ombre, appare in sogno ad Achille e, invocando da lui una sepoltura che gli permetta di entrare nell'Ade e avere finalmente la pace dei morti, rievoca la vicenda che lo ha condotto, fanciullo, alla reggia di Peleo per condividere con il figlio semidivino del re la vita quotidiana. Leggiamo attentamente la lunga preghiera di Patroclo:

Tu dormi, e di me ti sei dimenticato, Achille. Non mi trascuravi da vivo, non ti curi di me ora che sono morto. Dammi sepoltura al più presto, che io possa passare le porte dell'Ade; mi tengono lontano i fantasmi dei morti che non mi lasciano passare il fiume per unirmi a loro: e io vado errando intorno alla dimora di Ade [...]. Ma ora dammi la mano, mai più ritornerò dall'Ade dopo che mi avrete dato alle fiamme; mai più nella vita, lontano dagli altri compagni, ci scambieremo consigli [...]. E un'altra cosa ti chiedo se vuoi ascoltarmi: non deporre le mie ossa lontano dalle tue, Achille, mettile insieme, come insieme siamo cresciuti nella tua casa quando da Opunte Menezio mi portò, giovanissimo, presso di voi a causa di un doloroso omicidio, il giorno in cui, come uno sciocco, uccisi il figlio di

L'AMICIZIA

Anfidamante, senza volerlo, per una lite al gioco dei dadi. Allora Peleo mi accolse nella sua casa, mi allevò con ogni cura, mi nominò tuo scudiero. Una sola urna dunque racchiuda le nostre ossa, l'urna d'oro a due anse che ti donò la tua nobile madre.

(XXIII 69-92)

Un'amicizia fraterna fra due ragazzi: che cos'è? Scoprire un'affinità di gusti e di anima, capirsi con un cenno, un'occhiata, e, tra scherzi e risate, tra i giochi e la gioia della prima giovinezza, prepararsi a sostenere insieme l'impatto con la vita. Con l'amore. Un'amicizia che può durare nel tempo e trasformarsi in un'alleanza, protezione reciproca, comprensione, confidenza, fiducia (→ *pístis*). *Philia*.

Ciò che Patroclo ha condiviso con Achille nella reggia di Peleo durerà tutta la vita, la breve vita di entrambi. Tuttavia, il rapporto tra i due giovinetti non è alla pari, e non solo perché Achille è figlio di un re e di una dea. Patroclo non è un nobile e il titolo di *therápon*, conferitogli da Peleo, ha un suo significato, non riduttivo ma indicativo di una funzione precisa: nell'epica ha valore di «scudiero», anche se più tardi assume il valore di «servitore», «inserviente»; potremmo anche intenderlo come «aiutante di campo» e, in definitiva, compagno – quello che in guerra diventerà appunto il «compagno d'armi».

Nella prima parte dell'*Iliade* Patroclo sembra proprio un aiutante di campo: siede in silenzio accan-

GRECO

to ad Achille pronto a esaudire ogni suo desiderio e ogni suo ordine. Perché Achille gli dà degli ordini, sia pure con gentilezza e con appellativi teneri o lusinghieri («Patroclo figlio di Zeus», «divino Patroclo»). Nella lunga pausa dalla guerra, essi appaiono davvero soli, separati dagli altri compagni. Non sappiamo se si scambiano confidenze e consigli. Forse tacciono in quel momento penoso per entrambi: per Achille, prigioniero dell'ira contro Agamennone che ha offeso il suo onore di guerriero, e per Patroclo, che soffre assistendo da lontano alla progressiva sconfitta dei suoi «fratelli in armi». Forse ciò che risuona è solo la cetra su cui Achille canta «le gesta di eroi» (IX 186-191).

Ma quando la battaglia giunge a minacciare le navi, e molti dei duci supremi sono feriti e solo gli Aiaci sostengono a fatica l'assalto dei Teucri – allora Patroclo, che fino a quel momento è rimasto muto (*siopê*), ritrova la voce e supplica Achille di cedergli le sue armi perché lui stesso possa scendere in campo e allontanare dalle navi il pericolo mortale. Ha ora inizio l'ascesa di Patroclo guerriero, guerriero in prima persona nonostante la «maschera» dell'armatura. Il suo trionfo dura poco: il canto sedicesimo è quello della sua gloria e della sua morte. Patroclo respinge l'assalto, compie la sua *aristèia* uccidendo molti nemici, ma soprattutto è lui che infligge il colpo mortale a Sarpedone, il figlio di Zeus: e questa uccisione sembra un'anticipazione del duello tra Ettore e Achille, il duello decisivo per le sorti di Troia. Non meno deci-

L' AMICIZIA

sivo però è anche lo scontro tra Patroclo e Sarpedone. Uccidendo un semidio, Patroclo ascende a un ruolo primario nella ristretta cerchia dei principi guerrieri, ma consacra questa sua vittoria con il suo sangue: la sua morte infatti è un rituale complesso in cui interviene Apollo e infine anche Ettore.

Ed ecco le principali tappe della breve battaglia di Patroclo, l'uccisione di Sarpedone, la personale *aristèia*, la morte:

E di nuovo essi si mossero nella contesa crudele. Ancora una volta sbagliò il colpo Sarpedone, la punta dell'arma passò oltre la spalla sinistra di Patroclo e non lo colse; si slanciò allora Patroclo e dalla sua mano non partì un colpo inutile: l'arma raggiunse il petto, là dov'è racchiuso il forte cuore. Cadde Sarpedone, come cade una quercia o un pioppo o un alto pino che i carpentieri sui monti tagliano per fare chiglia alle navi. [...] La morte velò i suoi occhi e gli tolse la vista e il respiro. Ponendogli il piede sul petto Patroclo strappò dal corpo la lancia insieme col cuore. Ad un tempo divelse così la lancia e la vita.

(XVI 476 ss.)

Chi per primo e chi per ultimo uccidesti, Patroclo, quando gli dèi ti chiamarono a morte?

(XVI 692-693)

Quando Ettore vide il nobile Patroclo che si ritirava [...] gli venne vicino tra le file, lo colpì con la lancia al basso

GRECO

ventre, l'arma passò da parte a parte. [...] Così al forte figlio di Menezio che tanti uomini uccise, Ettore, figlio di Priamo, tolse la vita con la sua lancia.

(XVI 818 ss.)

La morte di Patroclo scatena in Achille una nuova ira, che non è *mênis*, ma *chólos*, non una collera astratta, relativa al concetto di onore, ma una furia selvaggia in cui si traduce tutto l'affetto e il dolore per la perdita del *phílos hetàiros*, l'unico con cui possa vantare un legame antico e consolidato di *philia* (→ Antologia, 4-6). I canti ultimi sono una carneficina che culmina con l'oltraggio al corpo di Ettore, legato al carro di Achille e trascinato per tre volte intorno alla città:

Una nuvola nera si leva intorno al corpo trascinato, i bruni capelli si spargono intorno, nella polvere giace la testa che prima era così bella e che ora Zeus ha abbandonato ai nemici perché le rechino oltraggio nella sua stessa patria.

(XXII 401-404)

Né l'oltraggio ha fine durante la lunga pausa in cui si svolgono i giochi funebri in onore di Patroclo, in un'atmosfera rasserenata dalla pace sancita fra Achille e Agamennone (canto XXIII), perché Achille, tornato alla sua tenda, in preda a un acuto dolore, continua a trascinare di tanto in tanto il misero corpo di Ettore. Solo nel canto XXIV, che chiude il poema – una singolare conclusione forse aggiunta più tardi

L' AMICIZIA

– Achille cede al pianto di Priamo e acconsente a restituirgli il corpo del figlio. In questo canto, stupendo per la concezione e lo svolgimento notturno (è il «canto dell'ombra»), dopo aver pianto ciascuno per il suo caro, Priamo per Ettore, Achille per Patroclo, alla fine Priamo e Achille acquistano la rilevanza e l'autorità di *hetàiroi* nemici e rivali, quando discutono la tregua d'armi per i funerali di Ettore, e Achille prende decisioni come fosse lui il duce supremo, in grado di trattare alla pari con il vecchio re, unico rimasto a rappresentare l'autorità di parte troiana (XXIV 633-672; → Antologia, 7).

Therápon, philos hetàiros, héros. Questo è il cammino di Patroclo per elevare al livello di *phília* eroica l'amicizia che lo lega ad Achille fin dalla lontana fanciullezza. Achille continuerà la lotta con imprese famose, quali il duello con Memnone, figlio dell'Aurora e re degli Etiopi, e Pentesilea, la regina delle Amazzoni. Morirà, si dice, colpito a tradimento da una freccia di Paride. Ma tutto questo esula dai poemi omerici. *L'Iliade* si conclude con «il canto dell'ombra» e il fuoco del rogo di Ettore, che Achille contempla da lontano, dalla prora della sua nave, dove sostava anche durante il suo volontario esilio, per seguire le vicende della guerra.

Né Achille né Patroclo (e neppure Agamennone o Diomede o gli Aiaci o Idomeneo) riusciranno a espugnare la città di Troia. Ma dal canto sedicesimo in poi *L'Iliade* è dominata dal furore di Achille e dall'ombra

GRECO

dolente di Patroclo, la cui vicenda finisce con il superare persino l'atroce fine di Ettore e l'umiliazione disperata di suo padre Priamo. Achille e Patroclo diventano i simboli di un'amicizia virile («Ma ora, dammi la mano: mai più ritornerò dall'Ade...») a cui Omero conferisce limiti precisi: l'amicizia eroica esclude il rapporto carnale (almeno, per quello che a noi è dato di conoscere), per il quale Omero ha un termine preciso: *philótes*, che usa per gli amori tra Paride ed Elena, per Zeus sedotto da Era (*Iliade* III 441, XIV 314 «ma ora andiamo a letto a godere i piaceri d'amore...»), per Afrodite amante adultera di Ares (*Odissea* VIII 267, 271, 288). Per i piaceri del letto, sia Achille sia Patroclo hanno un'amante tra le schiave catturate in guerra e spesso amate d'amore. Tuttavia, con l'andare del tempo, probabilmente i rapporti omosessuali diffusi nella Grecia antica si sono riverberati anche sulla *philia* eroica, per cui Platone può tranquillamente definire Patroclo *erastés*, amante di Achille. Ma la *philia* che lega i fratelli in armi è qualcosa di assolutamente diverso e soprattutto, per quanto riguarda la Grecia, è un concetto che trova la sua definizione con i suoi limiti precisi nel poema della guerra, nell'*Iliade*. Scrive James Hillman:

Si apre, nel cuore della guerra, un amore che non ha eguali. Sotto una pressione dalla quale non c'è via di fuga, quando si è presi come in una morsa tra il dovere da una parte e la morte dall'altra, cadono i pregiudizi che legano, e il cuore si

L' AMICIZIA

apre a un amore nuovo e unico: [...] Amore per la guerra e amore per i compagni, insieme. L'amore in guerra e l'amore per la guerra si fondono: ecco l'amore della guerra. Morire d'amore, diciamo: i soldati lo mettono in pratica.

E prosegue citando le parole di Keegan e Holmes: «I legami di cameratismo che si creano in seno all'equipaggio di un carro armato o in una compagnia di fanteria possono raggiungere un'intensità che, per usare le parole di Kipling "sorpassa l'amore per le donne. Dall'*Iliade* al Vietnam, la situazione psicologica non cambia"».

Compagni di avventura

L'*Odissea* non è un poema di guerra, è la storia avventurosa, dolorosa e movimentata dei «ritorni». I rapporti umani cambiano. Odisseo ha bensì i suoi vecchi compagni, gli *hetàiroi*, che non sono più i fratelli in armi, ma i compagni d'avventura e spariscono a poco a poco nel susseguirsi delle tragiche vicende sul mare (→ Antologia, 8). Quanto a lui, Odisseo, è un uomo solo. Non ha e non cerca amici, se mai complici. E non è più legato alle regole della militanza guerriera. La *phília* cambia colore. È solidarietà con gli *hetàiroi*, è amore e nostalgia per la patria (*phílen patrída gàian*), affetto e desiderio di rivedere la famiglia, i propri cari, i *phíloi*.

Per Odisseo, *phília* è il sentimento che lo lega a Itaca, a Penelope, Telemaco, Laerte; a Euriclea; al cane

GRECO

Argo. Ma nel corso del viaggio può abbandonarsi ai congiungimenti carnali con splendide donne divine, in isole sperdute nel mare: Calipso, figlia di Atlante e Circe, la maga figlia del Sole. Storie famose, nelle quali trionfa la *philótes*, già nota nell'*Iliade* per indicare gli incontri amorosi di dèi e dee (→ Antologia, 9).

L'incontro con Penelope avviene in un'atmosfera sospesa, di diffidenza reciproca. Troppi anni sono passati da quando si sono lasciati, sposi da poco. In mezzo c'è tutta la vita non vissuta, la complicità spezzata, l'amore non goduto. Ricostruire il passato per una coppia non è cosa semplice: tuttavia, tramite quel tronco d'olivo su cui Odisseo ha costruito il talamo – simbolo inamovibile di un'unione salda, di caratteri che si corrispondono, di una reciproca intesa – la coppia si ricompone e l'affetto coltivato per vent'anni può tradursi in un amplesso che unisce i corpi e le anime. *Phília* e *philótes* (→ Antologia, 10).

Alcesti e Admeto: come antichi guerrieri

Un'altra eco di questa forma di *phília* si può trovare nel confronto tra Alcesti e Admeto nella tragedia euripidea. È destino irrevocabile che Admeto muoia a meno che qualcuno non prenda il suo posto, e il fedele soldato che si offre di morire per lui è la sua sposa, Alcesti. Non è un sacrificio il suo, ma un «prendere il posto di», come un antico guerriero.

Forse si va troppo oltre attribuendo carattere di *phília* virile a queste coppie di sposi, in contesti che

L'AMICIZIA

esulano da quello esasperato della guerra. Tuttavia, qualcosa dell'antica orgogliosa amicizia eroica trova un'eco in queste figure che oltrepassano i limiti imposti da un genere letterario diverso, come è il caso di Alceste e Admeto, e tuttavia ancora profondamente pervaso dall'influsso omerico.

Antigone, sorella per sempre

In questo quadro, che riserva all'*Iliade* il particolare significato della *philia* come «amicizia eroica», si inserisce la famosa tragedia di Sofocle, l'*Antigone*. La vicenda è nota. La città di Tebe esce piegata dalle sventure che hanno distrutto la famiglia del re Edipo. Al di là delle mura si stende il campo della morte dove giacciono i cadaveri insepolti dell'esercito raccolto da Polinice. Giacciono i Sette superbi duci che hanno assalito Tebe, giace fra loro Polinice, figlio di Edipo. Il potere ora è nelle mani di Creonte, fratello di Giocasta, cognato di Edipo. Per suo decreto, Polinice rimarrà senza sepoltura, abbandonato «ai cani e agli uccelli»: decisione gravissima soprattutto se pensiamo alla «bella morte» che in Omero consacra il corpo dei guerrieri alla memoria eterna attraverso il rito del fuoco. Decisione intollerabile per la sorella di Polinice, Antigone.

Ribellione, sacrificio, *pietas*, arroganza, protagonismo, insensata ostinazione: tutto si è detto di Antigone. Libertà contro tirannide, giustizia contro ingiustizia, legge contro legge: sono le variazioni sullo

GRECO

scontro fra Antigone e Creonte. Ma forse la verità è più semplice. La legge di Creonte non appartiene al diritto, è la *sua* legge; mentre la legge di Antigone è antica e sacra, ed è una legge che non discende dall'Olimpo ma appartiene alla famiglia creata dagli uomini, è quella che lega i fratelli e che si esprime in quel termine intraducibile: *philia*, la parola sfuggente che si piega a significati diversi, dall'amicizia in senso lato, alla fratellanza eroica, al rapporto omosessuale, ma che qui ha la sua prima radice nel sangue fraterno. È in nome di questa *philia* che Antigone rivendica il corpo di Polinice: non può fare altro. Emone e i figli futuri, un'intera vita non vissuta non valgono il richiamo di quel dovere che lei è chiamata ad assolvere per legge umana e personale. E come l'eroe omerico si batte per il corpo del *philos*, così Antigone si batte per il corpo di Polinice. È la legge impressa nel suo sangue. *Philia*.

Odissea, canto XXIV: una sola urna per le ceneri di Achille e Patroclo

Questo finale improntato a un ritorno alle armi (da parte dei parenti dei Proci uccisi e di Odisseo che deve difendersi da loro) si apre nell'Ade dove già Odisseo è sceso nel canto XI e dove qui giungono i Proci guidati da Hermes. Anche in questo caso, come nel precedente, si ripete il *topos* dell'incontro con le altre ombre dei morti e particolare rilievo è dato ad Agamennone che, oltre a lamentare il suo infelice e umiliante

L' AMICIZIA

destino, rievoca con grande enfasi la morte di Achille e i solenni funerali a lui tributati. Vediamo il principe degli eroi caduto, la lotta sul suo corpo («ma tu in un mare di polvere giacevi lungo disteso, immemore dei tuoi cavalli», XXIV 39-40), i lavacri dopo il recupero, la venuta di Teti insieme alle ninfe che intonano un canto alternato commuovendo tutti gli Achei, e infine i sacrifici e da ultimo le fiamme («bruciavi, nelle tue vesti divine, tra i vasi di dolce miele e di unguento», XXIV 67-68):

Quando ti consumò la fiamma di Efesto, all'alba noi raccogliemmo le tue bianche ossa, Achille, in vino puro e unguento. Un'anfora d'oro ci diede tua madre dicendo ch'era dono di Dioniso e opera di Efesto glorioso. In essa sono riposte le tue bianche ossa, Achille, insieme a quelle di Patroclo figlio di Menezio.

(XXIV 71-77)

I *philoï hetairoi* dunque riposano insieme, nella stessa urna, quella che già Patroclo aveva descritto nel suo sogno rivelatore.

Una leggenda (ma ce ne sono tante nell'antica Grecia), una fonte forse antica forse tarda racconta che Teti fece incidere sull'urna d'oro a due anse, opera di Efesto e dono di Dioniso, quell'unica, preziosa parola che li rende, nel senso più profondo e originario, fratelli: *philía*.

GRECO

II. DAL TEATRO A PLATONE

Se né gli amati, né gli amanti, né i simili, né i dissimili, né i buoni, né gli affini, né tutte le altre relazioni che abbiamo passato in rassegna – io, almeno, data la loro quantità non me le ricordo più – se nulla di tutto ciò è «amico», io non so più che cosa dire.

Platone, *Liside* 222e

Lo snodo tragico: philía ed éros tra l'Ippolito di Euripide e l'Antigone di Sofocle

Nell'evoluzione dell'idea etico-politica di *philía* l'*Ippolito* di Euripide rappresenta un passaggio insieme obbligato e scardinante. È nota la vicenda di questa tragedia che mette in scena l'amore di Fedra per il proprio figliastro, Ippolito. Nella tradizione antropologica dei Greci, *philía* è parola che designa l'esperienza e la pratica dei rapporti sociali all'interno delle e tra le famiglie di rango per fama (*kléos*) e ricchezza – i *ghéne* (→ *ghénos*) – rapporti che, come Louis Gernet ha indicato in più di uno dei suoi celebri studi, sono costituiti dal reciproco scambio di doni e obbligazioni concernenti le maggiori istituzioni della vita comunitaria: il matrimonio, il culto degli antenati e dei morti, il sacrificio, l'ospitalità. Si può dire pertanto, ancora con Louis Gernet, che la nozione di *philía* abbraccia tutte quelle usanze che, conservate dalla trasmissione orale, custodite dalla memoria collettiva e spesso cristallizzate nei racconti mitici, com-

L' AMICIZIA

pongono il patrimonio del pre-diritto arcaico. L'Antigone di Sofocle, nella tragedia che porta il suo nome, chiama una tale pratica *ágrapha nómima*, leggi non scritte. Di quella che può essere definita come l'antica *philia* tradizionale, Platone ci offre poi un esempio idealizzato e ideale nelle ultime battute del suo *Crizia* (120e-121a), dialogo incentrato sul mito di Atlantide. L'isola era governata da dieci re nel seguente modo:

Avevano pensieri ispirati alla verità e alla grandezza, si comportavano con misura e temperanza nei confronti dei diversi casi della vita e nei rapporti reciproci e, tranne la virtù, tenevano in scarsa considerazione tutto il resto, gestendo con facilità la gran massa d'oro e delle altre ricchezze che possedevano, senza lasciarsi inebriare dal lusso e senza perdere il controllo di sé, e non cadevano mai in fallo, ma con acuta lucidità vedevano che tutta questa ricchezza non faceva che accrescersi per via dell'amicizia e della comunanza assistite dalla virtù (*ek philías tês koinês met'aretês*).

Che poi le relazioni di *philia* tra i clan aristocratici, ispirate a munificenza, grandezza e concordia, entrassero in tensione con il nuovo ordinamento della città democratica (ad Atene, *in primis* e soprattutto) è cosa facilmente deducibile. L'«ideologia della città», come ebbero a chiamarla Diego Lanza e Mario Vegetti, la riconfigurazione democratica della vita associata, la sua macchina istituzionale e la sua nuova

GRECO

politica del prestigio, ma anche il suo modello economico fondato sul mondo delle professioni (le *téchnai*) e sull'espansione imperiale marittima, confliggevano strutturalmente con la primazia e la memoria culturale delle grandi famiglie – una tensione che sarebbe definitivamente venuta al pettine con la crisi del regime di Pericle, fautore per eccellenza del patto tra *pólis* e *ghéne* fino al passo fatale della guerra contro Sparta (431 a.C.). Fra i molti orizzonti di senso che dischiude, l'*Antigone* di Sofocle costituisce una testimonianza eccellente di tale inesausta tensione – e il problema ritornerà flagrante, come vedremo tra breve, nella *Repubblica* di Platone.

Ma riveniamo a Euripide. Prima con *Medea* (431 a.C.) e poi soprattutto con *Ippolito* (428 a.C.), subito a ridosso dello scoppio del conflitto contro Sparta, Euripide introduce, nel quadro sin qui delineato, un elemento dirompente. Attraverso l'amore scandaloso e innominabile della protagonista, Fedra, per il figlio Ippolito, Euripide gioca l'*éros*, il desiderio, contro la *phília*, cioè contro l'universo familiare aristocratico e le norme del suo comportamento. Il conflitto tra *éros* e *phília* è tanto più forte perché Fedra cerca invano di negare e nascondere la propria illecita attrazione per il giovane: *éros* vince, e vince per via negativa. Incapace di reprimere la passione, la regina decide di morire, impiccandosi, nel momento in cui, per un'infelice iniziativa della nutrice, Ippolito viene informato dell'attrazione irresistibile che la matrigna sente per

L'AMICIZIA

lui. E non è certo il potenziale incesto a fare problema: il problema posto da Euripide, con la tragedia di Fedra, è squisitamente politico e consiste nell'impossibilità di mediare tra l'*éros* come pulsione individuale e la *philia* che preserva la comunità familiare (il *ghénos*). Comunità familiare che, nel gioco del teatro ateniese, ovvero nel gioco del rispecchiamento tra il pubblico degli spettatori, in cui sta solennemente riunito l'intero corpo civico, e la vicenda rappresentata sulla scena, finisce inevitabilmente per diventare *avatar* e metafora della *pólis* tutta.

Éros apre cioè, dentro la *philia*, un dissidio interno, che il lessico politico della città democratica chiama *stásis*. L'*éros* di Fedra è il rappresentante traslato della *stásis*, del movimento di sovversione che affligge la città. E infatti, l'*éros* della regina diventa il motore del clamoroso tradimento finale: per non essere, lei, tacciata di disonore, una volta scopertasi la sua passione, Fedra inventa una menzogna distruttiva, accusando il figliastro di averle usato violenza, senza che possa offrirsi al giovane alcuna possibilità di replica, perché l'accusa è vergata sulla tavoletta cerata pendente dal polso del cadavere della regina (il silenzio del cadavere e della scrittura funzionano automaticamente come argomento probante). Trasparente è l'allusione alle pretestuose denunce pubbliche e montature processuali con cui alcune personalità politiche e le loro fazioni venivano variamente messe fuori gioco o liquidate. L'*Ippolito* di Euripide apre una voragine

GRECO

all'interno delle relazioni di affinità e comunanza tra gli uomini: come pensarle queste affinità? Come viverle? E come gestirle nel quadro di quell'invenzione recente e fragile che è la città democratica? Al v. 347 della tragedia, Fedra formula, come ha sottolineato Nadia Fusini, una domanda di straordinaria rilevanza all'interno dell'intera tradizione culturale greca: «Quando si dice “amare” (*erân*) che cosa si intende?» (→ Antologia, 11).

Si tratta di un interrogativo cui il solo Platone, come vedremo, cercherà di rispondere in profondità, articolando la propria risposta su due piani e due scenari diversi: sul piano politico, nella *Repubblica*, e sul piano intellettuale, nel *Simposio* e nel *Fedro*. Così come sarà Platone a ricevere e a elaborare la provocazione che viene dal primo coro dell'*Ippolito* (vv. 525-564), dove la voce collettiva e commentante delle donne di Trezene sancisce la potenza distruttiva dell'*éros*, proclamandone la tirannica, assoluta, dispotica sovranità sugli uomini: *Érota dé, tôn týrannon andrôn*, «Eros, tiranno degli uomini».

A confronto con l'*Ippolito*, rappresentato nel 428, il messaggio dell'*Antigone* sofoclea suona come una profezia. *Antigone* viene allestita nel 442 (o nel 441): dieci anni prima che si aprano le ostilità contro Sparta e venga in piena luce la grande crisi del regime democratico pericleo. Proprio il 442 è la data in cui cade l'ostracismo di Tucidide di Melesia, il capo dell'ala conservatrice (ed erede politico di Cimone) dell'ari-

L'AMICIZIA

stocrazia ateniese e rivale di Pericle. L'esilio decennale di Tucidide di Melesia è un sintomo inequivocabile della discordia interna all'élite della città, ovvero della divisione tra fazione radicale, rappresentata da Pericle, e fazione moderata: lo scontro sarà vinto da Pericle. Eppure, stando alla voce dell'*Antigone* di Sofocle – che di Pericle era amico personale e del sistema di Pericle rappresentava uno dei più insigni *insiders* – la supremazia del grande statista era fragile, colosso su piedi d'argilla che una fanciulla di sangue aristocratico avrebbe potuto far crollare con un puro atto di resistenza passiva e di disobbedienza civile.

La vicenda è notissima. Creonte, fratello di Giocasta e zio di Edipo, ha assunto il governo della città, dopo che l'antico doppio crimine di Edipo – parricidio e incesto – è venuto alla luce. Creonte ha emanato un editto: il divieto di seppellire Polinice, fratello di Antigone che ha assediato la città per il possesso del trono di Tebe, morendo nello scontro senza sopravvivere con l'altro fratello Eteocle. Creonte concede la sepoltura a Eteocle che ha difeso la *pólis*, ma non a Polinice che l'ha attaccata da nemico. Ma Antigone si ribella a questo editto e di notte seppellisce simbolicamente il fratello Polinice gettando un pugno di terra sul suo cadavere.

Si rivolta, Antigone, in nome della *philia* e dei suoi *ágrapha nómima*, delle sue «leggi non scritte». Per lei, *philia* designa solo ed esclusivamente il cerchio dei legami famigliari (rappresentato per eccellenza dal

GRECO

clan endogamico di Edipo) e lo è tanto più in quanto i suoi parenti sono morti. I rapporti di *philia* interni alla stirpe sopravvanzano, per Antigone, ogni altro tipo di vincolo, comprese le obbligazioni del cittadino nei confronti della *pólis* e delle sue leggi scritte, a qualsiasi titolo emanate e imposte (→ Antologia, 12). Per contro, Creonte, il reggitore della città, considera *philia* l'insieme delle relazioni politiche che tengono coeso il tessuto della *pólis*: non è *philos* chi non si adegua al volere della città e di colui che la governa; ed è pronto, Creonte, a rinnegare anche i membri della propria famiglia – come fa non solo con la nipote Antigone, ma anche con il suo stesso figlio Emone – qualora costoro non si adeguino alle norme della *pólis*.

Lo scontro fra Creonte e Antigone sarà vinto da Antigone: il suicidio della fanciulla nella grotta-prigione in cui è stata sepolta viva trascinerà nella morte anche Emone, già promesso sposo di Antigone, nonché la regina consorte di Creonte, Euridice. Antigone distrugge così la famiglia del reggitore, suo zio. Com'è evidente, Sofocle rappresenta la *stásis* dentro la città in modo completamente alternativo a quello di Euripide: Sofocle inscena il dissidio giocando non *éros* contro *philia*, bensì *philia* contro *philia*, ovvero un certo concetto di *philia*, tutto intra-famigliare (se non financo endogamico), contro un diverso concetto di *philia*, tutto politico. Non che *éros* non venga evocato all'orizzonte della vicenda; il terzo stasimo dell'*Antigone* (vv. 781-794) così recita:

L' AMICIZIA

Eros invincibile (*Éros, aníkate máchan*) ... nessun essere umano, creatura d' un giorno, ti può sfuggire, e folle è chi da te è posseduto. Tu muovi all'ingiustizia anche l'animo dei giusti. Tu hai sollevato questa discordia fra consanguinei.

Tali parole sono pronunciate dal coro a commento del furioso litigio che, immediatamente prima, sulla scena, ha visto contrapporsi il padre, Creonte, al figlio, Emone. Emone è corso dal padre per convincerlo ad annullare la terribile pena decretata a punire esemplarmente la ribelle Antigone. E il ragazzo, in questa sua azione, è mosso da *éros*, così come per *éros* egli si suiciderà sul cadavere dell'amata. Ma Sofocle non concede a *éros* lo *status* di motore principale della vicenda: la storia d'amore di Emone è relegata a un ruolo secondario e non esce dai confini della vicenda privata, mentre l'*éros* di Fedra, nell'*Ippolito*, scaturisce e si trasforma in atto pubblico e in micidiale mossa politica. Sofocle non problematizza *éros* bensì *philia*, iscrivendo nella parola il suo contrario, il dissidio. Semmai ci si potrebbe chiedere se non sia proprio Antigone a *erotizzare* la sua luttuosa e melancolica *philia* per i consanguinei, facendone così un'arma di conflitto politico.

Dal teatro al Platone politico: la nuova philia della Repubblica tra memoria del tragico e allucinazione comica

Platone «allievo», ovvero emulo e antagonista, del teatro: per comprendere la ridefinizione platonica dei

GRECO

legami di *philia* su cui la città ideale della *Repubblica*, la *kallipolis* (letteralmente, «la città bella»), dovrebbe e potrebbe fondarsi, è impossibile non riconoscere il debito di Platone con il teatro tragico e comico di V secolo. Perché Platone prende a pensare la sua *kallipolis* a partire da, e attraverso, la città messa in scena dai drammaturghi: una città, come abbiamo visto, costituzionalmente divisa, conflittuale, lacerata da forze insanabilmente contrastanti all'interno della sua *élite* aristocratica.

Non potendo, com'è evidente, affrontare, in questo spazio, la rappresentazione tragica e comica della città nel suo complesso, abbiamo portato a titolo d'esempio l'analisi politica che l'*Antigone* e l'*Ippolito* ci offrono della *pólis* in due momenti chiave della storia ateniese – gli anni Quaranta e il principio degli anni Venti del V secolo a.C. – e, specificamente, il lavoro di vera e propria dissezione anatomica che le due drammaturgie di Sofocle e di Euripide conducono sul corpo malato delle relazioni di *philia* e di *éros* intercorrenti tra i soggetti della travagliata comunità. È noto che Platone, nella *Repubblica*, affida il governo della *pólis* a un'*élite*, opportunamente e scrupolosamente formata e educata, cui è dato il nome di *phylakes* ovvero di «Custodi». Ma chi sono questi «Custodi»? Sono, di fatto, come i libri III-V del dialogo illustrano, una «comunità di fratelli» (*adelphòì*), *phíloi* per definizione, proprio in quanto fratelli.

Ma è soltanto risalendo all'*Oresteia* di Eschilo (458 a.C.) che è possibile intendere le ragioni profonde di

L' AMICIZIA

tale invenzione platonica. Nella saga atridica messa in scena da Eschilo nella trilogia dell'*Oresteia*, è proprio sui fratelli che ricade, infatti, la responsabilità e il destino fatale di inaugurare lo scenario della nuova *pólis* democratica. Nel secondo dramma della trilogia, le *Coefore*, Oreste, per volontà di Apollo e con la fondamentale complicità della sorella Elettra, vendica il padre Agamennone, ucciso da Clitemnestra, che di Agamennone era sposa e di Oreste ed Elettra è madre. Clitemnestra regna incontrastata sulla città di Argo, affiancata dal nuovo compagno Egisto: Oreste è esiliato, mentre Elettra vive in gramaglie presso il palazzo oppressa dalla tirannia materna. Ma Oreste è ora tornato in segreto e la vendetta non può che compiersi attraverso il matricidio. Nella lunga e articolata parte iniziale del dramma che vede protagonisti Oreste, Elettra e il coro, la *philía* dei due fratelli, uniti dal doppio legame dell'orfanezza paterna e del comune progetto di uccidere la madre è rappresentata con potentissima enfasi.

Nell'ultimo dramma della trilogia, le *Eumenidi*, Oreste viene liberato dalla persecuzione dei demoni materni, sorti dal sangue dell'uccisa, per volontà del tribunale cittadino ateniese presieduto da un'altra coppia di fratelli, Apollo e Atena, la dea che non conosce madre perché è nata esclusivamente dal padre. Sicché il matricidio di Oreste va incontro a un esito dichiaratamente politico, che consiste nel sottoporre a un organo istituzionale il giudizio in materia di reati

GRECO

di sangue. Per sancire il declino del (pre-)diritto di famiglia e inaugurare una nuova idea di diritto fondata sul consenso della comunità politica, Eschilo ricorre dunque a due coppie di fratelli, una umana e una divina: alla coppia umana di Oreste ed Elettra, fratelli di un clan afflitto da un'orribile catena di crimini intra-familiari, è demandato il compito di agire contro la propria stessa stirpe onde instaurare una rinnovata idea di *philia* sul principio della concordia collettiva.

Impossibile non notare, di contro, che, circa tre lustri dopo l'*Oresteia*, l'*Antigone* di Sofocle individua nello scontro tra gli eccessi della *philia* fraterna, incarnata da Antigone, e gli eccessi della *philia* politica, incarnata da Creonte, una minaccia fatale per la *pólis*. Non v'è dubbio che i legami di *philia* tra fratelli siano dunque consacrati dal teatro a rappresentare, per così dire, la temperatura del corpo politico collettivo. E proprio dalla *philia* tra fratelli Platone riparte a ripensare la città ideale. Ma i Custodi-fratelli della *kallípolis* platonica non appartengono più a una famiglia, a un *ghénos*, perché non hanno più e non devono più avere un padre e una madre, non hanno più e non devono più avere una memoria genealogica.

Nel libro III della *Repubblica* (414b-415d) Socrate afferma che ai futuri abitanti della *kallípolis* bisognerà raccontare la nobile menzogna (*ghennàion psèudos*) di una nascita comune da una madre comune, la terra (→ Antologia, 13). «Nati dalla terra» (*gheghenèis*), fratelli, *phíloi* e tutti uguali tra loro: così

L' AMICIZIA

dovranno pensarsi i «kallipolitani», proprio come gli Sparti delle storie antiche, cioè i guerrieri tebani che il mito narrava fossero sorti dalla terra armati di tutto punto, come germinati dai denti del drago gettati nel suolo da Cadmo. Si tratta di una nobile menzogna, perché non è vero che «i nati dalla terra» sono tutti uguali: alcuni di essi sono di natura più elevata e diventeranno i governanti-filosofi (gli *árchontes*), altri, di natura inferiore a costoro, saranno investiti della funzione di guerrieri e difensori del corpo politico – costoro, governanti-filosofi e guerrieri, faranno poi parte di quella classe allargata che viene chiamata «Custodi»; giungono, da ultimo, coloro che occupano il grado più basso della gerarchia, ovvero coloro cui verrà demandato il compito di produrre tutti i beni utili e di assolvere a tutte le funzioni di servizio necessarie alla vita collettiva, i cosiddetti produttori. I governanti sono infatti la razza d'oro (rappresentando la funzione del pensiero, il *loghistikón*, all'interno dell'anima, come si preciserà nel libro IV); i guerrieri la razza d'argento (rappresentano la funzione psichica del coraggio, il *thymoeidés*) e i produttori la razza in cui si mescolano bronzo e ferro (rappresentando la funzione psichica delle pulsioni). La nobile menzogna della nascita comune dalla comune madre-terra e dell'uguaglianza è, come ha mostrato Nicole Loraux in diversi suoi fondamentali studi, la chiara parodia di uno dei principali contrafforti dell'ideologia della città democratica, cioè il principio dell'autoctonia os-

GRECO

sia, in altri termini, lo *ius soli* (contrapposto allo *ius sanguinis* del *ghénos* familiare) sul quale si fondava il riconoscimento della cittadinanza e il godimento dei diritti politici e civili da essa derivanti. I veri uguali, i veri fratelli, i veri *phíloi* sono dunque i soli Custodi, e i più uguali tra gli uguali, i *phíloi* tra i *phíloi*, saranno, tra i Custodi, i governanti-filosofi.

Ma in che modo cancellare la memoria di famiglia e la memoria genealogica dal ricordo dei nuovi *phíloi*? Qui si pone il problema del femminile e del ruolo delle donne nonché, conseguentemente, il problema del controllo e della sorveglianza sulle nascite. Innanzitutto le donne dovranno essere integrate nella classe dei Custodi-*phíloi* – arduo dire se anche per le donne ci sarà la possibilità di diventare «filosofe», ma senz'altro esse potranno e, anzi, dovranno diventare «guerriere». La classe dei *phíloi*-fratelli sarà dunque composta anche da «sorelle», educate in tutto e per tutto al modo degli uomini. In secondo luogo, la riproduzione dovrà essere programmata dai governanti della città sulla base di un complesso e misterioso calcolo definito «numero nuziale» (illustrato nel libro VIII, 546b-d), il cui segreto è gelosamente custodito dalla classe dei filosofi (e forse soltanto da alcuni tra questi). Abolito il matrimonio tradizionale che non sarà più dunque il luogo legittimo della generazione e identificate piuttosto le nozze con i periodi di accoppiamento per sorteggio stabiliti dai governanti, eliminata altrettanto e rigorosamente ogni iniziativa

L'AMICIZIA

individuale dalla sfera della riproduzione, come fare con i nuovi nati? Dovranno essere sottratti alle madri, appena possibile, e portati in un luogo appartato dove verranno svezzati sotto il controllo di bambinaie e nutrici speciali per essere poi destinati al complesso processo di educazione iniziatica guidata dai filosofi:

Una volta presi in consegna i figli dei migliori, [i magistrati preposti a questo scopo], ritengo, li porteranno in un asilo presso certe nutrici speciali che abitano isolate in un quartiere della città. I figli dei peggiori, invece, o se uno dei migliori dovesse nascere con malformazioni, li nasconderanno in un luogo segreto e invisibile.

(V 460c)

Da questo passo si evince chiaramente, per altro, che non tutti i nati sono uguali tra loro (esattamente come i loro genitori): ci saranno bambini selezionati a favore (i figli dei migliori) e bambini selezionati contro (i figli dei peggiori), il cui destino è quello di essere chiusi in un luogo inaccessibile e sconosciuto da cui, forse, non usciranno mai più. L'obiettivo è quello non solo di selezionare eugeneticamente i veri *philoí*, ma altresì di cancellare completamente la famiglia storica, il *ghénos*.

Perché, come insegna il mito messo in scena dal teatro e così la storia delle tirannidi e delle città, la famiglia è il nemico (→ *echthrós*) più pericoloso per una comunità che voglia essere veramente ideale: la

GRECO

famiglia è il luogo dove si nutrono ambizione, senso del prestigio, fame di onori e terribili pulsioni distruttrici – si pensi a Fedra e ad Antigone.

Resta un ultimo punto che, del resto, è facilmente deducibile da quanto sinora è stato illustrato: sulla base del detto proverbiale *koinà tà philōn* (449c), ovvero il principio per cui «le cose degli amici sono comuni», tutti i figli e tutte le donne (dei migliori) sono da considerarsi comuni. E quando Glaucone chiede un po' sconcertato a Socrate in che modo padri, madri e figli potranno mai riconoscersi tra loro, egli risponde che non dovranno riconoscersi in nessun modo, e che si chiameranno tra di loro padre e madre, e figlio e figlia, e fratello e sorella, a seconda delle classi di età e dei periodi in cui sono avvenuti gli accoppiamenti (461d-e) e verrà ammesso per legge, laddove il numero nuziale e il conseguente sorteggio lo impongano, l'incesto tra fratelli e sorelle (461e) – per salvaguardare le possibilità di congiungimento tra giovani.

Non si chieda il lettore se Platone «credesse» o no a questa eterotopia della *philia*: semplicemente la prenda come tale in quanto riflessione insieme eccentrica e traumatizzante sulla problematicità dei rapporti di *philia* all'interno della comunità umana. Se poi si vuole dare una cornice a tale eterotopia si dovrà evocare necessariamente il teatro comico di Aristofane, in particolare le drammaturgie aristofanee incentrate sui progetti di rifondazione politica, come gli *Uccelli*, la *Lisitrata* e *Le donne all'assemblea*.

L' AMICIZIA

Negli *Uccelli* il protagonista Pisetero, deluso e frustrato dai falsi beni e dai falsi valori dalla città, vuole farsi, nell'aria, una città tutta per sé, finendo per ricevere dalle mani di Zeus in persona la Sovranità, *Basilèia*, e così assurgendo al ruolo di *alter ego* del dio supremo. Nella *Lisitrata* e nelle *Donne all'assemblea*, due donne, rispettivamente Lisistrata e Prassagora, si impossessano della città e impongono agli uomini il loro regime per far cessare la guerra contro Sparta (*Lisistrata*) e riformare di sana pianta il governo della *pólis* (*Donne all'assemblea*).

Soprattutto *Le donne all'assemblea*, con il loro progetto di comunanza dei beni, dei figli e degli uomini, rivelano molte similarità con la *Repubblica* platonica, tanto che Thesleff, sulla base di un prezioso confronto testuale, ha potuto supporre che *Le donne all'assemblea* siano la parodia di una protoversione della *Repubblica*. Piuttosto sembra verisimile il contrario, che, cioè, Platone affondi lo sguardo nella scrittura drammaturgica di Aristofane per ritrovarvi una prospettiva e un'energia: la possibilità di una proiezione allucinatoria che superi l'orizzonte storico, la forza di un movimento di reazione alla crisi della *pólis* reale e ai suoi paralizzanti tabù o ai suoi strutturali cortocircuiti.

Sulla scena platonica della nuova *philia* politica non c'è spazio per l'*éros*. Memore della lezione tragica dell'*Ippolito* e dell'*Antigone*, Platone confina l'evocazione dell'*éros* tra il libro VIII e il libro IX della *Re-*

GRECO

pubblica, là dove viene narrato il romanzo nero del tiranno che della *pólis* ideale è il nemico assoluto, in quanto incarnazione del democratico assoluto. *Éros týrannos* si incarna così nella figura del *týrannos-Éros*, ovvero il tiranno in preda all'*éros*, rotto al desiderio in tutte le sue possibili e più allucinate forme. Democratico per definizione, e dunque figlio del Popolo (*Dêmos*), il tiranno, totalmente incapace di *philia*, è rappresentato al culmine della sua bestiale abiezione nel momento in cui, in balia del sonno, ogni freno in lui viene meno, ed *éros* è libero di instaurare, tra incubi mostruosi, il proprio potere sulla sua anima: così il tiranno desidererà l'incesto con la madre – evidente memoria di Edipo e della saga edipica sofoclea – desidererà altresì di accoppiarsi con gli dèi o con ogni sorta di animali e di macchiarsi del sangue di chiunque. Quando la trasformazione del tiranno in bestia sarà completa, allora egli passerà a compiere questi delitti da sveglia, alla luce del sole. Non vi è dubbio che il tiranno dipinto come nemico della *philia* e incarnazione dell'*éros* è evidentemente e per eccellenza figura tragica:

E allora – dissi [*parla Socrate*] – i poeti tragici, saggi come sono, vorranno perdonare noi, e quelli che in materia di politica la pensano come noi, se non li accoglieremo nella nostra città, in quanto elogiatori della tirannide.

(VIII 568b)

Dall' antropologia della philía alla philo-sophía della philía: lo scenario intellettuale tra Simposio, Liside e Fedro

Se, sulla scena politica della *Repubblica*, *philía* ed *éros* vengono rigorosamente discriminati da Platone e anzi messi in gioco come istanze nemiche, sulla scena della pura creazione intellettuale, che si identifica con il Bello e la Bellezza, essi vengono invece ri-congiunti strutturalmente: così avviene nel *Simposio* e nel *Fedro*. Tutt'al contrario di quanto accade nella *Repubblica*, *éros* è riconosciuto essere, all'interno di questi due dialoghi, l'energia fondamentale che muove, nutre e sostiene necessariamente e stabilmente il pensiero del *philósophos*. Il gioco linguistico orchestrato da Platone è insieme semplice e complesso. La parola *philosophía* (la cui prima attestazione risale al trattato ippocratico *Antica Medicina*, 20), che nell'uso comune di V secolo significa semplicemente «sapere generale» – così come l'aggettivo *philósophos* significa «sapiente, colui che sa, colui che pratica il sapere» –, è scomposta da Platone nel prefisso *philo-* e nel sostantivo *sophía* («sapienza, sapere»). Ma dove però la forma prefissale *philo-*, da considerarsi normalmente asemantica o indicante pertinenza/appartenenza a un determinata attività (*philósophos*: «che ha consuetudine con il sapere, che esercita il sapere»), se per un verso è da ricondursi senza dubbio a *philía* sul piano del puro significante ovvero della pura lettera, è per contro da Platone ricondotta, sul piano semantico, alla

GRECO

sfera dell'*éros*, del «desiderio». Sicché *philo-sophía* non è «amore del sapere» nel senso di una familiarità o di un usuale orientamento o predisposizione per il sapere, ma, tutt'al contrario, nel senso di *desiderio*.

E il desiderio è, come Socrate e Diotima più volte sottolineano nel *Simposio*, *mancanza*. Mentre il concetto tradizionale di *phília* indica una relazione fatta di scambi di cose e valori, e designa dunque un «pieno» riscontrabile e positivo, il desiderio è invece un *intervallo*, è un «negativo», un «non»: un «non» da comprendersi non tanto in senso privativo, ma piuttosto come energia a tendere verso ciò che non si è. Sicché, nel *Simposio* e nel *Fedro* *phília* è completamente riassorbita nell'*éros*.

La finzione drammatica del *Simposio* è nota: uno sceltissimo gruppo di *phíloi* – Socrate, il colto Fedro amante della poesia e della scrittura, il poeta comico Aristofane, il retore Pausania, il medico Erissimaco, il celeberrimo Alciabide, politico e stratega, che compare a sorpresa a serata inoltrata – viene invitato dal poeta tragico Agatone per celebrare privatamente, nella sua dimora, la vittoria appena ottenuta all'agone teatrale svoltosi durante le feste Lenee del 416. La data è molto significativa per contrasto con la cornice del dialogo, perché evoca una delle pagine più violente e controverse della storia dell'Atene democratica e imperialista: nel 416, per un verso, Atene organizza la terribile spedizione punitiva contro l'isola di Melo, dando prova di un dispotismo cru-

L'AMICIZIA

dele, e per l'altro accoglie la richiesta di intervento militare in Sicilia in aiuto dell'alleata Segesta, la cui guida verrà affidata, appunto, ad Alcibiade, e il cui esito si intreccerà rovinosamente, per lo stesso Alcibiade, allo scandalo delle Erme, conducendolo al tradimento e all'autoesilio.

Dopo la cena, gli amici decidono di proseguire la serata con un simposio dove non si beva troppo e si approfitti piuttosto della bevuta comune come occasione per pronunciare a turno, seguendo l'ordine della bevuta, un elogio del dio Eros. La proposta del tema è di Fedro, che sarà il primo a parlare e tracciare di fatto il perimetro fondamentale nel quale si muovono poi, pur nelle loro grandi differenze, tutti i discorsi successivi degli altri ospiti: la raffigurazione di *éros* come dio ed energia psichica e naturale, e la definizione della relazione di desiderio che lega l'amante, l'*erastés*, al suo più giovane amato, l'*erómenos*, rispettivamente il soggetto (l'amante) e l'oggetto (l'amato) del rapporto.

Il fronte che, insieme, unisce e separa *phília* a/da *éros* è rappresentato nei due discorsi del retore Pausania, che è amante di Agatone, e del medico Erissimaco: Pausania ed Erissimaco tratteggiano infatti un modello di relazione intercorrente tra l'*erastés* e l'*erómenos* che si identifica con il contratto (così Pausania) e con lo scambio-permutazione che produce armonia (*harmonía*), concordia e consenso (*homónoia*, *homologhía*; così Erissimaco). Il contratto di Pausania

GRECO

consiste nel fatto che l'amante, più anziano e maturo, cede virtù (*areté*), sapienza (*sophía*), e educazione (*pàideusis*) all'amato, più giovane e bisognoso di tali beni, e costui se ne riempie acquistandoli, concedendo poi evidentemente il fiore della propria giovinezza in ritorno dei benefici ricevuti (184e). Lo scambio di Erissimaco è, d'altra parte, reso possibile perché *éros* è l'energia che equilibra tutte le altre energie (chiamate dal medico al neutro plurale: *erotiká*, 186c) in gioco nel corpo, come nella natura, come nella vita sociale e comunitaria e nel rapporto tra uomini e dèi, trasformando le une nelle altre, distribuendole dove c'è discontinuità tra vuoti e pieni, e così producendo una generale *phília* (188d). Ora, l'idea di *éros* come contratto e come scambio è perfettamente iscrivibile nella visione tradizionale e comune della *phília* fondata sull'acquisizione e sulla circolazione di beni e favori, cioè sull'*avere* e sulla distribuzione degli *averi*. Siamo dunque ancora sul piano di un'antropologia della *phília*.

Così accade anche nell'altro grande dialogo platonico incentrato sul desiderio, il *Fedro*. Sulla scena del *Fedro*, nella sua prima parte (230e-234c), si tratta di leggere, analizzare e quindi rispondere con un contro-discorso a un discorso di Lisia costruito su un flagrante paradosso: è necessario che il giovane ragazzo elargisca i suoi favori non a chi è innamorato di lui, ma a chi di lui non è per nulla innamorato, cioè a colui che gli si presenti non come *erastés*, ma come

L'AMICIZIA

philos. Tale paradosso, in realtà, presto si comprende: il discorso di Lisia è stato scritto per un uomo (forse Lisia stesso?) che intende astutamente persuadere un fanciullo a concederglisi, pretendendo di non essere innamorato di lui, in quanto chi non è innamorato, ma semplicemente *philos*, amico, è l'amante ideale perché libero dal pungolo della passione e quindi generoso, costante, liberale, fidato, fedele, discreto, sincero, mentre l'innamorato è esattamente il contrario di tutte queste qualità... Nel discorso di Lisia, letto ad alta voce da un Fedro esultante – e invero un po' malizioso – a un Socrate che lo ascolta attentamente preparandosi alla risposta, *éros* e *philia* sono, quasi ogni riga, giocati l'uno contro l'altro come opposti nel quadro di una *philia* concepita come vantaggio, come guadagno, come utile, e finanche apertamente come calcolo e convenienza. Socrate ribatterà quindi con un secondo discorso smascherando l'astuzia su cui è costruito quello di Lisia, per intraprendere poi la via di quel magnifico terzo discorso sull'*éros* come reminiscenza della Bellezza risplendente al di là del cielo.

Ma riveniamo al *Simposio*. Con i discorsi di Fedro, di Aristofane, di Socrate e di Alcibiade usciamo dall'antropologia della *philia* per entrare in quella della *philo-sophia* della *philia*, dove la *philia* si articola necessariamente sull'*éros*. Perché, nella prospettiva platonica, l'antropologia della *philia* non conduce a nulla se non a una stanca ripetizione dell'esperienza

GRECO

comune: è quello che ci mostra in modo flagrante il *Liside*, dialogo aporetico incentrato proprio sulla definizione di *philia*.

Dopo avere a lungo dibattuto sul concetto di *philia* facendo ricorso a temi e schemi argomentativi abusati nella comune pratica discorsiva della città (l'amico è l'amante ovvero è il simile, ovvero il dissimile o ancora l'affine ecc.), Socrate abbandona la ricerca e denuncia la sua incapacità a trovare, su questi presupposti, un'esatta formulazione di *philia*. È infatti necessario scartare completamente dall'esperienza e dalla prassi come dalla loro codificazione retorica (e sofistica) per riflettere, piuttosto, su un altro piano. Ecco che allora, nel *Simposio*, *philia* diventa *éros*, il quale, a sua volta, diventa, da passione del corpo e desiderio erotico, *mancanza*: una mancanza che non ha più nulla a che fare con la sfera dell'avere, ma piuttosto ed esclusivamente dell'essere, in quanto l'*éros* non è un oggetto, ma un *movimento*, il movimento della conoscenza e della ricerca di ciò che non si sa e non si è. Nel discorso di Socrate – Socrate non parla però in prima persona e riferisce invece il dialogo avuto con la misteriosa iniziata nelle «cose d'amore» Diotima (una sacerdotessa? una *medicine woman*? una taumaturga? una veggente?) – *éros* è un «né... né», ovvero una negazione congiuntiva al modo di «è e non è»: *éros* non è né bello né brutto, né ricco né povero, né vecchio né giovane, né buono né cattivo, né sapiente né ignorante, né mortale né immortale, perché è

L' AMICIZIA

«intermedio» (*metaxý*), ovvero «fra e insieme» a tutte queste cose (201e ss.) e quando si trova a essere una di esse manca sempre dell'altra e viceversa, sicché, appunto, *éros* è e non è al contempo (→ Antologia, 14).

Perciò *éros* è quella scala che di gradino in gradino (*hóspēr epanabasmòis chrómenon*, 211c), cioè di intervallo in intervallo, di intermedio in intermedio, di *metaxý* in *metaxý*, ci conduce all'accecante e improvvisa visione del «grande mare del bello» (*tò poly pélagos tou kaloû*, 210 d), visione iniziatica che ci rende gravidi nell'anima (*enkýmones*, 208e) e desiderosi di partorire (*tíktein*, 212a) grandi pensieri e discorsi di verità. Questi «parti» dell'anima sono i veri figli (impossibile non ritornare con la memoria allo scenario delle famiglie tragiche, per un verso, e, per l'altro della famiglia collettiva della *Repubblica*), sono la vera prole che le coppie di amanti e amati generano tra di loro e allevano con la più grande cura (209c). Il pensiero e la parola sono figli dell'essere, non dell'avere, e si tratta di figli immortali: gli autentici amanti amano l'immortalità (*toû gâr athanátou eròsin*, 208e). *Éros* è dunque «eros intellettuale», desiderio d'essere che si esprime nella parola e nella scrittura. Quest'unica specie di amanti legati tra di loro dall'*éros* intellettuale è quella dei soli veri *phíloi*:

Uomini di questo tipo hanno tra di loro una comunanza (*koinonían*) molto più grande e hanno altresì un'amicizia (*phílian*) molto più salda di quella comportata dalla comu-

GRECO

nanza dei figli, perché essi hanno tra loro in comune figli davvero belli e immortali.

(209c)

Non ci può essere vera *philia* se non c'è «eros intellettuale», ovvero tensione all'essere-del-pensiero che è proprio perché, in quanto ideale, *non c'è*.

Philia ed éros tra sofferenza, morte e immortalità: ritorno all'epica attraverso il mito e il tragico

Nel discorso di Aristofane (*Simposio* 189e-193d) echeggia una simile articolazione teorica che ruota tutta intorno alla mancanza. Aristofane racconta un mito antropogonico dagli accenti insieme comici e tragici, il celeberrimo mito degli uomini rotondi: eravamo, quando la nostra specie fu creata, un intero fatto di due metà e in due metà siamo stati tagliati per un peccato di *hýbris*, di arroganza contro gli dèi. Sicché oggi ce ne andiamo in giro come tessere dimezzate o come figure scolpite a bassorilievo su una stele. Quel taglio, quella ferita archetipica, quella mutilazione che ci ha tolto l'altra metà di noi stessi (sia pure un'altra metà maschile o un'altra metà femminile) è ciò che noi chiamiamo *éros* e che ci spinge, nella più totale involontarietà, a cercare l'altro o l'altra per nostalgia dell'antica completezza. All'origine di *éros* ci sono dunque il trauma primario e l'esperienza della perdita. Per questo *éros* è essenzialmente un ricordo, una reminiscenza. E al contempo è una forma tragicomica

L' AMICIZIA

di melancolia e di lutto. Il taglio archetipico, infatti, ci ha fatto conoscere la realtà della nostra mortalità, proprio come se si trattasse di una *nascita*: quando fummo divisi e la cicatrice fu medicata da Apollo, ci aggiravamo smarriti alla ricerca della nostra metà e nel caso l'avessimo trovata ci allacciavamo a lei senza più bere, né mangiare, né curarci di alcunché d'altro, lasciandoci così morire d'inedia. È in questo modo, attraverso *éros*, che conoscemmo la morte e imparammo a morire. In fondo all'*éros*, oltre e più in fondo della nostalgia stessa, ci sono il dolore e la morte. E se mai c'è anche del godimento, non si tratta – sottolinea Aristofane (192c) – del sesso, no: l'attuale posizione del nostro sesso, il davanti, è dovuta alla ferita, in quanto, prima del taglio, innanzitutto generavamo nella terra e poi non avevamo un davanti e un dietro perché eravamo rotondi. Il sesso, che dopo il taglio era rimasto sul nostro lato esterno, cioè posteriore, fu in seguito spostato sul lato interno, ovvero proprio sulla ferita, in parte per ricordarci la nostra punizione, in parte per darci l'illusione, durante il coito, di poter tornare a essere un unico intero e quindi di procreare evitando di estinguerci. Il vero godimento e la vera ragione per cui gli amanti stanno insieme senza saperne veramente il perché è l'utopia, il miraggio di essere fusi come due metalli in un'unica lega e restare così per sempre fusi insieme anche nell'aldilà.

Sete di intrezza e di immortalità. Come si vede, elementi fondamentali del discorso di Socrate-Diotima

GRECO

echeggiano qui nel discorso di Aristofane: la mancanza, la sublimazione del sesso, il desiderio di immortalità che è per eccellenza desiderio d'essere. Non c'è tuttavia l'orizzonte della compensazione intellettuale ovvero la metafora del «parto dell'anima», che è poi la meta ultima della *philo-sophía* e dell'*éros* filosofico. Ciò accade perché l'uomo del mito, così come l'uomo della tragedia e della commedia, diciamo pure l'*eroe*, non si dà alla speculazione, non genera nel e con il pensiero, ma semplicemente soffre la propria vita, vive la propria azione e (tranne che nella commedia) muore. Eccoci allora al discorso di Fedro, con il quale ritorniamo all'epica e alla sua più celebre coppia di *philoí*, Achille e Patroclo. Ah! – esclama Fedro – se si potesse escogitare uno stratagemma per cui gli eserciti e le città fossero esclusivamente costituiti da *erastài*, da amanti, e dai loro amati, *paidiká*, si sarebbe trovata la miglior forma di convivenza (178e), perché gli amanti e i loro amati, per una forma di nobile pudore reciproco, mai e poi mai vorrebbero compiere azioni turpi gli uni agli occhi degli altri. Nemmeno i legami di famiglia (ancora echi che risuonano nella *Repubblica*) potrebbero con sicurezza trattenere gli uomini dalle male azioni come invece fa il legame d'amore tra amanti e amati.

L'*éros* riassorbe in sé dunque tutte le altre possibili forme di *philia*: *philia* tra parenti, *philia* tra guerrieri, *philia* tra cittadini. Ma con che metro si può mai misurare la forza, la potenza di questo *éros*? Con la disponibilità a morire. E morire, come vedremo, si-

L'AMICIZIA

gnifica *diventare l'altro, trasformarsi*, ottenendone il più grande onore, quando non l'immortalità. *Philia* ed *éros* implicano allora, per eccellenza, il morire per/ al posto dell'altro (*hyperapothanèin*, 180a) o il seguire l'altro nella morte (*epapothanèin*, 180a). Di queste due possibilità, Fedro offre tre esempi di coppie d'amanti, attingendoli dal mito tragico e dal mito epico: Alcesti e Admeto, Orfeo ed Euridice, Patroclo e Achille. Alcesti da vera *erastés*, amante, ha voluto morire al posto del proprio amato (*erómenos*) Admeto; Achille invece ha voluto seguire nella morte Patroclo. Il caso di Orfeo ed Euridice è citato come esempio di fallimento: perché quello di Orfeo è stato un tentativo di sfuggire alla morte, non di assumerla su di sé affrontandola, e per questo Orfeo è stato smembrato ed Euridice richiusa nell'Ade. Aggiunge, Fedro, che gli dèi, disprezzando la viltà di Orfeo, lo hanno ingannato inviandogli non la sua sposa, ma il suo fantasma (*phásma*) che si è poi dissolto (179d). Alcesti, al contrario, che ha affrontato la morte, ha ottenuto l'onore di poter ritornare tra i vivi (→ Antologia, 16).

Non c'è qui spazio per discutere dell'accostamento di Orfeo ad Alcesti che, inevitabilmente, comporta la memoria dell'*Alcesti* di Euripide, quella tragedia a lieto fine (che presenta alcuni tratti che sembrano richiamare il dramma satiresco), in cui pure tanto di *philia* e di *éros* si parla e in cui proprio la *philia* tra parenti è, come in Platone, interamente svalutata, e dove, infine, il vile Admeto in scena a più riprese si

GRECO

rispecchia in Orfeo. Limitiamoci a osservare che, nella strategia di Platone, l'*éros* di Orfeo è evocato nel *Simposio* in quanto *éros* del e per il fantasma, prefigurando così il sofferto e doloroso «malamore» di Alcibiade per Socrate, la cui storia ci verrà narrata nel finale del dialogo – Alcibiade per il quale Socrate è sì *philos* e oggetto di desiderio se non addirittura di attonita adorazione, ma dal quale Socrate è altresì odiato al punto di fantasticarne la morte (216c) e respinto come un *èidolon*, un demone, un mostro persecutorio (Sileno, 215b, Satiro, 215c, Sirena, 216a), perché gli ricorda con vergogna le sue irredimibili mancanze di uomo pubblico e privato.

In questo senso, la presenza di Alcibiade sulla scena del *Simposio* rinnova gli esempi di *philia* e di *éros* distruttivi del grande teatro tragico – e forse, *in primis*, del desiderio-odio di Fedra. Ma perché il vero *éros-philia* deve necessariamente comportare la prova della morte? Perché la *philo-sophía* platonica dell'*éros-philia* allunga profonde radici nella dimensione infera: lo dice la celeberrima analogia mitica dell'anima come carro alato tratteggiata da Socrate nel *Fedro*. L'*éros* che noi proviamo qui, sulla terra, durante una delle molte vite che dovremo vivere prima di liberarci dal ciclo della metempsicosi, non è altro se non la rimembranza e la nostalgia della visione che la nostra anima contemplò quando si trovava negli inferi celesti dell'iperuranio. E là, a quegli inferi celesti, l'*éros* sempre tende a riportarci sulle ali dell'anima.

L'AMICIZIA

La morte è dunque un passaggio e una trasformazione necessaria, non un annichilimento. Anche la scala verso il Bello di cui Diotima affabula con Socrate nel *Simposio* ci conduce in un aldilà dove partoriamo il pensiero. Sicché l'energia stessa della creazione intellettuale dipende dalla disponibilità dell'uomo a lasciare il corpo e la vita per mete ulteriori. Da questa disponibilità dipende anche la nostra unica possibilità di immortalità. Perché l'immortalità umana non è l'assenza della morte ovvero la continuità infinita della vita, ma la relazione creativa con la morte. Questa luce infera viene proiettata da Platone sulla coppia eroica e guerriera di *philoí* più celebre dell'epica greca, Patroclo e Achille. Enfaticamente erotizzata, forse sulle orme dei *Mirmidoni* di Eschilo, ma nonostante Omero in cui di erotizzazione non c'è traccia, la coppia Patroclo-Achille rappresenta per Fedro il vertice eccelso dell'*éros-philia* mai registrato dalla memoria mitica ed epica. Non solo e non tanto perché sono maschi e guerrieri, ma per il modo in cui, attraverso la morte, si sono testimoniati reciprocamente amicizia e amore. Patroclo è morto, ucciso da Ettore, sostituendosi sul campo di battaglia ad Achille, vestito delle sue armi. E Achille, pur sapendo che, una volta ucciso Ettore, lui stesso sarebbe presto morto, come il destino aveva da sempre decretato, non esita a vendicare l'amico, seguendolo nella morte (179e). Che cos'ha di eccelso questo esempio? Il fatto che Patroclo, più maturo, era l'amante, l'*erastés*, di Achille, mentre

GRECO

Achille, il più giovane dell'esercito greco e il più bello, ne era l'amato, l'*erómenos*: seguendo nella morte Patroclo, Achille si è comportato da *erastés* (180a-b) trasformandosi da amato in amante, trasformandosi nell'altro, passando da oggetto a soggetto dell'*éros*. Il vero *éros* è un'energia trasformatrice che ci conduce dall'*avere* un corpo all'*essere* un'anima. Gli dèi ricompensarono Achille con l'immortalità accogliendolo nelle Isole dei Beati (180b). L'ultima parola a Diotima:

Ma tu credi che Alceste sarebbe morta per Admeto e Achille avrebbe seguito nella morte Patroclo [...] se non avessero pensato che sarebbe rimasto di loro quel ricordo immortale che ancora noi conserviamo di loro? [...] Tutti gli uomini, a maggior ragione se sono migliori, si adoperano in ogni modo in vista di un'eccellenza degna dell'immortalità e di una tale magnifica gloria: perché sono innamorati dell'immortalità.

(208d-e)

La philía dell'«animale politico» e la philautía del filosofo: Aristotele e il ritorno all'antropologia della philía

Per comprendere la posizione di Aristotele in merito alla *philía* e il suo enorme successo nel pensiero (soprattutto) liberale della modernità, è impossibile non intenderla come risposta alla concezione platonica dell'*éros-philía* intellettuale, per un verso, e, per l'altro, alla dissoluzione dei legami di *philía* tipici della famiglia tradizionale sancita da Platone nel-

L'AMICIZIA

la *Repubblica*. Non possiamo certamente affrontare in questo spazio il problema della critica aristotelica all'etica e alla politica platoniche che passa necessariamente per la decostruzione della cosiddetta «idea del bene». Tuttavia, in termini generali, basti dire che nella visione di Aristotele la filosofia etica e la filosofia politica non debbono negare i fenomeni, non debbono cioè negare l'esistente e l'esperienza antropologica comune – come avviene invece sistematicamente nel pensiero platonico – ma piuttosto *ordinarli linguisticamente* ai fini della loro corretta comprensione e del loro corretto uso.

L'abbattimento della famiglia tradizionale e la decostruzione delle sue usuali relazioni di *philia* è dunque, per Aristotele, un errore filosofico (il libro II della *Politica* è dedicato alla recensione di questo e di altri «errori» platonici). L'Aristotele etico-politico è infatti un grande codificatore retorico e ideologico dell'umana pratica, che il filosofo intende come *ordine naturale*. Certamente questa codificazione è finalizzata a orientare il comportamento in direzione della felicità individuale e collettiva – che è lo scopo ultimo dell'etica di Aristotele ed è da intendersi come «la buona vita» ovvero «la vita coronata dalla soddisfazione» (*Etica nicomachea* I 8, in part. 1098b 20-22) – correggendo le cattive tendenze e indicando modelli buoni e vantaggiosi da perseguire: a questo soltanto si limita e si arresta, appunto, l'intervento del filosofo.

GRECO

Ora, nella riflessione di Aristotele, il modello etico-politico indicato come misura aurea (*Etica nicomachea* III, 6; IX, 5) è quello costituito dall'uomo *spoudaios*: lo *spoudaios* è quell'«uomo serio e probò» che sia anche capace di assolvere in modo eccellente ai suoi compiti e al suo ruolo di cittadino, che goda altresì di una certa dignità e *status* sociali (e un conseguente patrimonio) e che infine sappia dare prova di efficace intelligenza pratica. Costui è anche, per lo meno nella città governata dalla migliore costituzione (*Politica* 1276b 16 ss.; 1288a 32 ss.), l'incarnazione ideale di quel celeberrimo principio per cui l'uomo è «animale per natura politico» (*Etica nicomachea* 1097b 11; *Politica* 1253a 2-3), ovvero il fatto che l'uomo ha dentro di sé una naturale predisposizione o inclinazione a vivere in comunità con gli altri uomini (l'esatto contrario dell'*homo homini lupus* strisciante in tutta l'analisi politica di Platone, raccolto poi, tra gli altri, da Hobbes). A costui, allo *spoudaios*, appartiene altresì, per eccellenza, quella virtù che si chiama *philia*. Virtù che non è per nulla idealizzata da Aristotele, ma che riproduce (con immaginabile orrore di Platone!), il *common credo* dell'Ateniese medio di IV secolo. *Philia* – dice Aristotele nell'*Etica eudemia* (VII 10) – è una «transazione da mano a mano» di beni, favori e servizi in vista di un vantaggio comune tra uguali. Ed è proprio tale idea di *philia*, in tutto utilitaristica, a tenere insieme le città (*éoike [...] tàs póleis synéchein hē philía, Etica nicomachea* 1155a 22-23): questa è la *philia* politica.

L'AMICIZIA

In altri termini ancora, la *philia* politica è un «contratto» (*homologhía*, *Etica nicomachea* 1161b 15). Persino l'amicizia fondata sulla sola virtù, ovvero l'amicizia «dei buoni», quella che si regge sulla bontà pura, è e deve essere *utile* (*ophélimos*, *Etica nicomachea* 1156b 14). Tuttavia, nessuna forma di *philia* può esistere che non provenga dalla *philia* dell'uomo per se stesso, ovvero dalla *philautía*. L'uomo probo, lo *spoudàios* e il «buono», prima di essere *phílos* degli altri, è, e deve essere, *phílos* di se stesso (*Etica nicomachea*, IX 4; IX 8), perché soltanto chi è amico di se stesso può essere amico del prossimo, e ciò accade in quanto l'anima di costui è ben temperata tra la sua parte razionale e la sua parte irrazionale. Soprattutto, essere amico di se stesso significa essere amico di quella componente di sé con la quale egli pensa (*toû dianoetikoû*, *Etica nicomachea* 1166a 16-17; → *Antologia*, 17). E un uomo tale non può che amare particolarmente lo stare in propria compagnia ovvero in compagnia del proprio intelletto.

La figura dell'«amico di se stesso» preannuncia l'immagine di quel personaggio che, secondo Aristotele, incarna la perfetta felicità e il perfetto piacere, cioè il compimento stesso e il fine più alto dell'etica: il filosofo. L'esercizio e il godimento dell'attività intellettuale, infatti, donano il massimo piacere e la più alta forma di felicità. Sicché il filosofo è anche il perfetto «amico di se stesso» che, coltivando la parte più divina in lui, sa rendersi, per quanto è possibi-

GRECO

le, immortale (*athanatizein*, *Etica nicomachea* 1177b 33). Impossibile non sentire qui l'eco di quell'*éros* intellettuale che, nel *Simposio* di Platone, lega i veri amici-amanti e partorisce quel figlio immortale che è il pensiero. Sembra... in realtà l'*éros* della *philo-sophía* platonica è qui ridotto a una solitaria *philautía*: a un sereno, placido, tranquillo amore di sé con cui si chiude, se così possiamo dire, la storia della *philía* ai tempi della città greca antica.

LA VOCE DEGLI ANTICHI

Antologia



**1. GLI HETÀIROI: IL TRASPORTO DI SARPEDONE
FERITO E LA PREGHIERA A ETTORE**

Iliade V 660-667; 680-687

Iliade, canto quinto. Siamo in uno dei momenti più violenti della battaglia, eroi che uccidono o feriscono eroi. Tlepolemo, guerriero acheo, ferisce Sarpedone a una coscia. Il colpo non è mortale, ma è tale da abbattere il re dei Lici. Subito i compagni lo soccorrono, lo trasportano fuori dalla mischia e nella fretta dimenticano di togliergli la pesante lancia infitta nella coscia. Sarpedone, ripresi i sensi, vede con sollievo che Ettore si è lanciato alla riscossa. È il suo alleato, hetàiros per definizione, e a lui si rivolge con toni patetici, invocando protezione e difesa.

Con la lunga lancia Tlepolemo lo colpì alla coscia sinistra, avida penetrò fino all'osso la punta, ma il Padre [Zeus] gli tenne ancora lontana la morte. E i compagni gloriosi (*dioi hetàiroi*) trasportavano fuori dalla mischia Sarpedone simile a un dio; pesava la lunga lancia, trascinata per terra, ma nella fretta nessuno pensò a strappargliela dalla coscia, l'asta di frassino. [...]

Ettore [...], rivestito di bronzo lucente, avanzò tra le prime file, spargendo il terrore fra i Danai. Con gioia lo vide venire Sarpedone figlio di Zeus e gli rivolse parole dolenti: «Non lasciarmi in preda agli Achei, figlio di

GRECO

Priamo, difendimi; e poi mi abbandoni la vita qui nella vostra città, se non è destino ch'io torni nella mia patria, nella mia casa».

2. IL PATTO

Iliade VI 212-233

L'incontro fra Glauco e Diomede è un unicum nel contesto dell'Iliade. Due guerrieri di pari valore, spinti dallo stesso furore, si scontrano nell'infuriare della battaglia. Prima di lanciarsi l'uno contro l'altro, intrecciano un colloquio che ricorda i lunghi monologhi dei poemi indiani. Lo scopo recondito del narratore è quello di ricostruire il ricordo di un'antica ospitalità fra i loro avi. L'ospitalità, lo sappiamo, è sacra. E in nome di questa, fra i due, che pure sono nemici, non può scorrere sangue. Ecco quindi il patto siglato davanti a tutto l'esercito.

Così disse, e fu lieto Diomede dal grido possente; conficcò la sua lancia nella terra feconda e rivolse parole amichevoli a Glauco, signore di popoli: «Sei dunque un ospite antico per me da parte di padre [...]. Non incrociamo le lance tra noi, anche se siamo in battaglia. [...] Scambiamoci invece le armi perché sappiamo costoro che siamo ospiti per tradizione antica e questo è il nostro vanto». Dopo aver così parlato balzarono entrambi dai carri, si strinsero la mano, si giurarono fede.

3. LA MORTE DI SARPEDONE

Iliade XVI 482-500

Sarpedone viene ucciso da Patroclo: è il suo destino, nonostante sia figlio di Zeus. In punto di morte si rivolge ancora all'amico Glauco e la sua invocazione completa quella già precedentemente espressa: «Non lasciarmi in preda agli Achei» – aveva detto. Qui esprime chiaramente il suo timore: che i nemici gli tolgano le armi, che si impadroniscano del suo corpo. Come abbiamo detto, le armi «sono» l'eroe, e il corpo è sacro. Armi e corpo sono la sua vera, unica immortalità. Ma Glauco non potrà impedire che a Sarpedone siano tolte le armi e che il suo corpo venga sfigurato nella lotta feroce che si accende sul suo cadavere. Solo l'intervento divino potrà ridare dignità al re dei Lici, figlio di Zeus, in una scena onirica, in cui il cadavere, sottratto alla mischia e affidato alle cure di Apollo, ritorna, trasportato a volo, nella sua patria terra.

Cadde Sarpedone, come cade una quercia o un pioppo o un alto pino che i carpentieri sui monti tagliano con le scuri per fare chiglie alle navi. Giaceva così lungo disteso davanti al carro e ai cavalli [...]. Come un leone piomba su una mandria e tra i buoi dalla lenta andatura uccide un toro splendido e grande che tra le sue zanne muore muggendo; così agonizzava, abbattuto da Patroclo, il re dei Lici armati di scudo; e chiamando per nome l'amico (*philon hetàiron*), gli disse: «Glauco, forte tra i forti, ora è il momento per te di mostrarti intrepido e

GRECO

audace, ora devi amare la guerra crudele, se sei valoroso davvero. Vai, dunque, ed esorta i capi dei Lici a battersi per Sarpedone; e poi anche tu combatti per me. Perché io sarò per te una vergogna, un disonore, ogni giorno e per sempre, se gli Achei mi toglieranno le armi, se spoglieranno me, caduto nella battaglia alle navi».

4. IL CORPO CONTESO

Iliade XVII 125-139; 355-369; 384-388

Come a Sarpedone, anche a Patroclo, assunto ormai alla gloria degli «eroi», vengono strappate le armi, che sono le armi di Achille, da lui indossate per entrare in battaglia quale sosia del philos. E la lotta per salvare almeno le sue spoglie è lunga, feroce e disperata.

Ettore, dopo aver tolto a Patroclo le armi gloriose, tirava a sé il corpo per staccargli la testa dalle spalle con il bronzo acuto e poi trascinare il tronco e abbandonarlo in pasto alle cagne di Troia. Ma sopraggiunse Aiace [...]. Aiace coprì il figlio di Menezio con il suo grandissimo scudo e stette accanto a lui come un leone accanto ai suoi cuccioli [...]; così Aiace stava accanto al corpo di Patroclo. E dall'altra parte, con un immenso dolore nel petto, stava il figlio di Atreo, Menelao, caro ad Ares. [...] Stavano intorno a Patroclo con gli scudi serrati e le lance puntate in avanti. Dall'uno all'altro andava, impartendo ordini, Aiace: nessuno si ritirasse dietro al morto; nessuno si gettasse a combattere davanti agli

L'AMICIZIA

altri; restassero tutti lì, intorno a Patroclo e si battersero da vicino. Così il grande Aiace ordinava, e intanto il sangue bagnava la terra, cadevano l'uno accanto all'altro i Troiani, i loro alleati potenti, e i Danai [...]. Così combattevano, come vampe di fuoco, non avresti potuto dire se il sole o la luna esistevano ancora; la nebbia copriva sul campo tutti gli eroi che stavano intorno al figlio di Menezio, a Patroclo morto. [...] Per tutto il giorno fu lotta tremenda, spaventosa contesa; fatica e sudore insozzavano gambe e ginocchia e piedi e mani ed occhi di coloro che si battevano intorno al valoroso compagno di Achille, dai piedi veloci.

5. IL DOLORE DEL PHÍLOS

Iliade XVIII 22-34; XVIII 80-85; XVIII 98-100; XVIII 231-238

Infuria la lotta sul cadavere di Patroclo, ma nonostante l'aspra battaglia veda impegnati i migliori guerrieri Achei, gli hetàiroi che si battono per il loro fratello in armi, il corpo di Patroclo rimane al centro della mischia brutale. E intanto Achille non sa nulla, anche se ha il presentimento che qualcosa di terribile sia accaduto. Il figlio di Nestore, Antiloco, viene inviato a dargli la tremenda notizia, un fatto tremendo «che mai avrebbe dovuto accadere: è morto Patroclo, si combatte intorno al suo corpo, nudo».

Una nera nube di dolore avvolse l'eroe; con entrambe le mani prese la cenere arsa e se la sparse

GRECO

sul capo, sfigurando il bellissimo volto; cenere nera copriva la tunica profumata; nella polvere giaceva lui stesso, lungo disteso, e con le mani insozzava e strappava i capelli. Le schiave, che Achille e Patroclo conquistarono in guerra, uscite di corsa dalle tende circondarono l'intrepido eroe: con l'animo afflitto gettavano alte grida, si battevano il petto e a tutte si piegavano le ginocchia. E Antiloco si lamentava, piangeva e teneva le mani di Achille, che singhiozzava disperatamente; temeva che con un'arma l'eroe si tagliasse la gola. [...] (*Achille si lamenta con Teti, che è venuta a consolarlo*) «È morto il caro compagno (*phílos hetàiros*), Patroclo che sopra tutti gli amici onoravo, che amavo come me stesso; io l'ho perduto; ed Ettore, che l'ha ucciso, gli ha strappato le armi stupende, meravigliose, le belle armi che gli dèi diedero a Peleo il giorno in cui ti fecero entrare nel letto di un uomo mortale. [...] Che io muoia anche subito, poiché non ho potuto aiutare l'amico quando fu ucciso; lontano dalla patria è morto ed io non gli ero accanto per proteggerlo dalla sciagura». [...] Gli Achei trassero Patroclo fuori dal tiro e lo deposero su una lettiga; gli si misero intorno i compagni, piangendo; con loro andava Achille dai piedi veloci e versava lacrime amare vedendo l'amico fedele (*pistòn hetàiron*) che giaceva sul letto funebre, straziato dalle armi di bronzo; l'aveva mandato in battaglia con il suo carro e i suoi cavalli, ma non l'aveva più visto tornare.

**6. I FUNERALI DI PATROCLO. LA CRUDELTÀ DI
ACHILLE**

Iliade XXIII 163-183

Patroclo non verrà sepolto subito. Achille non gli darà sepoltura «prima di aver portato qui le armi e la testa di Ettore, il tuo valoroso uccisore»: l'amico fedele, il più amato, giacerà nel frattempo presso le navi, dove Achille si recherà spesso per rinnovare il suo dolore e il suo compianto («singhiozzava stretto al corpo di Patroclo»). Sognava Achille di conquistare Troia insieme a Patroclo: in realtà nessuno dei due riuscirà ad abbattere le mura di Troia, un comune destino li unisce – morire gloriosamente, da eroi, ora che Patroclo, vestendo le armi di Achille, ha tentato il primo assalto decisivo, suscitando una battaglia memorabile. Quella di Achille è piuttosto una vendetta, un'esibizione di forza e crudeltà che solo gli dèi possono arrestare. Ed è Patroclo stesso, aparendogli in sogno, a supplicare gli onori funebri che gli spettano e ad auspicare una sola urna per entrambi, un'urna che sancisce la parità di un'amicizia eroica. È questo uno dei pochissimi luoghi che testimoniano l'uso del sacrificio umano nella Grecia antica. È iniziativa di Achille che non corrisponde all'indole nobile e dolce di Patroclo. Ma il richiamo a una tradizione arcaica, forse effettivamente caduta in disuso, conferma il particolare legame dei due philoi.

Ammassarono legna, eressero un rogo di cento piedi di lato e sulla cima, col cuore afflitto, deposero il corpo.

GRECO

E molte pecore e buoi dalle corna ricurve scuoiarono e prepararono davanti alla pira. [...] E quattro cavalli dalle teste superbe [Achille] gettò sulla pira, piangendo. Nove cani domestici aveva, due ne sgozzò e li gettò sulla pira insieme a dodici nobili figli di illustri Troiani, che uccise egli stesso [...]. Poi appiccò il fuoco, violento, indomabile perché consumasse tutto e piangendo chiamò per nome l'amico: «Anche nelle dimore di Ade ti saluto, Patroclo; tutto ormai è compiuto quello che ti promisi; dodici nobili figli di Troiani illustri insieme a te il fuoco divora. Ma Ettore figlio di Priamo lo darò ai cani, non alle fiamme».

7. NEMICI A CONFRONTO: IL RE E IL PRINCIPE

Iliade XXIV 486-487; 503-512; 628-633; 656-672

Tutto sembra compiuto. Resta il cadavere di Ettore che giace, insepolto e sconciato accanto alla tenda di Achille. Il ventiquattresimo canto dell'Iliade si svolge di notte e l'ombra spegne la violenza che invece esplode alla luce del giorno. Priamo, il vecchio re che ha perduto il suo baluardo e che intuisce la prossima rovina della sua splendida città, e Achille, colui che uccidendo Ettore ha segnato il destino di Troia – si incontrano nella tenda di Achille. Strana atmosfera è quella in cui si svolge l'ultimo atto dell'Iliade: silenzio assoluto nell'accampamento greco immerso nel sonno che un carro carico dell'oro del riscatto attraversa senza rischi. Nessuno veglia, tranne Achille nella sua tenda illuminata, dove avviene l'incontro tra l'eroe e il re. Priamo

L' AMICIZIA

si umilia davanti all'uccisore del figlio, ma il momento è breve: Achille piange pensando al padre Peleo e alla sua vecchiaia indifesa e la drammaticità si scioglie restituendo ai due nemici la loro dignità. Il pianto li unisce, ma ognuno piange per sé, per i propri cari perduti, Priamo per Ettore, Achille per Peleo e Patroclo insieme. Il dolore si trasforma in rispetto reciproco, il rispetto in ammirazione. Sono due illustri avversari al tavolo delle trattative: il riscatto di Ettore, la tregua d'armi per i suoi funerali. Decidono tutto di comune accordo e, se fra loro non c'è philía, c'è senza dubbio la consapevolezza del loro rango e dell'intesa che li pone, anche come avversari, sullo stesso piano. Accordo, alleanza. Anche questa è, a suo modo, philía.

«Ricordati di tuo padre, divino Achille, tuo padre che ha la mia stessa età ed è alle soglie della triste vecchiaia; [...] abbi pietà di me, ricordando tuo padre; io sono ancora più sventurato, io che ho osato – come nessun altro fra i mortali su questa terra – portare alle labbra le mani dell'uomo che ha ucciso mio figlio». Così parlò Priamo, e in Achille fece sorgere il desiderio di piangere per suo padre; prese il vecchio per mano e lo scostò da sé, dolcemente, tutti e due ricordavano: Priamo ai piedi di Achille piangeva per Ettore, e Achille piangeva per suo padre e anche per Patroclo. Alto si levava, dentro la tenda, il lamento. Quando furono sazi di cibo e bevande, allora Priamo figlio di Dardano guardava Achille, ammirando la sua bella persona. [...] Achille a sua volta guardava Priamo figlio di Dardano e ammirava il suo

GRECO

nobile aspetto, ascoltando le sue parole. A lungo si contemplarono l'uno con l'altro [...]. «Ora parla e dimmi chiaramente, quanti giorni desideri per celebrare i funerali del nobile Ettore? Per tutto questo tempo io non voglio combattere e tratterò anche l'esercito». Gli rispose il vecchio re simile a un dio: «Se mi concedi di celebrare il funerale di Ettore, se lo farai, Achille, avrai la mia gratitudine. [...] Per nove giorni lo piangeremo nel palazzo reale, il decimo sarà sepolto e avrà luogo il banchetto funebre, l'undicesimo innalzeremo il tumulo, e il dodicesimo, se è necessario, torneremo a combattere». A lui disse allora il divino Achille: «Sarà così come vuoi, vecchio re Priamo; sospenderò la battaglia per tutto il tempo che hai chiesto». Così parlò e posò la sua mano sulla mano destra del vecchio.

8. COMPAGNI D'ARME E D'AVVENTURA

Odissea XII 245-259

Ritorna Odisseo, con le sue navi e i suoi compagni. Ciò che li lega adesso è un solo scopo: tornare in patria, rivedere i propri cari. Sappiamo che Odisseo perderà, durante le avventure in mare, navi e compagni, fino a restare solo. La sofferenza di tutti è anche la sua: sono sempre i suoi hetàiroi. C'è un passo in cui questa sofferenza strappa al controllato Odisseo un'espressione accorata e rivelatrice. Si tratta quando, nel passaggio tra Scilla e Cariddi, Scilla afferra e divora sei valorosi compagni.

L' AMICIZIA

E Scilla dalla concava nave rapì sei compagni, le braccia più forti, i migliori. Quando volsi di nuovo lo sguardo alla nave veloce, cercandoli, ne vidi, in alto, i piedi e le mani: sollevati per aria urlavano, gridando il mio nome, allora per l'ultima volta, col cuore straziato. Come quando su di uno scoglio a strapiombo un pescatore adesca con cibo i piccoli pesci gettando in mare un cannelo di corno di bue attaccato alla lenza lunghissima, e, preso il pesce che guizza, lo getta lontano, così essi guizzavano in aria contro le rocce. E là, davanti al suo antro, Scilla li divorava urlanti, mentre tendevano le braccia verso di me. Fu la cosa più dolorosa ch'io vidi fra tutte quelle che sopportai solcando le vie del mare.

9. GLI AMORI DI ODISSEO: CIRCE E CALIPSO

Odissea V 225-227; X 342-347; 467-468

Circe e Calipso sono le splendide divinità che Odisseo incontra nel suo viaggio avventuroso. Circe, la maga che «parla con voce umana», è la figlia del dio Sole, che vive, sola, nell'isola Eea. Qui sbarca, in una delle tappe forzate del viaggio, Odisseo con i compagni. La dea è infida, ama circondarsi di ancelle premurose e di animali addomesticati, ma è pericolosa per gli uomini. Molto è stato detto su di lei, anche che è una dea della morte. Odisseo riesce a conquistarla grazie all'aiuto del dio Hermes. E nella sua isola incantata vive un anno di unione amorosa. Anche la ninfa Calipso vive sola in un'isola: Ogigia. Ed è qui che approda un Odisseo ormai solo e qui rimane prigioniero suo mal-

GRECO

grado poiché non ha più la possibilità di riprendere il mare. La relazione amorosa con Calipso si estingue nel desiderio, ormai spasmodico, che consuma Odisseo: rivedere la sua terra, la sua famiglia, tornare finalmente a Itaca.

E tramontò il sole, giunse la tenebra ed essi, penetrati nel cuore della grotta profonda, si amarono (*terpésthen philóteti*). [...] «Sul tuo letto non voglio salire, dea, se non acconsenti a giurarmi che contro di me non ordirai nessun inganno malvagio». Così parlai, e subito lei giurò come io volli. E dopo che ebbe compiuto il giuramento, allora salii sul bellissimo letto di Circe. [...] E lì rimanemmo, per tutto l'anno, giorno dopo giorno, mangiando carne in abbondanza e vino dolcissimo.

10. PENELOPE E ODISSEO: *PHILÍA* E *PHILÓTES*

Odissea XXIII 166-309

Quando, dopo vent'anni, Penelope si trova davanti colui che tutti hanno già riconosciuto come Odisseo, rimane incerta, fredda e ammutolita. Rimproverata aspramente da Telemaco, risponde che il suo animo è smarrito ma che, perché possa avvenire il riconoscimento da parte sua, vi sono segni noti soltanto a loro due, al marito e alla moglie. È una prova quella a cui sottopone Odisseo e il segno è uno solo, il più simbolico dei segni, quello che riunisce gli sposi nell'antico talamo costruito da Odisseo su un unico tronco d'olivo. La lunga assenza svanisce in un attimo, la complicità che lega Odisseo e Penelope, così simili per carattere,

L' AMICIZIA

per fermezza, per nobiltà, si tramuta subito in un'unione carnale in cui tutto il passato rivive in una lunga notte di racconti e di amore.

«A te più che a ogni altra donna diedero un cuore di pietra gli dèi che in Olimpo hanno dimora. Nessuna, con animo tanto ostinato, si terrebbe lontana dall'uomo che, dopo tanto soffrire, dopo vent'anni è tornato alla terra dei padri. Nutrice, ora preparami il letto perché io possa dormire, anche solo: lei ha nel petto un cuore di ferro». Gli rispose la saggia Penelope: «Non sono superba e non ti disprezzo; non mi meraviglio neppure, so bene com'eri quando partisti da Itaca sulla nave dai lunghi remi. Ma ora preparagli un morbido letto, Euriclea, fuori dal talamo che fabbricò con le sue mani [...]». Irato Odisseo si rivolse alla sposa: «Donna, hai detto un'amara parola: Chi mai ha spostato il mio letto? [...] Nessuno al mondo potrebbe smuoverlo: c'è un grande segreto in quel letto che fabbricai io stesso. Cresceva, dentro al cortile, un tronco d'olivo dalle foglie sottili, rigoglioso, fiorente, largo come una colonna. Intorno a questo io eressi il talamo». [...] Disse così e a lei si sciolsero le ginocchia e il cuore, riconoscendo i segni sicuri che le aveva dato Odisseo. Gli corse incontro piangendo, gli gettava le braccia al collo e baciandogli il capo diceva: «Non adirarti con me, Odisseo, tu che eri il più saggio fra gli uomini. Ci hanno inflitto questo dolore gli dèi, non hanno voluto che noi, uno accanto all'altra, godessimo la giovinezza e alla vecchiaia giungessimo

GRECO

insieme». [...] E dal suo collo non riusciva a staccare le candide braccia. [...] Eurinome, ancella del talamo, guidava al letto gli sposi con una fiaccola in mano. Lieti essi raggiunsero l'antico letto nuziale [...]. Quando furono sazi d'amore, godevano anche a parlare, dicendosi l'uno con l'altra, lei quanto in casa soffrì al vedere la folla funesta dei Proci che uccidevano vacche e greggi fiorenti attingendo dagli orci vino in quantità; e lui quante pene agli uomini inflisse e quante dovette patire egli stesso: tutto narrava. E lei godeva ascoltandolo e il sonno non le cadeva sugli occhi, finché non fu tutto narrato.

11. AMORE: CHE COSA VUOL DIRE QUESTA PAROLA?

Euripide, *Ippolito* 347-361

Fedra, a colloquio con la nutrice e tra i vaneggiamenti della mente sconvolta dalla passione, pronuncia la fatidica domanda.

Fedra Amore... che cosa vuol dire questa parola?

Nutrice Una cosa dolcissima, figlia mia, ma anche dolorosa.

Fe. A me è toccato allora solo il dolore.

Nu. Cosa mi dici, figlia mia! Sei innamorata? E di chi?

Fe. Un uomo... il figlio dell'Amazzone...

Nu. Parli di Ippolito?

Fe. L'hai detto tu, non io!

L' AMICIZIA

Nu. Povera me! Che dici, figlia mia! [...] Vedete, anche le persone oneste, senza volerlo, hanno passioni infami. Cipride, una dea? No, è qualcosa di ben più grande: ha distrutto lei, me e tutta questa casa!

(traduzione di Davide Susanetti)

12. ANTIGONE TRA I PHÍLOI DEFUNTI

Sofocle, *Antigone* 891-915

Celebre monologo di Antigone, ove l'eroina, in procinto di essere rinchiusa nella caverna che diverrà la sua tomba, sostiene la superiorità dei legami di sangue su tutti gli altri possibili legami umani.

Antigone Scendo in questa tomba: è la mia camera nuziale, la casa dove rimarrò sepolta per sempre. Vado dalla mia famiglia. Uno dopo l'altro sono morti tutti. La dea degli inferi li ha ormai accolti tra le sue file, i più numerosi tra i morti. Io sono l'ultima e la più sfortunata: muoio senza aver vissuto. Ma ho almeno una speranza. Quando arriverò laggiù, mio padre sarà contento di vedermi, e anche tu, mamma, e tu, fratello mio. Quando siete morti, io, con le mie mani, vi ho lavato, vi ho vestito, e ho versato offerte sulle vostre tombe. E questa è la bella ricompensa, Polinice, per aver sepolto il tuo cadavere! Ma ho fatto bene a renderti questi onori. Chi è saggio lo capisce. Non avrei affrontato questa fatica, non avrei agito contro la città, per un figlio o per un marito. Perché dico così? Per quale legge? Se mi fosse

GRECO

morto un marito, avrei potuto averne un altro. O fare un figlio con un altro uomo, se avessi perso quello che avevo. Ma mio padre e mia madre ormai sono morti e non potrebbe più nascermi un altro fratello. Ho seguito questa legge e ho scelto di onorare te prima di tutto, fratello mio, e Creonte ha ritenuto che io sbagliassi e che stessi facendo cose inaudite.

13. LA «NOBILE MENZOGNA» DELLA PHILÍA

Platone, *Repubblica* 414d 2-e 6

È questo il passo celeberrimo della Repubblica in cui Socrate immagina di raccontare agli ipotetici cittadini di Kalípolis, la città ideale, il mito della nascita comune dalla terra. Con questa «nobile menzogna», una singolare rilettura del mito ateniese dell'autoctonia, verranno cancellati in loro qualsiasi nozione di nascita da un padre e da una madre e qualsiasi senso di appartenenza a una famiglia che non sia quella comune della città-Stato.

Socrate Tenterò, innanzitutto, di convincere i capi e i guerrieri, e quindi anche la restante parte della città, che quella educazione che avevamo loro impartito, non era diversa da un sogno in cui essi avevano l'impressione di trovarsi, come se li avvolgesse. In realtà, in quel tempo, essi si trovavano sotto terra, modellati e forgiati nel ventre della terra, loro, le loro armi e tutto il resto. Quando furono pronti, la terra, che era loro madre, li mise alla luce, sicché il loro dovere, oggi, come dev'essere

L' AMICIZIA

nei confronti di una madre e di una nutrice, è quello di darsi cura del loro territorio, di difenderlo da eventuali aggressori, oltre che considerare gli altri cittadini come fratelli, perché nati dalla stessa madre terra.

14. EROS DEMONE, FIGLIO DI ABBONDANZA E POVERTÀ

Platone, *Simposio* 202d 12-e 7; 203c 5-204b 2

In questi due brani, Diotima spiega a Socrate la natura demonica di Eros e la sua nascita da Póros (Abbondanza) e Penìa (Povertà). Egli è incarnazione della filo-sofia, cioè del «desiderio di conoscenza», che è proprio di coloro che non sono né del tutto sapienti né del tutto ignoranti ma in una condizione intermedia: così come lo stesso Eros, che si trova appunto a metà fra ricchezza e povertà, fra avere e non avere.

Socrate Ma che cos'è, Diotima, [*Eros*]?

Diotima Un grande demone, Socrate. E il demonico è ciò che è intermedio tra il divino e l'umano.

So. E qual è il suo [*di Eros*] potere?

Diot. È interprete e messaggero tra gli dèi e gli uomini [...]. Poiché sta nello spazio intermedio tra dèi e uomini, lo colma in modo che l'insieme resti connesso in tutte le sue parti. [...]

Diot. Poiché Eros è figlio di Abbondanza e Povertà si trova in questa situazione. Innanzitutto è sempre povero e per nulla tenero e bello, come ritengono i più, anzi è ruvido, incolto, scalzo e senza casa [...]. Invece,

GRECO

per parte di padre insidia i belli e i virtuosi, perché è coraggioso, audace e vigoroso, cacciatore astuto, sempre pronto a tessere intrighi, avido di sapienza, ricco di risorse, innamorato del sapere, mago ingegnoso, incantatore e sofista; e non è né mortale né immortale. [...] Nessun dio ama il sapere o desidera di diventare sapiente, perché lo è già. E nessuno che sia già sapiente desidera il sapere. D'altra parte nemmeno gli ignoranti desiderano la conoscenza e diventare sapienti [...]

So. Ma chi sono, allora, Diotima, gli amanti della sapienza se non sono né i sapienti né gli ignoranti?

Dio. Ma è chiaro: [...] sono coloro che stanno in mezzo tra ignoranza e sapienza. E uno di questi è Eros.

16. ADMETO E ALCESTI, ACHILLE E PATROCLO NEL DISCORSO DI FEDRO

Platone, *Simposio* 179b 4-180a 4

Fedro afferma, sulla base di due esempi mitici, che solo gli amanti sono disposti a morire per l'altro/l'altra amato/amata.

Solo gli amanti sono davvero disposti a morire per gli amati, e non solo gli uomini, ma anche le donne. Di questo è prova sufficiente, per i Greci, Alcesti, la figlia di Pelia, che ha voluto morire per il marito, lei sola, anche se questi aveva un padre e una madre. Alcesti ha superato costoro nel suo amore per il marito a tal punto che ha mostrato l'estraneità dei genitori al figlio, come se

L' AMICIZIA

essi gli fossero congiunti soltanto di nome; e per questo suo gesto così bello gli uomini e gli dei compresero che, per quanto altri avessero compiuto molte belle azioni, a pochi gli dèi concessero il dono di ritornare alla vita dall' Ade, e tuttavia a costei lo concessero, ammirati della sua opera: fino a tal punto gli dèi onorarono questa sua generosità nell'amore e questa virtù. [...] Achille, il figlio di Teti, [gli dèi] lo onorarono, destinandolo alle Isole dei Beati, poiché, avendo saputo da sua madre che, se avesse ucciso Ettore, sarebbe morto, mentre, se non lo avesse ucciso, sarebbe ritornato in patria per finire i suoi giorni da vecchio, scelse, venendo in soccorso al suo amato Patroclo e vendicandolo, non solo di morire per lui, ma addirittura di seguirlo nella morte: sicché gli dèi, colmi di ammirazione, gli tributarono quell'onore straordinario, perché aveva fino a quel punto onorato il suo amante.

17. L'UOMO VIRTUOSO È AMICO DI SE STESSO

Aristotele, *Etica nicomachea* 1166a 17-33

Aristotele spiega come l'uomo virtuoso sia innanzitutto amico della propria parte pensante e, dunque, di se stesso.

[L'uomo virtuoso] vuole che egli stesso viva e si salvi, soprattutto la parte con la quale pensa. Ché per il virtuoso l' esistere è un bene, e ciascuno per se stesso vuole ciò che è buono, e nessuno sceglie di avere ogni cosa diventando un altro [...] ma essendo ciò che è. E tutti

GRECO

converranno che ciascuno è la propria parte pensante o è soprattutto questa. L'individuo di questa natura vuole trascorrere il tempo con se stesso, giacché piacevolmente fa questo; infatti i ricordi delle cose che ha compiuto gli sono dolci e per ciò che riguarda le cose future, le sue speranze sono quelle di un uomo dabbene, e le speranze di questo genere sono piacevoli. E nel pensiero abbonda di oggetti da contemplare. [...] Pertanto, per il fatto che ciascuna di queste prerogative compete alla persona virtuosa nei rapporti con se stessa, e che nei rapporti con l'amico sta come nei rapporti con se stesso (giacché l'amico è un altro se stesso), anche l'amicizia, ad avviso di tutti, consiste in una di queste prerogative, e coloro nei quali sussistono queste prerogative sono amici.

(trad. di Marcello Zanatta)

LE PAROLE DELLA LINGUA

Glossario
a cura di Paolo B. Cipolla



adelphós (ἀδελφός): «fratello». Mentre il latino per esprimere questo concetto impiega *frater*, un sostantivo che ha la stessa formazione dei nomi *pater* e *mater* (con i quali condivide il suffisso *-ter*) e che trova riscontro in altre lingue indoeuropee (inglese *brother*, tedesco *Bruder*, sanscrito *bhrathar* ecc.), il greco conia un termine *ad hoc*, che letteralmente significa «compagno di utero»: deriva infatti da ἀ- copulativo e δελφός *utero*, *grembo materno* (a sua volta da una radice *g^uelbh/g^uolbh-* comune al lat. *vulva* e all'inglese *womb*). Per i Greci, infatti, sono propriamente «fratelli» coloro che sono nati dalla stessa madre, dunque distinti dai figli dello stesso padre nati da madre diversa. Un'altra differenza rispetto al latino è che il greco forma dalla medesima radice anche il nome «sorella» (ἀδελφή, sempre inteso come figlia della stessa madre), mentre il latino ricorre a una radice diversa rispetto al maschile (*soror*). La radice indoeuropea *bhra-* è però presente in greco nei nomi φράτρα/φρατρία, *fratria*, e φράτωρ, *membro di una fratria*: le fratricie in Grecia erano dei gruppi di grandi famiglie (*ghéne*) legate da una comune origine gentilizia e dal culto delle stesse divinità o eroi tutelari. Ad Atene svolgevano fra l'altro le funzioni della moderna anagrafe,

GRECO

in quanto per esempio quando nasceva un bambino bisognava presentarlo ai membri della fratria di appartenenza e riconoscerlo ufficialmente come proprio figlio, condizione necessaria perché fosse iscritto nelle liste dei cittadini.

cháris (χάρις): «grazia, bellezza, piacere, godimento, favore, gratitudine». Negli ultimi due significati, la *cháris* costituisce un aspetto dei rapporti di *philia*: dal punto di vista di chi la largisce, indica una disposizione benevola verso una persona amica o, in concreto, un beneficio, un dono o un altro atto di generosità, mentre da quello di chi la riceve indica la riconoscenza, intesa sia astrattamente come sentimento di gratitudine sia concretamente come «contraccambio, ricompensa». La *philia* è infatti regolata dal principio di reciprocità, soprattutto nell'ambito del codice etico aristocratico: quando Tecmessa, la sposa di Aiace, nell'omonima tragedia di Sofocle (vv. 520-524) tenta di convincere il protagonista a desistere dai suoi propositi di suicidio, invoca proprio il principio della gratitudine che egli deve avere nei suoi confronti, perché «bisogna che un uomo si ricordi se ha provato qualche godimento: giacché è sempre il favore che genera altro favore [*cháris chárin gár estin he tíktous' aèi*; qui fra l'altro il sostantivo *cháris* ha probabilmente anche delle implicazioni erotiche, e si riferisce all'amore di Tecmessa di cui Aiace ha goduto]. Quando invece la memoria di chi è stato beneficiato viene meno, costui non si potrebbe più definire un uomo nobile». E, sempre secondo l'etica aristocratica, l'obiettivo che un nobile deve perseguire nella vita è «far del bene

L' AMICIZIA

agli amici, far del male ai nemici»: per dirla con Solone, «essere così dolce per gli amici, amaro per i nemici, rispettabile a vedersi per gli uni, terribile per gli altri» (fr. 13, 5-6 West). Un altro modo per esprimere il concetto di reciprocità è rappresentato da *amoibé* (ἀμοιβή), insieme al verbo ἀμείβω/-ομαι e all'aggettivo ἀμοιβαῖος: propriamente questi termini si riferiscono allo «scambio» (per esempio, ἀμείβω è usato da Omero per indicare lo scambio delle armi fra Glauco e Diomede: *Iliade* VI 235), quindi all'idea di «dare/fare una cosa in cambio di un'altra», «ricompensare, ricambiare». Ma possono indicare anche la «risposta» in un dialogo (da ἀμοιβαῖος viene il termine *amebeo*, con cui nella tragedia si designa un dialogo lirico fra due personaggi o fra un personaggio e il coro, in tutto o in parte cantato). ἀμοιβή assume più tardi il significato di «mutazione», «cambio di forma», ed è in questa accezione che sopravvive nel moderno *ameba*, nome dato a un microrganismo che si distingue proprio per il fatto di cambiare continuamente forma.

echthrós (ἐχθρός): «nemico», il contrario di *philos*. È in particolare il «nemico» personale e privato, laddove invece *polémios* è il nemico in guerra (*pólemos*, appunto) e *antagonistés* è il «rivale» o «concorrente», soprattutto in una competizione (*agón*, «gara») sportiva o artistica. *Echthrós* deriva infatti dal sostantivo *échthos*, «odio», e dunque significa, alla lettera, «odioso» o, in senso attivo, «che odia» (così come *phoberós* può significare tanto «timoroso, che ha paura» quanto «temibile, che incute paura»). Il con-

GRECO

cetto di odio in greco è espresso anche da *mîsos* e dai suoi derivati, come il verbo *miséo* «odiare» e i composti *misánthropos*, «odiatore degli esseri umani, misantropo», *misogýnes*, «odiatore delle donne, misogino» e simili.

ghénos (γένος): «genere, stirpe, origine». Come il latino *gens* (che deriva dalla stessa radice *gen/gon* «nascita, generazione», che si trova anche nel verbo γίγνομαι *nascere, divenire, accadere*) indica l'insieme di tutti i membri di una famiglia congiunti da legami di sangue: di solito sono le famiglie aristocratiche quelle che custodiscono la memoria della loro origine e dei loro antenati. Celebri *ghéne* del mito sono gli Atridi, discendenti di Atreo, padre di Agamennone e Menelao, e i Labdacidi di Tebe, discendenti di Labdaco padre di Laio e nonno di Edipo; in epoca storica si distinsero per esempio i Bacchiadi a Corinto, gli Ortagoridi a Sicione, gli Alcmeonidi ad Atene. Un *ghénos* comprende diverse famiglie o «case» (*òikoi*); più *ghéne*, a loro volta, si uniscono in una fratria, e più fratricie in una tribù (*phylé* o *phýlon*, da *phýo* «generare»/*phýomai* «nascere»). La riforma di Clistene, che segnò l'avvento della democrazia ad Atene, sostituì le quattro antiche tribù gentilizie con dieci nuove tribù su base territoriale, alle quali si apparteneva non per nascita ma per residenza: lo scopo era quello di abbattere il potere degli aristocratici basato sulla nobiltà di sangue e di «rimescolare» (*anamèixai*, come dice Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 21, 2) la popolazione in modo che a ogni tribù appartenessero membri di tutte le classi sociali e di tutte le zone dell'Attica.

L' AMICIZIA

hetàiros (ἑταῖρος): se *philos* indica in genere la persona cara, l'amico o il congiunto, *hetàiros* è il «compagno», l'amico di elezione con cui si condividono esperienze di vita, e soprattutto di guerra e di politica. Sono fra loro *hetàiroi* (oltre che *phíloi*) i guerrieri omerici come Achille e Patroclo o i compagni di Odisseo; nell'epoca arcaica e classica il termine designa gli appartenenti a una medesima fazione o consorterìa politica (detta appunto eterìa), legati da giuramenti e dall'obbligo di fedeltà agli ideali comuni. Violarli significa incorrere nell'odio implacabile degli altri compagni: l'*Epodo di Strasburgo*, un componimento giambico di attribuzione incerta fra Archiloco e Ipponatte, è una violenta invettiva contro un tale (a noi ignoto) «che un tempo era *hetàiros*» e che «camminò col calcagno sui giuramenti» (Ipponatte, fr. 194 Degani, vv. 16 e 15). Più tardi saranno detti *hetàiroi* anche i compagni d'armi di Alessandro, in particolare i suoi generali e i suoi amici più fidati con cui condividerà ogni momento della sua breve esistenza (e nell'esercito macedone *pezeteri*, letteralmente «compagni di fanteria», erano chiamati i fanti armati di sarissa che formavano il nerbo della falange). Il femminile *hetàira* significa invece «etera», la «compagna» che intrattiene gli uomini non solo soddisfacendo i loro desideri sessuali, ma anche allietando i banchetti con canti, danze, poesie, e partecipando ai giochi e spesso anche alle discussioni, diventando a volte oggetto di affetto e attenzione durevole al di là dell'occasione contingente. Agli inizi dell'Ottocento il termine *eterìa* fu impiegato per designare un'associazione patriottica segreta (il cui nome completo era *Filikì eterìa*,

GRECO

«società degli amici») che, come la Carboneria in Italia, era impegnata nella lotta per l'indipendenza nazionale della Grecia dal dominio straniero, nella fattispecie da quello dell'impero ottomano.

hórkos (ὄρκος): «giuramento», elemento garante di rapporti umani tra persone che normalmente non hanno legami di sangue e dunque non sono naturalmente portate a essere reciprocamente solidali e obbligate. Probabilmente connesso con ἔρκος *recinto*, in quanto il giuramento è come un muro, una recinzione in cui si è «chiusi» e che limita la libertà di movimento. Nell'antichità, quando era pronunciato in maniera solenne, di solito era accompagnato anche da un sacrificio, per cui l'atto della sua stipula era anche chiamato ὄρκια τέμνειν oppure ὄρκιατομειν, letteralmente «tagliare a pezzi (τέμνειν) le vittime sacrificate per il giuramento (ὄρκια)».

pístis (πίστις): «fiducia, lealtà, fedeltà» agli impegni e ai patti, altro elemento essenziale dei rapporti di amicizia; in concreto, anche «garanzia, pegno». Deriva dalla radice $\sqrt{bheidh/bhidh}$ - che si ritrova anche nelle voci latine *fido* e *fides* e, mutata in *peith/pith*-, nel verbo *πειθω* (*persuadere* e, al medio, *fidarsi, confidare, dare retta/obbedire*) e nell'aggettivo *πιστός* (*fedele, fidato*; al neutro sostantivato *πιστόν, garanzia*); da quest'ultimo si ha poi il verbo *πιστεύω* *confidare, avere fiducia, credere* in qualcuno o qualcosa, o anche *affidare* qualcosa a qualcuno.

GRAMMATICA

a cura di Paolo B. Cipolla



L' AORISTO CAPPATICO
I VERBI ATEMATICI SENZA RADDOPPIAMENTO
IL PERIODO IPOTETICO

Il nostro percorso di conoscenza delle strutture morfologiche e sintattiche fondamentali della lingua greca si conclude in questo volume con l'aoristo cappatico, una forma di aoristo atematico propria dei verbi τίθημι, δίδωμι e ἵημι, con la trattazione degli altri verbi atematici e con quella del periodo ipotetico.

L' AORISTO CAPPATICO

I verbi τίθημι, ἵημι e δίδωμι hanno un tipo particolare di aoristo, che dal suffisso -κ-, presente solo nel singolare attivo, viene definito **cappatico**. Il resto della coniugazione è invece privo di suffisso e si forma allo stesso modo di un aoristo fortissimo o radicale atematico, con queste particolarità:

- la radice ha la vocale allungata nel singolare attivo dell'indicativo e nel congiuntivo attivo e medio, in cui si contrae con le vocali tematiche lunghe, mentre in tutto il resto della coniugazione è breve; per esempio, da τίθημι, radice θη/θε-, si avrà ind. ἔ-θη-κα (duale ἔ-θε-τον), cong. θῆω > θῶ, ott. θε-ίη-ν ecc.;

GRECO

- la terminazione -κα della I persona singolare attiva (ἔθηκα) deriva dall'incontro del suffisso -κ- e dell'originaria desinenza secondaria -μ, che come nell'aoristo sigmatico si vocalizza in α; la vocale risultante viene poi estesa anche alla II persona singolare, mentre alla III singolare si ha -κε per analogia con l'imperfetto e l'aoristo tematico;
- alla II persona singolare dell'indicativo e dell'imperativo medio la desinenza -σο perde il σ intervocalico e si ha contrazione: indicativo ἔθεο > ἔθειο > ἔθειου, imperativo θέ-σο > θέο > θεοῦ, e così per gli altri verbi (tranne nell'indicativo di ἴημι, εἶσο, dove invece σ si mantiene);
- l'imperativo attivo alla II persona singolare ha una desinenza -ς (θές, ἔς, δός), già incontrata anche nell'imperativo aoristo di ἔχω (σχές);
- l'infinito attivo ha (come il perfetto) la desinenza -εῖναι, che si contrae con la radice: θέ-εῖναι > θεῖναι, ἔ-εῖναι > εἶναι (da non confondere con εἶναι, infinito presente di εἶμι, che ha invece lo spirito dolce), δό-εῖναι > δοῦναι.

La coniugazione è la seguente:

τίθημι - attivo			
	Indicativo	Congiuntivo	Ottativo
S.	ἔ-θη-κα	θῶ	θε-ιη-ν
	ἔ-θη-κα-ς	θῆ-ς	θε-ιη-ς
	ἔ-θη-κε(ν)	θῆ	θε-ιη

L' AMICIZIA

D.	ἔ-θε-τον	θη-τον	θε-ῖ-τον/θε-ιη-τον
	έ-θέ-την	θη-τον	θε-ῖ-την/θε-ιή-την
Pl.	ἔ-θε-μεν	θῶ-μεν	θε-ῖ-μεν/θε-ιη-μεν
	ἔ-θε-τε	θη-τε	θε-ῖ-τε/-θε-ιη-τε
	ἔ-θε-σαν	θῶ-σι(ν)	θε-ῖ-εν/θε-ιη-σαν
	Imperativo		Infinito
S.	θέ-ς	θεῖναι	
	θέ-τω		
D.	θέ-τον	Participio	
	θέ-των		
Pl.	θέ-τε		
	θέ-ντων/ θέ-τωσαν	θεῖς, θεῖσα, θέν	

τίθημι - medio			
	Indicativo	Congiuntivo	Ottativo
S.	έ-θέ-μην	θῶ-μαι	θε-ῖ-μην
	ἔ-θου	θῆ	θε-ῖ-ο
	ἔ-θε-το	θη-ται	θε-ῖ-το
D.	ἔ-θε-σθον	θη-σθον	θε-ῖ-σθον
	έ-θέ-σθην	θη-σθον	θε-ῖ-σθην
Pl.	έ-θέ-μεθα	θῶ-μεθα	θε-ῖ-μεθα
	ἔ-θε-σθε	θη-σθε	θε-ῖ-σθε
	ἔ-θε-ντο	θῶ-νται	θε-ῖ-ντο
	Imperativo		Infinito
S.	θοῦ	θέ-σθαι	
	θέ-σθω		

GRECO

D.	θέ-σθον	Participio θέ-μεν-ος, θε-μέν-η, θέ-μεν-ον
	θέ-σθων	
Pl.	θέ-σθε	
	θέ-σθων/ θέ-σθωσαν	

ἴημι - attivo			
	Indicativo	Congiuntivo	Ottativo
S.	ἦ-κα	ῶ	ε-ἦ-ν
	ἦ-κα-ς	ἦ-ς	ε-ἦ-ς
	ἦ-κε(ν)	ἦ	ε-ἦ
D.	εἶ-τον	ἦ-τον	ε-ἶ-τον/ε-ἦ-τον
	εἶ-την	ἦ-τον	ε-ἶ-την/ε-ἦ-την
Pl.	εἶ-μεν	ῶ-μεν	ε-ἶ-μεν/ε-ἦ-μεν
	εἶ-τε	ἦ-τε	ε-ἶ-τε/ε-ἦ-τε
	εἶ-σαν	ῶ-σι(ν)	ε-ἶ-εν/ε-ἦ-σαν
	Imperativo		Infinito
S.	ἔ-ς		εἶναι
	ἔ-τω		
D.	ἔ-τον		Participio εἶς, εἶσα, ἔν
	ἔ-των		
Pl.	ἔ-τε		
	ἔ-ντων/ ἔ-τωσαν		

L' AMICIZIA

ἤμι - medio			
	Indicativo	Congiuntivo	Ottativo
S.	εἶ-μην	ῶ-μαι	εἶ-μην
	εἶ-σο	ῆ	εἶ-ο
	εἶ-το	ῆ-ται	εἶ-το
D.	εἶ-σθον	ῆ-σθον	εἶ-σθον
	εἶ-σθην	ῆ-σθον	εἶ-σθην
Pl.	εἶ-μεθα	ῶ-μεθα	εἶ-μεθα
	εἶ-σθε	ῆ-σθε	εἶ-σθε
	εἶ-ντο	ῶ-νται	εἶ-ντο
	Imperativo		Infinito
S.	οὔ		ἔ-σθαι
	ἔ-σθω		
D.	ἔ-σθον		Participio ἔ-μεν-ος, ἔ-μέν-η, ἔ-μεν-ον
	ἔ-σθων		
Pl.	ἔ-σθε		
	ἔ-σθων/ ἔ-σθωσαν		

δίδομι - attivo			
	Indicativo	Congiuntivo	Ottativo
S.	ἔ-δω-κα	δῶ	δο-ιη-ν
	ἔ-δω-κα-ς	δῶ-ς	δο-ιη-ς
	ἔ-δω-κε(ν)	δῶ	δο-ιη
D.	ἔ-δο-τον	δῶ-τον	δο-ι-τον/δο-ιη-τον
	έ-δό-την	δῶ-τον	δο-ι-την/δο-ιή-την
Pl.	ἔ-δο-μεν	δῶ-μεν	δο-ι-μεν/δο-ιη-μεν
	ἔ-δο-τε	δῶ-τε	δο-ι-τε/δο-ιη-τε
	ἔ-δο-σαν	δῶ-σι(ν)	δο-ι-εν/δο-ιη-σαν

GRECO

	Imperativo	Infinito
S.	δό-ς	δοῦναι
	δό-τω	
D.	δό-τον	Participio δοῦς, δοῦσα, δόν
	δό-των	
Pl.	δό-τε	
	δό-ντων/ δό-τῶσαν	

δίδωμι - medio			
	Indicativo	Congiuntivo	Ottativo
S.	έ-δό-μην	δῶ-μαι	δο-ί-μην
	έ-δου	δῶ	δο-ί-ο
	έ-δο-το	δῶ-ται	δο-ί-το
D.	έ-δο-σθον	δῶ-σθον	δο-ί-σθον
	έ-δό-σθην	δῶ-σθον	δο-ί-σθην
Pl.	έ-δό-μεθα	δῶ-μεθα	δο-ί-μεθα
	έ-δο-σθε	δῶ-σθε	δο-ί-σθε
	έ-δο-ντο	δῶ-νται	δο-ί-ντο
	Imperativo	Infinito	
S.	δοῦ	δό-σθαι	
	δό-σθω		
D.	δό-σθον	Participio δό-μεν-ος, δο-μέν-η, δό-μεν-ον	
	δό-σθων		
Pl.	δό-σθε		
	δό-σθων/ δό-σθῶσαν		

L' AMICIZIA

~~~~~  
Come al presente, all'aoristo l'ottativo attivo nel duale e nel plurale può avere anche le forme con -ιη- (θείητον, θείημεν, δοίητε, εΐησαν ecc.). Se il verbo è composto con una preposizione bisillabica che non presenti elisione nell'ultima sillaba, nella II persona singolare dell'imperativo l'accento si pone sulla penultima: per es. attivo ἀμφίθεξ *cingi, metti intorno*, ἀπόδος *restituisci*, medio παράθου *serviti, metti (in tavola) per te*.

Per quanto riguarda l'aoristo di ἴημι, nel singolare attivo dell'indicativo l'η deriva dalla contrazione fra l'aumento sillabico e il tema a vocale lunga (ἔ-γη-κα > ἔηκα > ἦκα), mentre nel duale e nel plurale si ha εἰ da ε-γε. Le forme dell'ottativo coincidono in molti casi con quelle dell'indicativo, anche se l'origine è diversa (per esempio, εἶμην come indicativo proviene da ἐ-γε-μην, come ottativo da γε-ι-μην: l'εἰ che ne risulta è nel primo caso una vocale lunga chiusa, nel secondo un dittongo). In tutta la coniugazione, come già avviene al presente e all'imperfetto, lo spirito aspro è il residuo dell'originaria *i* consonantica (*jod*) della radice. Si faccia attenzione a non confondere le voci di ἴημι con quelle del verbo εἶμι: oltre all'infinito attivo εἶναι, si prestano a confusione il congiuntivo attivo ὦ, ἦς ecc., l'ottativo attivo εἶην, εἶης ecc. e il duale/plurale indicativo attivo, che come si è detto coincide con l'ottativo (per non sbagliare si ricordi che ἴημι ha lo spirito aspro, εἶμι quello dolce). Le forme del participio maschile e neutro εἶς, ἔν non vanno confuse con quelle del numerale εἶς, μία, ἔν, e con le preposizioni proclitiche εἰς ed ἐν.

Gli altri tempi di τίθημι, δίδωμι e ἴημι si formano secondo le regole proprie di ciascuno, ma spesso non allungano la vocale radicale o presentano degli allungamenti anomali per analogia. In particolare, τίθημι ha l'aoristo passivo ἐτέθην da ἐθέθην, per dissimilazione delle aspirate dovuta alla legge di Grassmann; per lo





## GRECO

grado zero ( $H_s$ -) al duale e al plurale, solo che entrambi avrebbero come esito  $\acute{\epsilon}\sigma$ -. Alla II persona singolare un originario  $\acute{\epsilon}\sigma\acute{\iota}$  è divenuto prima  $\acute{\epsilon}\sigma\acute{\iota}$  per scempiamento della sibilante e poi  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}$  per caduta del sigma intervocalico; la III singolare conserva, fatto eccezionale per lo ionico-attico, la primitiva desinenza  $-\tau\acute{\iota}$  che negli altri verbi si è assibillata in  $-\sigma\acute{\iota}$ . Alla III plurale si ha  $\acute{\epsilon}\sigma\text{-}\epsilon\nu\tau\acute{\iota}$  >  $\acute{\epsilon}\epsilon\nu\tau\acute{\iota}$  >  $\acute{\epsilon}\epsilon\nu\sigma\acute{\iota}$  >  $\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\sigma\acute{\iota}$ , con caduta di  $\sigma$  intervocalico, assibillazione di  $-\tau\acute{\iota}$ , caduta di  $\nu$ , allungamento di compenso di  $\epsilon$  in  $\acute{\epsilon}$  e successiva contrazione con l' $\acute{\epsilon}$  iniziale (oppure, secondo un'altra spiegazione, si parte da una forma a grado ridotto  $\sigma\text{-}\epsilon\nu\tau\acute{\iota}$ ; in entrambi i casi la desinenza si presenta nella forma  $-\epsilon\nu\tau\acute{\iota}$  anziché  $-\nu\tau\acute{\iota}$ ). In tutti gli altri modi si aggiungono alla radice  $\acute{\epsilon}\sigma$ - i suffissi modali consueti: cong.  $\acute{\epsilon}\sigma\text{-}\omega$  >  $\acute{\epsilon}\omega$  >  $\acute{\omega}$ , ott.  $\acute{\epsilon}\sigma\text{-}\iota\eta\text{-}\nu$  >  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\eta\nu$ , inf.  $\acute{\epsilon}\sigma\text{-}\nu\alpha\acute{\iota}$  >  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\iota}$ . La II singolare dell'imperativo  $\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\iota}$  deriverebbe per alcuni da una forma raddoppiata  $\sigma\text{-}\sigma\text{-}\theta\acute{\iota}$  con radice  $-\sigma$ - a grado zero, per altri da  $\acute{\iota}\text{-}\sigma\text{-}\theta\acute{\iota}$  con una vocale  $\iota$ - protetica, per altri ancora da  $\acute{\epsilon}\sigma\text{-}\theta\acute{\iota}$  con chiusura della vocale  $\epsilon$  in  $\iota$ .

Si ricordi che l'indicativo è generalmente enclitico, a eccezione della II persona singolare (gli accenti segnati nello specchietto valgono nei casi in cui le enclitiche sono accentate).

Trattiamo qui anche del verbo impersonale e difettivo  $\chi\rho\acute{\eta}$ : propriamente è un sostantivo indeclinabile che significa «bisogno, necessità», ma unito alle voci del verbo  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$  usate impersonalmente si comporta come un verbo e significa *è necessario, occorre*. All'indicativo il verbo  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$  è sottinteso, mentre negli altri modi le due parole si contraggono, per cui la coniugazione è la seguente:

ind.  $\chi\rho\acute{\eta}$  ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ )  
cong.  $\chi\rho\acute{\eta}$  (<  $\chi\rho\acute{\eta}$  +  $\acute{\eta}$ )  
ott.  $\chi\rho\acute{\epsilon}\eta$  (<  $\chi\rho\acute{\eta}$  +  $\acute{\epsilon}\acute{\eta}$ )

## L' AMICIZIA

imper.: non usato

inf. χρῆναι (χρή + εἶναι)

part. χρεών (χρή + ὄν, con metatesi quantitativa)

imperf. χρῆν (χρή + ᾗν; anche ἐχρῆν, per analogia)

fut. χρῆσται/χρησται (χρή + ἔσται)

Il verbo εἶμι, *andare*, è costruito sulla radice εἰ/i- (come il suo omologo latino *eo, is, ivi, itum, ire*): il grado normale εἰ- si trova al singolare attivo dell'indicativo presente, tutte le altre forme sono costruiti su quello ridotto -i-:

|     | Indicativo       | Congiuntivo | Ottativo              |
|-----|------------------|-------------|-----------------------|
| S.  | εἶ-μι            | ἴ-ω         | ἴ-ο-ι-μι/i-ο-ι-η-ν    |
|     | εἶ               | ἴ-η-ς       | ἴ-ο-ι-ς/i-ο-ι-η-ς     |
|     | εἶ-σι            | ἴ-η         | ἴ-ο-ι/i-ο-ι-η         |
| D.  | ἴ-τον            | ἴ-η-τον     | ἴ-ο-ι-τον             |
|     | ἴ-τον            | ἴ-η-τον     | ί-ο-ι-την             |
| Pl. | ἴ-μεν            | ἴ-ω-μεν     | ἴ-ο-ι-μεν             |
|     | ἴ-τε             | ἴ-η-τε      | ἴ-ο-ι-τε              |
|     | ἴ-ασι(ν)         | ἴ-ω-σι(ν)   | ἴ-ο-ι-εν              |
|     | Imperativo       |             | Infinito              |
| S.  | ἴ-θι             |             | ί-έναι                |
|     | ἴ-τω             |             |                       |
| D.  | ἴ-τον            |             | <b>Participio</b>     |
|     | ἴ-των            |             |                       |
| Pl. | ἴ-τε             |             | ίών,<br>ιούσα,<br>ίόν |
|     | ί-ό-ντων/ί-τωσαν |             |                       |

## GRECO

Allo III plurale si ha la desinenza -σαι per analogia con φημί e con gli atematici a raddoppiamento. L'ottativo e il participio si formano aggiungendo la vocale tematica -ο-; per l'ottativo al singolare esistono anche forme con il suffisso -ιη (ιοιην ecc.). L'infinito ha la desinenza -έναι. Il verbo non ha altri tempi oltre al presente e all'imperfetto; nel dialetto attico, inoltre, il presente ha di solito significato futuro (*io andrò*) e viene di norma usato come futuro suppletivo del verbo ἔρχομαι (invece ἐλεύσομαι si trova in poesia e negli altri dialetti).

φημί, *dire* (cfr. il latino *for, faris, fatus sum, fari*), costruito sulla radice φᾱ/φᾰ-, ha una coniugazione molto simile a quella di ἴστημι: radice a vocale lunga al singolare dell'indicativo attivo (φᾱμί, che in ionico-attico diviene φημί) e al congiuntivo (φᾱ-ω > φῆ-ω > φῶ), breve negli altri modi:

|     | Indicativo   | Congiuntivo | Ottativo         |
|-----|--------------|-------------|------------------|
| S.  | φη-μί        | φῶ          | φα-ιη-ν          |
|     | φῆ-ς (φῆς)   | φῆ-ς        | φα-ιη-ς          |
|     | φη-σί(ν)     | φῆ          | φα-ιη            |
| D.  | φα-τόν       | φῆ-τον      | φα-ῖ-τον/-ιη-τον |
|     | φα-τόν       | φῆ-τον      | φα-ῖ-την/-ιή-την |
| Pl. | φα-μέν       | φῶ-μεν      | φα-ῖ-μεν/-ιη-μεν |
|     | φα-τέ        | φῆ-τε       | φα-ῖ-τε/-ιη-τε   |
|     | φα-σί(ν)     | φῶ-σι(ν)    | φα-ῖ-εν/-ιη-σαν  |
|     | Imperativo   |             | Infinito         |
| S.  | φά-θι (φαθι) |             | φά-ναι           |
|     | φά-τω        |             |                  |

## L' AMICIZIA

|     |                 |                                           |
|-----|-----------------|-------------------------------------------|
| D.  | φά-τον          | <b>Participio</b><br>φάς,<br>φᾶσα,<br>φάν |
|     | φά-των          |                                           |
| Pl. | φά-τε           |                                           |
|     | φά-των/φά-τωσαν |                                           |

~~~~~  
 Alla II persona singolare dell'indicativo si può trovare anche uno iota sottoscritto; probabilmente deriva dall'originaria desinenza -σι, con caduta del sigma intervocalico, formazione di un dittongo improprio e successiva aggiunta di una desinenza ulteriore -ς analogica sui tempi storici (φᾶ-σί > φᾶϊ > φᾶ > φᾶς > φῆς). La III plurale deriva da φαντί > φανσί > φᾶσι, con assibilazione, caduta della nasale e allungamento di compenso. La II persona singolare dell'imperativo attivo usa la desinenza -θι che abbiamo già visto negli imperativi di εἰμί, di εἶμι e di οἶδα, oltre che in quelli degli aoristi fortissimi e passivi (βῆθι, φάνηθι). Anche in φημί l'ottativo può avere, come già abbiamo visto in altri casi, l'estensione del suffisso -ιη- al duale e al plurale: φάιητον, φάιημεν ecc. Il verbo si coniuga all'attivo, ma sono documentate anche isolate forme medie, per es. imperativo III sing. φάσθω, II pl. φάσθε, infinito φάσθαι, participio φάμενος.
 ~~~~~

All'imperfetto φημί ha la stessa alternanza vocalica di ἴστημι: vocale lunga al singolare (φᾶ- > φῆ-), breve nel duale e nel plurale. εἰμί forma l'imperfetto sul grado normale ἐσ-, εἶμι su quello ridotto ἰ- e con un aumento in ἦ-:





## GRECO

ἐκαθήμην, in quanto ai fini dell'aumento è considerato ora come composto di ἤμαι (dunque, prende l'aumento tra la preposizione e la radice) ora come verbo semplice.

### I VERBI ATEMATICI SUFFISSALI

Si formano per lo più da radici in consonante aggiungendovi un suffisso  $v\bar{u}/v\check{u}$  oppure  $v\bar{a}/v\check{a}$ . In particolare, quelli in  $-vu-$  al presente hanno la vocale lunga al singolare attivo dell'indicativo e alla II persona singolare dell'imperativo attivo; come esempio proponiamo la coniugazione di δείκνυμι (radice δεικ-), *indicare, mostrare*:

| Attivo |               |              |                |
|--------|---------------|--------------|----------------|
|        | Indicativo    | Congiuntivo  | Ottativo       |
| S.     | δείκνῦ-μι     | δείκνῦ-ω     | δείκνῦ-ο-ι-μι  |
|        | δείκνῦ-ς      | δείκνῦ-ῆ-ς   | δείκνῦ-ο-ι-ς   |
|        | δείκνῦ-σι(v)  | δείκνῦ-ῆ     | δείκνῦ-ο-ι     |
| D.     | δείκνῦ-τον    | δείκνῦ-ῆ-τον | δείκνῦ-ο-ι-τον |
|        | δείκνυ-τον    | δείκνῦ-ῆ-τον | δείκνυ-ο-ί-την |
| Pl.    | δείκνυ-μεν    | δείκνῦ-ω-μεν | δείκνῦ-ο-ι-μεν |
|        | δείκνυ-τε     | δείκνῦ-ῆ-τε  | δείκνῦ-ο-ι-τε  |
|        | δείκνῦ-ᾶσι(v) | δείκνῦ-ω-σι  | δείκνῦ-ο-ι-εν  |
|        | Imperativo    |              | Infinito       |
| S.     | δείκνῦ        | δείκνῦ-ναι   |                |
|        | δείκνῦ-τω     |              |                |

## L' AMICIZIA

|     |                              |                                                       |
|-----|------------------------------|-------------------------------------------------------|
| D.  | δείκνυ-τον                   | <b>Participio</b><br>δείκνύς,<br>δείκνύσα,<br>δείκνύν |
|     | δείκνύ-των                   |                                                       |
| Pl. | δείκνυ-τε                    |                                                       |
|     | δείκνύ-ντων/<br>δείκνύ-τωσαν |                                                       |

| <b>Medio-passivo</b> |                               |                    |                                                  |
|----------------------|-------------------------------|--------------------|--------------------------------------------------|
|                      | <b>Indicativo</b>             | <b>Congiuntivo</b> | <b>Ottativo</b>                                  |
| S.                   | δείκνυ-μαι                    | δείκνύ-ω-μαι       | δείκνυ-ο-ί-μην                                   |
|                      | δείκνυ-σαι                    | δείκνύ-ῃ           | δείκνύ-ο-ι-ο                                     |
|                      | δείκνυ-ται                    | δείκνύ-ῃ-ται       | δείκνύ-ο-ι-το                                    |
| D.                   | δείκνυ-σθον                   | δείκνύ-ῃ-σθον      | δείκνύ-ο-ι-σθον                                  |
|                      | δείκνυ-σθον                   | δείκνύ-ῃ-σθον      | δείκνυ-ο-ι-σθην                                  |
| Pl.                  | δείκνύ-μεθα                   | δείκνυ-ώ-μεθα      | δείκνυ-ο-ι-μεθα                                  |
|                      | δείκνυ-σθε                    | δείκνύ-ῃ-σθε       | δείκνύ-ο-ι-σθε                                   |
|                      | δείκνυ-νται                   | δείκνύ-ω-νται      | δείκνύ-ο-ι-ντο                                   |
|                      | <b>Imperativo</b>             |                    | <b>Infinito</b>                                  |
| S.                   | δείκνυ-σο                     | δείκνύ-σθαι        |                                                  |
|                      | δείκνύ-σθω                    |                    |                                                  |
| D.                   | δείκνυ-σθον                   | <b>Participio</b>  | δείκνύ-μεν-ος,<br>δείκνυ-μέν-η,<br>δείκνύ-μεν-ον |
|                      | δείκνύ-σθων                   |                    |                                                  |
| Pl.                  | δείκνυ-σθε                    |                    |                                                  |
|                      | δείκνύ-σθων/<br>δείκνύ-σθωσαν |                    |                                                  |

Il congiuntivo e l'ottativo si formano tematicamente (vocali lunghe -ω/ῃ- per il congiuntivo, vocale tematica -ο- e suffisso -ι- per l'ottativo). Il participio attivo, come di consueto, presenta il suffisso -ντ (dunque gen. δείκνύντος, -ύσης, -ύντος ecc.).

## GRECO

L'imperfetto ha la vocale lunga nel singolare attivo, breve nel resto della coniugazione:

|     | Attivo       | Medio-passivo |
|-----|--------------|---------------|
| S.  | ἐ-δείκνῦ-ν   | ἐ-δείκνυ-μην  |
|     | ἐ-δείκνῦ-ς   | ἐ-δείκνυ-σο   |
|     | ἐ-δείκνῦ     | ἐ-δείκνυ-το   |
| D.  | ἐ-δείκνῦ-τον | ἐ-δείκνυ-σθον |
|     | ἐ-δείκνῦ-την | ἐ-δείκνυ-σθην |
| Pl. | ἐ-δείκνυ-μεν | ἐ-δείκνυ-μεθα |
|     | ἐ-δείκνυ-τε  | ἐ-δείκνυ-σθε  |
|     | ἐ-δείκνυ-σαν | ἐ-δείκνυ-ντο  |

Alcuni verbi con radice in -σ escono in -ννυμι per effetto dell'assimilazione tra la sibilante e il ν del suffisso: ἔννυμι e il suo composto ἀνφιέννυμι *vestire* (ἄνφισ-, cfr. lat. *vestis*), σβέννυμι *spegnere* (σβισσ-), ζώννυμι *cingere* (ζισσ-), κρεμάννυμι *sospendere, appendere* (κρεμασσ-). In ὄλλυμι *distruocere, rovinare* (da ὄλ-νυ-μι) è invece la nasale che si è assimilata alla liquida che la precede. Riguardo ad ἀνφιέννυμι si noti che, pur essendo composto, riceve l'aumento e il raddoppiamento sulla sillaba iniziale come se fosse un verbo semplice: aor. ἠμφίεσσα, pf. m.-p. ἠμφίεσμα.

I verbi in -νᾶ- (che in ionico-attico diviene -νη-) sono pochi e di solito non hanno una coniugazione completa. In generale, comunque, sia per la flessione sia per l'alternanza apofonica si regolano come ἴστημι:

## L' AMICIZIA

sing. attivo δάμνημι, plur. δάμναμεν, III plur. δαμνᾶσι, medio-pass. δάμναμαι ecc. Peraltro molti di essi hanno anche dei doppioni tematici, e il discorso vale anche per quelli in -νυμι: δάμνημι/δαμνάω/δαμάζω *domare*, δαίνυμι/δαινύω *offrire un banchetto* (al medio *banchettare*), δείκνυμι/δεικνύω *indicare*, κεράννυμι/κεραννύω *mescolare, mescere* ecc.

### IL PERIODO IPOTETICO

Per periodo ipotetico si intende l'unione di una proposizione condizionale introdotta da εἰ o altre congiunzioni ipotetiche, detta protasi (πρότασις, *premessa*), e di una reggente da cui la prima dipende, detta apodosi (ἀπόδοσις, *conseguenza*, ma letteralmente «resa, restituzione» di quanto anticipato dalla premessa); la protasi indica una condizione che deve compiersi perché possa verificarsi anche l'apodosi. Così, in una frase come «se c'è il sole, c'è luce», il fatto che ci sia il sole è la condizione necessaria perché possa esserci anche la luce.

A seconda del modo in cui questa condizione (e quindi anche la conseguenza che ne deriva) viene percepita e presentata da chi parla in riferimento al suo grado di distanza dalla realtà, si distinguono in greco quattro tipi di periodo ipotetico, che si rendono in modo diverso:

1) dell'**oggettività** o **realtà**, se l'ipotesi è presentata in modo neutro e oggettivo, o come un dato di fatto: protasi introdotta da εἰ + indicativo, apodosi con l'indicativo o un

## GRECO

altro modo finito (congiuntivo esortativo, ottativo concessivo o desiderativo, imperativo):

εἰ ταῦτ' ἐποίησας, σοφὸς εἶ  
*se hai fatto queste cose, sei saggio*

εἰ ταῦτ' ἐποίησας, εὐτυχοίης  
*se hai fatto queste cose, possa tu essere fortunato*

εἰ φίλος εἶ μοι, βοήθησον  
*se mi sei amico, aiutami*

2) dell'**eventualità**, se l'ipotesi è presentata come eventuale, ripetitiva o futura: protasi introdotta da ἐάν, ἤν, ἄν + congiuntivo, apodosi con l'indicativo presente o futuro:

ἤν τις τάδε παρ' ἡμῶν πύθηται, ἀποκρινοῦμεθα  
*se qualcuno ci chiede (ci dovesse chiedere, ci chiederà)  
queste informazioni, risponderemo*

ἐάν ὁ σῖτος σπάνιος ᾗ, πολλοὶ ἐνδεεῖς γίνονται  
*se il frumento scarseggia, molti diventano bisognosi*

3) della **possibilità**, se l'ipotesi è presentata come un'eventualità non attuale ma che comunque potrebbe verificarsi: protasi introdotta da εἰ, apodosi con ἄν, entrambe con l'ottativo:

## L' AMICIZIA

εἰ λίποιμί σε, κακὸς ἂν φανείην  
*se ti abbandonassi, apparirei vile*

εἷ μοι χρυσὸς εἴη πολὺς, τοὺς φίλους ὠφελοῖμ' ἂν  
*se avessi molto oro [e potrebbe accadere], aiuterei i miei amici*

4) dell'irrealità o impossibilità, se l'ipotesi è presentata come non reale o non realizzabile: protasi introdotta da εἰ, apodosi con ἂν, entrambe con l'indicativo aoristo o imperfetto:

εἷ μοι χρυσὸς ἦν πολὺς, τοὺς φίλους ὠφέλουν ἂν  
*se avessi molto oro [ma non è e non può essere così], aiuterei i miei amici*

εἰ τότε παρεγένου, εἶδες ἂν ἄπιστα  
*se fossi arrivato allora [ma non è successo], avresti visto cose incredibili*

Come si può notare, uno stesso fatto può essere presentato anche in modo diverso e costituire la base per periodi ipotetici di tipo differente: nell'esempio di terzo tipo il fatto che io abbia molto oro è considerato possibile, nel senso che attualmente non ce l'ho ma in teoria potrei averlo, o magari lo avrò un giorno. Nell'esempio di quarto tipo lo stesso fatto è considerato irreali: io non ho molto oro e non metto in conto la possibilità di averne.

Il periodo ipotetico può essere anche dipendente, se l'apodosi è retta a sua volta da un'altra frase; in genere i

## GRECO

tempi e i modi della protasi non cambiano (salvo che nel I tipo in dipendenza da un tempo passato si può trovare l'ottativo obliquo), mentre l'apodosi avrà nel I e nel II tipo il modo e il tempo richiesto dalla sua funzione sintattica, nel III e nel IV quelli propri del periodo ipotetico. Si considerino questi esempi:

τὴν ἄγαν τρυφὴν φεῦγε, ἵνα μή, ἦν ὁ πλοῦτος ἐκλίπη,  
λίαν ἀσχάλλης  
*fuggi il lusso eccessivo, per non doverti affliggere troppo se la ricchezza viene meno*

φίλος βέβαιος πέφηνας, ἐπεὶ εἰ μὴ ἦσθα οὐκ ἄν  
ταχέως ἦλθες  
*ti sei mostrato un amico sicuro, giacché non saresti venuto subito se non lo fossi*

Nel primo caso l'apodosi è una finale, regolarmente resa con ἵνα e il congiuntivo, mentre la protasi è di II tipo, dunque ha ἦν + congiuntivo. Nel secondo l'apodosi è una causale, ma poiché si tratta di un periodo dell'irrealtà, abbiamo l'indicativo dei tempi storici (aoristo e imperfetto) proprio del IV tipo.

Se l'apodosi ha l'infinito o il participio, nel III e nel IV tipo sono accompagnati da ἄν:

οὕτω δὴ φιλομαθῆς εἰμι ὥστ' εἴ μοι εἴη χίλια τάλαντα,  
πάντ' ἄν εἰς βιβλους ἀναλίσκειν  
*sono tanto amante del sapere che, se avessi mille talenti, li spenderei tutti in libri (III tipo)*

## L' AMICIZIA

ἴστε δήπου, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν Ὀλυνθὸν οὐκ ἂν  
ἀλοῦσαν εἰ μὴ οὕτω ῥάθυμοι ἦσθε  
*sapete certamente, Ateniesi, che Olinto non sarebbe  
stata conquistata se voi non foste stati così indifferenti*  
(IV tipo)

Si ricordi che la protasi può essere anche implicita o sottintesa; è implicita quando è resa da un participio congiunto o assoluto, per esempio τοιαῦτα ποιῶν εὐτυχῆσεις *facendo* (= *se farai*) *cosa del genere sarai fortunato* (che in forma esplicita sarebbe εἰ τοιαῦτα ποιήσεις οἴσθαι ἢν τοιαῦτα ποιήσης, I o II tipo) o παρόντος γ' αὐτοῦ οὐκ ἂν λέγειν ἐτόλμησα *in sua presenza* (= *se lui fosse stato presente*) *non avrei osato parlare* (esplicito: εἰ αὐτὸς παρῆν, IV tipo). Quando la protasi è sottintesa nel III e nel IV tipo si ha solo l'apodosi con ἂν e, rispettivamente, l'ottativo o l'indicativo aoristo o imperfetto. Con questa stessa modalità, inoltre, il greco rende anche la potenzialità o l'irrealità: οὐδεὶς ἂν εἴποι, *nessuno direbbe*, οὐδεὶς ἂν εἶπε, *nessuno avrebbe potuto dire*.

Infine, il periodo ipotetico può essere anche misto, cioè risultante dalla combinazione di protasi e apodosi di tipo differente: εἰ φίλον προῦδωκας, πῶς ἂν συγγνώμης τύχοις; *se hai tradito un amico, come potresti essere perdonato?* In questo caso abbiamo una protasi di I tipo e un'apodosi di III.



# ESERCIZI

---





## L' aoristo cappatico

### 1. Analizzare le seguenti forme (attenzione ai composti):

ἔδοτον - εἶο - εἶναι - θώμεθα - ἔδου - κατάθου - ἦκε - δοῖτε  
- ἔθεσαν - ἔσθε - δόντων - ἄνες - παρέδωκε - ἀναθέσθω -  
καθειή - ἐξέθεντο - παρεῖσαν - καταθῆται - ἀφῶσι - ἐνδοῖμεν.

### 2. Tradurre:

νῦν δὴ συνῆκα τὰ ρηθέντα σοι - δός μοι, ὦ φίλε, τὴν χεῖρα  
- ἀλλ' ἄγετε, καταθέμενοι τὰ ὄπλα φιλίαν καὶ συμμαχίαν  
συνάψωμεν - Νικάνδρη μ' ἀνέθηκεν ἐκηβόλω Ἰοχεαίρη (Hansen, *CEG I 403, 1*: iscrizione votiva posta su una statua trovata a Delo, che viene fatta parlare in prima persona) - τὰς γὰρ ἡδονὰς ὅταν προδῶσιν ἄνδρες, οὐ τίθημ' ἐγὼ ζῆν τοῦτον, ἀλλ' ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν (Sofocle, *Antigone* 1165-1167) - Ὅμηρος ἱστορεῖ τὴν Θέτιν χρυσοῦν ἀμφορέα δοῦναι Ἀχαιοῖς, ἐν ᾧ τὰ Ἀχιλλέως καὶ Πατρόκλου ὅσα ὁμοῦ κατέθεσαν - «στεῖχέ νυν, τέκνων δ' ἀφοῦ» (Sofocle, *Edipo re* 1521), λέγει ὁ Κρέων πρὸς τὸν Οἰδίποδα τοῖν θυγατέροιν ἀπαλλαγῆναι ὀκνοῦντα - εἴθ' ἀφεῖεν ἡμᾶς ἐς οἶκον - φίλον δι' ὄργην ἐν κακοῖσι μὴ προδῶς (Menandro, *Sentenze da codici bizantini* 800 Jaekel) - σῆτον δ' αἰδοίη ταμίη παρέθηκε φέρουσα, εἶδατα πόλλ' ἐπιθεῖσα, χαριζομένη παρεόντων (= παρόντων; *Odissea I 139-140 e altrove*).



## Gli altri tempi dei verbi atematici a raddoppiamento

### 3. Tradurre:

Πλούταρχος ιστορεῖ ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἣ ἑτέχθη ὁ Ἀλέξανδρος, καὶ ὁ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος νεῶς ἐνεπρήσθη (da *Vita di Alessandro* 3, 5) - οἱ ἐν Ἀλεξανδρεῖα γραμματικοὶ τὰ Ὀμήρου ἔπη (εἴπερ πάντα Ὀμήρου εἶναι θετέον τὰ αὐτῷ ἀνατεθειμένα) ἐπὶ Πεισιστράτου πρῶτον συντεθέντα διώρθωσάν τε καὶ ἐξέδοσαν - λέγει ὁ Αἰσχύλος ἐν τῇ Καπανέως ἀσπίδι γεγράφθαι γυμνὸν ἄνδρα δᾶδα φοροῦντα καὶ περὶ αὐτὸν χρυσοῦν γράμμα «πρήσω πόλιν» (da *I Sette contro Tebe* 432, 434) - ἀρίστου ἀνδρός ἐστὶ τοὺς φίλους ὅτι πλεῖστα ὀνήσαι - τῶν πραγμάτων ὀλίγα μοι διηγουμένῳ παρεῖται ὡς οὐ λόγου ἄξια.

## I verbi radicali atematici senza raddoppiamento

### 4. Analizzare le seguenti forme verbali. Attenzione ai trabocchetti: non tutte provengono da atematici senza raddoppiamento!

ἀπιέναι - ἀφιέναι - δύναι - δύναιντο - εἶναι - ἐπέστη - ἐπίσταται - ἐπίστασο - ἦν - ἠπιστάμεθα - ἦσαν - ἦσαν - ἦσμεν - ἰᾶσι - ἴασι - ἰέναι - ἴητε - ἰέτωσαν - ἴθι - ἴσθι - ἴστωσαν - πάρει - πάρες - παρήει - καθῆτο - καθείμεθα - φαίης - φάντων - χρῆναι - χρῆσθαι.

### 5. Tradurre:

«Ἦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν στρέφῃ; ἔφη ὁ Σωκράτης. «Παρὰ Λυσίου, ὦ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου» ἦν δ' ἐγὼ «εἶμι

## L' AMICIZIA

δὲ πρὸς περίπατον ἔξω τείχους» (adatt. da Platone, *Fedro* 227a 1-3) - ὁ Δάφνις ὑπὸ πίτυι καθήτο συρίττων - δύο τινὲς εἰς ποταμὸν κατήσαν διαπεράσοντες. ὁ μὲν πρὸς τὸν προηγούμενον «πῶς ἔχει βάρθους τὸ ὕδωρ;» ἔφη· «αὐτὸ δείξει», ἢ δ' ὅς (adatt. dagli scolii a Platone, *Teeteto* 200e) - οὗτος, οὐκ ἄπει ἐνθένδε; - ἐγὼ μὴν οὐ, ἀλλ' ἐνθάδε καθήμενος μενῶ ἕως ἂν μοι ἀποκρίνη - οὐποτ' ἂν φίλον τὸ βάρβαρον γένοιτ' ἂν Ἑλλησιν γένος οὐδ' ἂν δύναιτο (Euripide, *Ecuba* 1199-1201) - οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιῆι (Aristotele, *Politica* 1253a 9) - τὰ χρῆστ' ἐπιστάμεσθα (= -μεθα) καὶ γινώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δέ (Euripide, *Ippolito* 380-381).

### Gli atematici con suffisso nasale

#### 6. Analizzare le seguenti forme:

δείκνυτε - ἐδείκνυσο - σβεννύση - δαμναμένοις - ἐπέρναντο - κεράννυνται - περνάντας - ἡμφιέννυτο - ὦλλυς - ἀπολλύασι - κεραννούοιτε - δειχθεισῶν - ἀμφιέσειας - ὄλωλε - ἐκράθησαν - ἔσβητε - κρεμάσαντι - ἔρρωσο - ζώσασθαι - ὤλεσαν.

#### 7. Tradurre:

a) ὁ οἰνοχόος τοῖς δαιτυμένοις τὸν οἶνον κεραννύτω - κρέμασόν μοι, ὦ παῖ, τὸν λύχνον ἐκ τοῦ λυχνείου, καὶ ὄρα μὴ σβεσθῆ - χρόνος τὸν ἀληθῆ φίλον ἔδειξε - ὁ βασιλεὺς ἔστειχε πορφυροῦν ἱμάτιον ἡμφιεσμένος, πεποικιλμένον χρυσῶ - ἀλλὰ μ' ὁ λυσιμελής, ὦπαῖρε, δάμναται πόθος (Archiloco, fr. 196 West) - ἀρετὴ δὲ κἂν θάνη τις οὐκ ἀπόλλυται, ζῆ δ' οὐκέτ' ὄντος σώματος (Euripide, fr. 734, 1-2 Kannicht).

## GRECO

b) dalla scena dell'*Iliade* nota come Διὸς ἀπάτη (*inganno di Zeus*), in cui Era si agghinda di tutto punto per sedurre Zeus e distrarre la sua attenzione dal campo di battaglia (Canto XIV 178-183; attenzione alle tmesi e alle anastrofi):

ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιον ἕανὸν ἔσαθ', ὃν οἱ Ἀθήνη  
ἔξυσ' ἀσκήσασα, τίθει δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλά·  
χρυσείης δ' ἐνετῆσι κατὰ στήθος περονᾶτο.  
ζώσατο δὲ ζώνη ἑκατὸν θυσάνοις ἀραρυῖη,  
ἐν δ' ἄρα ἔρματα ἤκεν ἐϋτρήτοισι λοβοῖσι  
τρίγληνα μορόεντα· χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή.

### Il periodo ipotetico. I modi dell'irreale

#### 8. Tradurre:

ὦ τᾶν, εἰ μὴ σκαίος εἴης, συνείης ἂν ῥαδίως - εἰ φῶς ἔστιν,  
ἡμέρα ἔστί· φῶς γοῦν ἔστιν· ἡμέρα ἄρα ἔστί - Κροίσω τὰ  
τῶν Ἑλλήνων χρηστήρια ἐπερωτῶντι μαντεῖαι ἐδόθησαν  
προλέγουσαι, ἦν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν  
αὐτὸν καταλύσειν (da Erodoto I 53) - τῶν ἐτησίων πνεόντων  
εὐπλοῖα χρησόμεθα - ὁ Πολύδωρος παρὰ Πολυμήστορα  
ἔσταλη σὺν πολλῶ χρυσῶ, ὅπως, εἰ ἀλοῖη ἡ Τροία, σωθήσοιτο  
καὶ μὴ ἐνδεῆς ἔσοιτο βίου - τοιαῦτα ληρεῖν οὐδεὶς ἂν  
ἐτόλμησεν ποτε - οὐδεὶς ἔστιν ὃς οὐκ ἂν ἀκούσας θαυμάσαι  
- Εὐριπίδης φησὶ τῶν φίλων μηδέν' ἂν Ἀδμήτου ὑπερθανεῖν,  
εἰ μὴ ἡ Ἄλκηστις ἑαυτὴν παρέσχε.

## Riepilogo generale

### 9. *Amicizia e inimicizia fra i generali di Alessandro (Plutarco, Vita di Alessandro 47, 9-12):*

Ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν φίλων ἑώρα τῶν μεγίστων Ἡφαιστίωνα μὲν ἐπαινοῦντα καὶ συμμετακοσμούμενον αὐτῷ, Κρατερὸν δὲ τοῖς πατρίοις ἐμμένοντα, δι' ἐκείνου μὲν ἐχρημάτιζε τοῖς βαρβάροις, διὰ τοῦτου δὲ τοῖς Ἑλλήσι καὶ τοῖς Μακεδόσι· καὶ ὅλως τὸν μὲν ἐφίλει μάλιστα, τὸν δ' ἐτίμα, νομίζων καὶ λέγων αἶε, τὸν μὲν Ἡφαιστίωνα φιλαλέξανδρον εἶναι, τὸν δὲ Κρατερὸν φιλοβασιλέα. διὸ καὶ πρὸς ἀλλήλους ὑπούλως ἔχοντες, συνέκρουον πολλάκις, ἅπαξ δὲ περὶ τὴν Ἰνδικὴν καὶ εἰς χεῖρας ἤλθον σπασάμενοι τὰ ξίφη, καὶ τῶν φίλων ἐκατέρω παραβοηθούντων, προσελάσας ὁ Ἀλέξανδρος ἐλοιδῶρει τὸν Ἡφαιστίωνα φανερώς, ἔμπληκτον καλῶν καὶ μαινόμενον, εἰ μὴ συνήσιν ὡς ἐάν τις αὐτοῦ τὸν Ἀλέξανδρον ἀφέληται, μηδὲν ἐστίν· ἰδίᾳ δὲ καὶ τοῦ Κρατεροῦ πικρῶς καθήψατο, καὶ συναγαγὼν αὐτοὺς καὶ διαλλάξας, ἐπώμοσε τὸν Ἄμμωνα καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς, ἧ μὴν μάλιστα φιλεῖν ἀνθρώπων ἀπάντων ἐκείνους· ἂν δὲ πάλιν αἴσθηται διαφορομένους, ἀποκτενεῖν ἀμφοτέρους ἢ τὸν ἀρξάμενον. ὅθεν ὕστερον οὐδὲ παίζοντες εἰπεῖν τι πρὸς ἀλλήλους οὐδὲ πρᾶξαι λέγονται.

### 10. E se Dante avesse conosciuto e usato la lingua di Omero? Ecco come sarebbero potuti diventare alcuni dei suoi versi più celebri... li riconoscete?

α) τῆσδε διαι πέλεται ὁδὸς εἰς πόλιν ἄλγε' ἔχουσαν,  
τῆσδε διαι πέλεται ὁδὸς εἰς ἄχε' αἰὲν ἑόντα,  
τῆσδε διαι πέλεται ὁδὸς εἰς αἰῶν' ὀλέσαντας.  
τέκτον' ἐμεῖο Δικαιοσύνη ὕψιστον ὄτρυνε·

## GRECO

τεῦξεν ἐμέ πρώτιστα Θεοῦ κράτος αἰὲν ἐόντος  
ὕψιστη σοφίη τ' ἀρχαιόγονος τ' ἀγάπησις.  
οὔτις ἐμεῖο φύσις κτίσθη προγενεστέρα ἄλλη  
πλὴν ἢ αἰὲν ἐοῦσ', αὐτὴ δ' αἰῶνι τέθηλα·  
θέσθε δ' ἅπ' ἐλπίδα πᾶσαν, ἔσω πόδα τῆσδε φέροντες.

b) τῶν μὴ ἔστω λόγος ἄμμι, πρόσω δὲ ἰδῶν παρὰ μειψαί.  
(μὴ ἔστω è bisillabo per sinefonesi)

c) μὴ ἀντιφιλεῖν φιλότης πεφιλημένον οὔτιν' ἀφεῖσα.

d) σπέρμα γὰρ ὑμέτερον πραπίδεσσι νοήσαθ', ἐταῖροι·  
ζῶειν οὐ γὰρ ἔφυτ' ἀγνώμοσιν ἴσα βοτοῖσιν,  
ἀλλ' ὄππως κ' ἀρετὴν τε καὶ ἰδμοσύνην ἐφέπητε.

e) πλεῖστον γὰρ μέλλειν πέλεται ἄχος εἶδοτι πλεῖστα.

f) οἴμοι Ἰταλίη δούλη, φίλον ἄλγεϊ δῶμα,  
χηρεύουσα κυβερνήτου νηῦς χεῖματι πολλῶ,  
πότνια δ' οὐ λαῶν, πορνῶν δ' εἰκυῖα νομοῖσιν.

g) ἐκ δ' ἐνθεν δῶμεν πάλιν ἀστέρας αὔθις ἰδέσθαι.

h) ἀγνὸς ἐὼν καὶ ἐτοιμὸς ἀν' ἀστέρας εἰσαναβῆναι.

i) Ἥλιον κινέουσι ἀγάπη τε καὶ ἀστέρας ἄλλους.

l) εἶδατά σοι παρέθηκ'· ἤδη κε πάσαιο καὶ αὐτός.

# DIZIONARIO

Per l'uso corretto del dizionario tenere presente che:

- i nomi si cercano al **nominativo singolare**, dopo averne correttamente individuato la declinazione; di ogni sostantivo sono forniti il nominativo e l'uscita del genitivo singolare, il genere e il significato (o i significati).

- Gli aggettivi e i pronomi per convenzione si cercano al **nominativo maschile singolare** (ma i pronomi personali plurali sono registrati a parte).

- Comparativi e superlativi irregolari sono registrati a parte, con un rimando al grado positivo.

- I verbi si cercano alla **prima persona singolare del presente indicativo**, ma sono tradotti all'**infinito** (es.: ἄγω, *condurre*). Per quelli irregolari si fornisce, dove è parso necessario, anche il paradigma (se il verbo è composto il paradigma si trova registrato sotto il verbo semplice).

- Gli avverbi derivati da aggettivi sono registrati sotto il lemma di questi ultimi.

- Gli aggettivi verbali sono registrati in lemmi a parte, con rimando al verbo da cui derivano.

- Per le preposizioni, che spesso possono reggere diversi casi, è indicata una selezione degli usi principali fin qui incontrati.

## GRECO

- Di norma non sono registrate le parole che negli esercizi figurano già tradotte, salvo che gli stessi non ne prevedano comunque la ricerca.

### Abbreviazioni:

|         |                      |       |                   |
|---------|----------------------|-------|-------------------|
| agg.    | aggettivo            | s.n.  | sostantivo neutro |
| agg. v. | aggettivo verbale    | v.    | verbo             |
| avv.    | avverbio             | v.d.  | verbo deponente   |
| cong.   | congiunzione         | m.    | medio             |
| num.    | numerale             | p.    | passivo           |
| prep.   | preposizione         | aor.  | aoristo           |
| pron.   | pronome              | pf.   | perfetto          |
| s.m.    | sostantivo maschile  | intr. | intransitivo      |
| s.f.    | sostantivo femminile |       |                   |

## A

ἀγαθός, -ή, -όν agg. *buono, bravo, valoroso, per bene*

ἀγάπη, -ης s.f. *amore*

ἀγάπησις, -εως s.f. = ἀγάπη

ἀγνός, -ή, -όν agg. *puro*

ἀγνώμων, -ον agg. *stupido, insensibile, privo di intelligenza, bruto*

ἄγω v. (f. ἄξω, aor. ἤγαγον, p. ἤχθην, pf. ἤχα, m.-p. ἤγμαι)  
*condurre; imper. ἄγε, ἄγετε su, sunvia*

Ἄδμητος, -ου s.m. *Admeto*

ᾄδω v. (f. ἄσομαι, aor. ἤσα, p. ἤσθην, pf. m.-p. ἤσμαι)  
*cantare*

Ἀθήνη, -ης s.f. *Atena*

αἰδοῖος, -α, -ον agg. *venerando, rispettabile*

αἰέν, forma poetica di αἰεί, avv. *sempre; αἰέν ἐών ecc. che è sempre, eterno*

αἰρέω v. (f. αἰρήσω, aor. εἶλον, p. ἤρέθην, pf. ἤρηκα, m.-p. -μαι) *prendere, conquistare*

αἰσθάνομαι v. (f. αἰσθήσομαι, aor. ἤσθόμην, pf. ἤσθημαι)  
*accorgersi*

Αἰσχύλος, -ου s.m. *Eschilo*

αἰών, -ῶνος s.m. *eternità*

ἀκούω v. (f. ἀκούσομαι, aor. ἤκουσα, p. -σθην, pf. ἀκήκοα, m.-p. ἤκουσμαι) *ascoltare, sentire*

ἄλγος, -ους s.n. *dolore*

Ἀλεξάνδρεια, -ας s.f. *Alessandria*

Ἀλέξανδρος, -ου s.m. *Alessandro*

ἀληθής, -ές agg. *vero, veritiero; n. sost. verità; avv. -ῶς veramente, davvero*

## GRECO

άλισκομαι v. (f. άλώσομαι, aor. έάλων/ήλων, pf. έάλωκα/ήλωκα) *essere preso, conquistato*

Άλκηστις, -ιδος s.f. *Alceste*

άλλά cong. *ma*

άλλάσσω v. (f. άλλάξω, aor. ήλλαξα, p. ήλλάχθην ed ήλλάγην, pf. ήλλαχα, m.-p. -γμαί) *mutare*

άλληλῶν pron. reciproco *a vicenda, l'uno/a dell'/all'/l'altro/a, gli uni ecc.*

άλλος, -η, -ο agg. e pron. indefinito *altro*; avv. άλλως *in altro modo, d'altra parte, per altri versi*

άμβρόσιος, -α, -ον agg. *immortale, divino*

άμμι, eolico → ήμεϊς

Άμμων, -ωνος s.m. *Ammone*, divinità egiziana

άμφιέννυμι v. (f. άμφιέσω, attico -ιῶ, aor. ήμφιεσα, p.

ήμφιέσθην, pf. m.-p. -σμαι; aor. in tmesi άμφί ... έσαθ' = ήμφιέσατο *Iliade XIV 178*) *vestire, rivestire*; m. -μαι *vestirsi, rivestirsi, indossare* (anche metaforicamente)

άμφορεύς, -έως s.m. *anfora*

άμφοτερος, -α, -ον agg. e pron. *entrambi*

άν = έάν, *se, qualora* (con il congiuntivo)

άν particella modale che esprime eventualità (congiuntivo), potenzialità (ottativo) o irrealtà (indicativo aoristo o imperfetto)

ανά prep. (accusativo) *su, per*

άνατίθημι v. (f. άναθήσω ecc.) *dedicare; far risalire, attribuire*

άνήρ, -νδρός s.m. *uomo, maschio, sposo*; voc. pl. *signori*

άνθρωπος, -ου s.m. *uomo, essere umano*

άνίημι v. (f. άνήσω ecc.) *mandare su, far risalire; allentare*

## L' AMICIZIA

ἀντιφιλέω v. *amare a propria volta, ricambiare amore*

ἄξιος, -α, -ον agg. *degno, meritevole*

ἀπαλλάσσω v. (f. -αλλάξω ecc.) *separare, staccare, allontanare*

ἅπαξ avv. *una volta*

ἅπας, -σα, -αν agg. e pron. indef. *tutto (quanto)*

ἄπειμι v. (< εἶμι) *andare via, allontanarsi*

ἀπό prep. (genitivo) *da, dalla parte di*

ἀποκρίνω v. (f. -κρινῶ ecc.) *separare, distinguere; m. -ομαι rispondere*

ἀποκτείνω v. (f. -κτενῶ ecc.) *uccidere*

ἀπολάμπω v. e m. -ομαι *risplendere, rifulgere*

ἀπόλλυμι v. (f. -ολέσω/-ολῶ ecc.) *rovinare; intrans. perire, andare in rovina*

ἀποτίθημι v. e m. -μαι (f. -θήσω ecc.) *mettere da parte, abbandonare, lasciare, deporre*

ἄπτω v. *attaccare; m. -ομαι (f. ἄψομαι ecc.) toccare (con il genitivo)*

ἄρα cong. *quindi, dunque*

ἀραρίσκω v. (f. ἄρσομαι, aor. ἤρσα/ἤραρον) *fissare, unire saldamente; pf. intr. ἄρηρα/-αρα essere saldo; essere munito, adornare (di qualcosa, dativo)*

ἀρετή, -ῆς s.f. *valore, virtù*

ἄριστος, -η, -ον superl. suppletivo di → ἀγαθός

Ἄρτεμις, -δος s.f. *Artemide*

ἀρχαίογονος, -ον agg. *originario, primo, primigenio*

ἀρχή, -ῆς s.f. *regno, impero*

ἄρχω v. (f. ἄρξω, aor. ἤρξα, p. ἤρχθην, pf. ἤρχα, m.-p.

ἤργμα) *iniziare, governare, comandare; m. -ομαι iniziare, cominciare*

## GRECO

ἀσκέω v. *lavorare*

ἀσπίς, -δος s.f. *scudo*

ἀστήρ, -έρος s.m. *stella*

αὔθις αν. *di nuovo*

αὐτός, -ή, -ό pron. *egli, lui, esso; lo stesso, il medesimo; da se stesso, da solo, personalmente; con verbi di I e II persona, io, tu stesso ecc.; ἐν ταῦτῳ nello stesso momento, insieme*

ἀφαιρέω v. e m. -μαι (f. -αίρω ecc.) *togliere* (qualcosa a qualcuno, accus. e gen.)

ἀφίημι v. (f. ἀφήσω ecc.) *lasciare (andare) libero, perdonare, permettere; m. -εμαι lasciare andare, staccarsi da* (con il genitivo)

Ἄχαιοί, -ῶν s.m. *Achei*

Ἀχιλλεύς, -έως s.m. *Achille*

ἄχος, -ους s.n. *dolore*

## B

---

βάθος, -ους s.n. *profondità*

βαίνω v. (f. βήσω, aor. ἔβησα/ἔβην, pf. βέβηκα) *andare*

βάρβαρος, -ον agg. *barbaro, non greco*

βασίλευς, -έως s.m. *re*

βίος, -ου s.m. *vita, mezzi*

βοτόν, -οῦ s.n. *bestia, animale* (spec. da pascolo)

## Γ

---

γάρ cong. *infatti*

γένος, -ους s.n. *genere, stirpe, nascita*

γίγνομαι v.d. (f. γενήσομαι/γενηθήσομαι, aor. ἐγενόμην/

## L' AMICIZIA

- ἐγενήθην, pf. γέγονα/γέγαα, m. γεγένημαι) *essere, nascere, derivare, accadere, diventare*
- γιγνώσκω v. (f. γνώσομαι, aor. ἔγνω, p. ἐγνώσθην, pf. ἔγνωκα, m.-p. -σμαι) *conoscere, riconoscere, rendersi conto*
- γούν avv. *di sicuro, almeno, certamente* (talvolta si può omettere)
- γράμμα, -τος s.n. *iscrizione, lettera (dell'alfabeto)*
- γραμματικός, -οῦ s.m. *grammatico*
- γράφω v. (f. γράψω, aor. ἔγραψα, p. ἐγράφη, pf. γέγραφα, m.-p. -μμαι) *scrivere, disegnare, dipingere*
- γυμνός, -ή, -όν agg. *nudo*

## Δ

- δαίδαλος, -ον agg. *ben lavorato*; n. plur. -α *ricami*
- δαίνυμι v. (f. δαίσω, aor. ἔδαισα) *offrire un banchetto*; m. -μαι *banchettare*
- δάμνημι v. (pres. e imperf.; per gli altri tempi si supplisce con δαμάζω) e m. δάμναμαι *domare, prostrare*
- δαῖς, δαδός s.f. *fiaccola*
- δάφνις, -δος s.m. *Dafni*
- δέ part. *e, ma, mentre, d'altra parte, invece, poi*; spesso in correlazione con μέν (talvolta può non tradursi). In correlazione a una frase negativa con μέν può valere (*invece*) *si*
- δείκνυμι v. (f. δείξω, aor. ἔδειξα, p. ἐδείχθην, pf. δέδειχα, m.-p. δέδειγμα) *indicare, mostrare*
- δή particella rafforzativa *appunto, certamente*; talvolta si può omettere
- διά prep. (genitivo) *con, per, attraverso, per mezzo di, mediante, tramite*; (accusativo) *per, a causa/per merito di*

## GRECO

- διαί, forma poetica → διά  
διαλλάσσω v. (f. -αλλάξω ecc.) *riconciare*  
διαπεράω v. *attraversare*  
διαφέρω v. (f. -οίσω ecc.) *differire*; m. -ομαι *litigare, essere in disaccordo*  
δίδωμι v. (f. δώσω, aor. ἔδωκα, p. ἐδόθην, pf. δέδωκα, m.-p. δέδομαι) *dare, concedere, donare*  
διηγέομαι v. *narrare, raccontare*  
Δικαιοσύνη, -ης s.f. *Giustizia*  
διό cong. *perciò*  
διορθόω v. *emendare, correggere*  
δούλος, -η, -ον agg. *schiaivo, servo*  
δύναμαι v.d. (f. δυνήσομαι, aor. ἐδυνησάμην/ἐδυνάσθην/ἐδυνήθην, pf. δεδύνημαι) *potere*  
δύο, δυοῖν num. *due*  
δύω v. (f. δύσω, aor. ἔδυσα, intr. ἔδυν, p. ἐδύθην, pf. δέδωκα, m.-p. δέδυμαι) *immergere*; m. e intr. *immergersi, tramontare*  
δῶμα, -τος s.n. *casa, dimora*

## E

- ἐάν cong. *se, qualora*  
ἐάνος, -οῦ s.m. *abito, vestito*  
ἐαυτοῦ, -ῆς, -οῦ pron. riflessivo di III persona (*di/a*) *se/lui stesso*  
ἐγώ, ἐμοῦ pron. personale di I pers. sing. *io*; gen. ep. ἐμεῖο  
εἶ cong. *se*  
εἶδαρ, -δατος s.n. *cibo*  
εἶδον aor. suppletivo di → ὁράω

## L' AMICIZIA

εἶθε particella desiderativa *magari, ah se...*

εἰκώς → εἰοικα

εἶμι v. *andare*

εἰμί v. *essere, esistere, esserci, trovarsi*; III sing. ἔστι *esiste, è possibile, permesso*

εἶπα, εἶπον aor. suppletivo di → λέγω

εἶπερ cong. *se è vero che, se pure*

εἰς prep. (accusativo) *in, a, dentro, verso, su, per*

εἰσαναβαίνω v. (f. -βήσομαι ecc.) *salire, ascendere*

ἐκ, ἐξ prep. (genitivo) *da, fuori da*

ἐκάτερος, -α, -ον agg. e pron. *ciascuno dei due, l'uno e l'altro*

ἐκατόν num. *cento*

ἐκδίδωμι v. (f. ἐκδώσω, aor. ἐξέδωκα ecc.) *editare, pubblicare*

ἐκδύω v. (f. -δύσω ecc.) *spogliare*; intrans. aor. ἐξέδυν, pf.

ἐκδέδουκα *uscire, emergere, sbucare fuori*

ἐκεῖνος, -η, -ο agg. e pron. dimostr. *quello*

ἐκηβόλος, -ον agg. epiteto di Apollo e di Artemide, *che colpisce da lontano*

ἐκπονέω v. *compiere fino in fondo, mettere in pratica*

ἐκτίθημι v. (f. ἐκθήσω, aor. ἐξέθηκα ecc.) *mettere fuori, esporre*

ἐλαύνω v. (f. ἐλάσω, attico ἐλῶ, aor. ἤλασα, p. ἤλα(σ)θην, pf. ἐλήλακα, m.-p. -(σ)μαι) *spingere*

Ἕλληνες, -ων s.m. *Greci*

ἐλπίς, -δος s.f. *speranza*

ἐμμένω v. (f. -μενῶ ecc.) *attenersi, rimanere fedele* (a qualcosa, dativo)

## GRECO

- ἐμπύπρημι v. (f. -πρήσω ecc.) *incendiare*  
ἔμπληκτος, -ον agg. *stupido, imbecille*  
ἔμψυχος, -ον agg. *vivo, animato*  
ἐν prep. (dativo) *in, dentro, durante, su, a, fra*  
ἐνδεής, -ές agg. *privo, bisognoso*  
ἐνδιδωμι v. (f. ἐνδώσω ecc.) *cedere*  
ἐνετή, -ῆς s.f. *fibbia*; dat. pl. epico ἐνετήσι  
ἐνθάδε avv. *qui*  
ἐνθεν, ἐνθένδε avv. *di qui, da qui*  
ἐνί, forma epica → ἐν; può essere in tmesi e anastrofe rispetto al verbo, per es.: τίθει δ' ἐνί = ἐνετίθει  
ἐνήμι v. (f. ἐνήσω ecc.; aoristo in tmesi ἐν ... ἦκεν Il. XIV 182) *mettere in/dentro, infilare, inserire*  
ἐντίθημι v. (f. ἐνθήσω ecc.) *mettere dentro, inserire*  
ἐξ → ἐκ  
ἔξω avv. *fuori*; prep. (genitivo) *fuori da*  
ἔοικα pf. difettivo del presente (ppf. ἐώκειν) *sembrare, assomigliare*; III pers. sing. con valore impersonale e part. neutro εὐικός (εἰκ-) (è) *ragionevole, verosimile, naturale*; avv. εἰκότως *ragionevolmente, a ragione*  
ἐπαινέω v. *lodare, approvare*  
ἐπεί, ἐπειδή cong. *quando, dopo che; poiché, dato che, siccome*  
ἐπερωτάω v. *interrogare*  
ἐπί prep. (genitivo) *su, relativamente a, al tempo di*; (dativo) *a, presso, su; per, a causa di*; ἐφ' ᾧ τε, *a condizione di, che*; (accusativo) *a, verso, contro*  
ἐπίσταμαι v.d. (f. ἐπιστήσομαι, aor. ἠπιστήθην) *sapere*  
ἐπιτίθημι v. (f. -θήσω ecc.) *mettere sopra, aggiungere*

## L' AMICIZIA

ἔπος, -ους s.n. *verso, poesia, poema*

ἐπώμνυμι v. (f. -ομοῦμαι ecc.) *giurare* (su, per qualcuno, accusativo)

ἔρμα, -τος s.n. *orecchino*

ἐρρήθην aoristo pass. suppletivo di → λέγω

ἔρχομαι v.d. (f. ἐλεύσομαι, aor. ἦλθον, pf. ἐλήλυθα) *andare, venire*

ἐς → εἰς

ἔσω avv. e prep. (genitivo) *dentro, all'interno di*

ἐταῖρος, -ου s.m. *amico, compagno*

ἐτησίαι, -ων s.m. *venti etesii*, che soffiano in estate da nord-ovest

ἐτοῖμος, -η, -ον agg. *pronto, disposto*

εὖπλοια, -ας s.f. *buona navigazione*

Εὐριπίδης, -ου s.m. *Euripide*

εὕτρητος, -ον agg. *ben perforato*

ἐφέπω v. (f. ἐφέψω, aor. ἐπέσπον) *seguire, perseguire, praticare*

ἐφίστημι v. (f. ἐπιστήσω, aor. ἐπέστησα, intr. -στην, p.

ἐπεστάθην, pf. ἐφέστηκα) *porre sopra, a capo; m. e intr. presentarsi, incombere; pf. att. con valore intr. essere a capo di*

ἔχω v. (f. ἔξω e σχήσω, aor. ἔσχον, imper. σχές, p. ἐσχέθην, pf. ἔσχηκα, m.-p. -μαι) *avere, possedere, contenere, tenere, comportare; con avv. essere, stare, trovarsi in una data condizione (es.: εὖ ἔχω sto bene)*

Ἐφέσιος, -α, -ον agg. *di Efeso*

ἐών, ἐοῦσα ecc. → εἰμί

ἕως cong. tempor. *finché, fino a quando*

## GRECO

### Z

---

ζάω v. *vivere, essere vivo*

ζώνη, -ης s.f. *cintura*

ζώννυμι v. (f. ζώσω, aor. ἔζωσα, p. ἐζώσθην, pf. ἔζωκα, m.-  
p. -σμαι) *cingere*; m. -μαι *cingersi*

ζώω, ionico → ζάω

### H

---

ἢ cong. disgiuntiva *o, oppure*; dopo un comparativo,  
ἄλλος o un verbo che implica differenza, *di, che*

ἢ avv. *certo, sì*; può essere rafforzato da μήν

ἡγέομαι v.d. *guidare, ritenere, considerare*

ἤδη avv. *ormai*

ἡδονή, -ῆς s.f. *piacere, gioia della vita*

ἡέλιος, ionico = ἥλιος, -ου s.m. *sole*

ἡμεῖς, -ῶν pron. personale di I pers. plur. *noi*

ἡμέρα, -ας s.f. *giorno*

ἡμί v. difettivo *dire*

ἦν → ἐάν

Ἡφαιστίων, -ωνος s.m. *Efestione*

### Θ

---

θάλλω v. (aor. ἐθηλα, pf. τέθηλα) *fiorire, essere fiorente* (di  
qualcosa, dativo)

θαυμάζω v. *meravigliarsi*

θεός, -οῦ s.m. *dio*

θετέος, -α, -ον agg. v. di → τίθημι

Θέτις, -δος s.f. *Teti*, madre di Achille

θνήσκω v. (f. θανοῦμαι, aor. ἔθανον, pf. τέθνηκα, fut. pf.  
τεθνήξω) *morire*

## L' AMICIZIA

θυγάτηρ, -τρός s.f. *figlia*  
θύσανος, -ου s.m. *fiocco, frangia*

### I

ἴδιος, -α, -ον agg. *proprio, privato*; avv. -ία *in privato*  
ἰδμοσύνη, -ης s.f. *conoscenza, esperienza*  
ἴημι v. (f. ἴσω, aor. ἴκα, p. εἴθην, pf. εἶκα, m.-p. εἶμαι) *inviare, mandare, gettare*  
ἱμάτιον, -ου s.n. *manto*  
Ἰνδικός, -ή, -όν agg. *indiano*; sostantivato ἡ -ή, sott. στρατεία, *la spedizione indiana* di Alessandro  
Ἰοχέαιρα, -ας s.f. *Arciera, Saettatrice* (oppure, secondo altri: *Urlatrice*), epiteto di Artemide  
ἴσος, -η, -ον agg. *uguale, pari*; forma epica ἴσος; n. avv. -α *in maniera uguale a...*  
ἴστημι v. (f. στήσω, aor. ἔστησα ed ἔστην, p. ἐστάθην, pf. ἔστηκα, ppf. εἰστήκειν, f. pf. ἐστήξω) *collocare, porre*;  
m. ἴσταμαι *iniziare*; intrans. *stare* (aor. III e pf.)  
ἱστορέω v. *raccontare*  
Ἰταλίη, ionico = Ἰταλία, -ας s.f. *Italia*

### K

καθάπτω v. e m. -ομαι (-άψω ecc.) *attaccare* (qualcuno, gen.)  
κάθημαι v.d. *sedere, essere seduto*  
καθίημι v. (f. -ήσω ecc.) *abbassare, calare, mandare giù*  
καί cong. e avv. *e, anche, pure*; καί ... καί, τε ... καί *sia ... sia, non solo ... ma anche*; καὶ ἄν, καὶ ἐάν, κἄν *anche se*  
κακός, -ή, -όν agg. *cattivo*; n. -όν *male, sventura*; avv. -ῶς *male*

## GRECO

- καλέω v. (f. καλέσω/καλώ, aor. ἐκάλεσα, p. ἐκλήθην, pf. κέκληκα, m.-p. -μαι) *chiamare, definire*  
κἄν → καί  
Καπανεύς, -εως s.m. *Capaneo*  
κατά prep. (genitivo) *su*; (accusativo) *secondo; durante, al tempo di; a, su, in, lungo*  
καταλύω v. *distruggere, abbattere*  
κατατίθημι v. (f. καταθήσω ecc.) *deporre, mettere giù; m. -εμαι deporre, mettere da parte*  
κάτειμι v. (< εἶμι) *scendere*  
κε, eolico → ἄν  
κεράννυμι v. (f. κεράσω, aor. ἐκέρασα, p. ἐκράθην/ἐκεράσθην, pf. κέκρακα, m.-p. κέκραμαι) *mescolare, mescere, versare*  
Κέφαλος, -ου s.m. *Cefalo, padre dell'oratore Lisia*  
κινέω v. *muovere*  
Κρατερός, -οῦ s.m. *Cratero*  
κράτος, -ους s.n. *potere*  
κρεμάννυμι v. (f. κρεμάσω, attico κρεμῶ, aor. ἐκρέμασα, p. ἐκρεμάσθην, pf. κεκρέμακα, m.-p. -σμαι) *appendere, spendere* (a qualcosa, ἐκ e il genitivo)  
Κρέων, -οντος s.m. *Creonte*  
κρίνω v. (f. κρινῶ, aor. ἔκρινα, p. ἐκρίθην, pf. κέκρικα, m.-p. -μαι) *giudicare, distinguere*  
Κροῖσος, -ου s.m. *Creso*  
κτείνω v. (fut. κτενῶ, aor. ἔκτεινα/ἔκτανον/ἔκταν, p. ἐκτά(ν)θην; nei composti e nei Grammatici pf. ἔκταγκα/ἔκτονα) *uccidere*

## L' AMICIZIA

κτιζω v. (f. κτίσω ecc.) *fondare, creare*  
κυβερνήτης, -ου s.m. *nocchiere, timoniere, governante*

### Λ

---

λαός, -οῦ s.m. *popolo*  
λέγω v. (f. λέξω, aor. ἔλεξα, pf. λέλεγμαι; forme suppletive f. ἔρω, aor. εἶπα/εἶπον, p. ἐρρήθην, pf. εἶρηκα, m.-p. εἶρημαι) *dire, raccontare*  
ληρέω v. *dire stupidaggini*  
λόβος, -ου s.m. *lobo (dell'orecchio)*  
λόγος, -ου s.m. *discorso, parlare, ragionare, considerazione*  
λοιδορέω v. *rimproverare, biasimare*  
Λυσίας, -ου s.m. *Lisia*  
λυσιμελής, -ές agg. *che scioglie le membra*  
λυχνεῖον, -ου s.n. *portalampada, lampadario*  
λύχνος, -ου s.m. *lucerna*

### Μ

---

μαίνομαι v.d. *essere pazzo*  
Μακεδών, -όνος s.m. e agg. *Macedone*  
μάλα avv. (comp. μᾶλλον, sup. μάλιστα) *molto, piuttosto;*  
sup. *moltissimo, più (di tutti), precisamente, soprattutto*  
μαντεία, -ας s.f. *oracolo, responso*  
μάτην avv. *inutilmente*  
μέγας, μεγάλη, μέγα agg. irreg. *grande*; neutro avv. μέγα *grandemente, in grande*. Comp. μείζων, sup. μέγιστος  
μέλλω v. (f. μελλήσω, aor. ἐμέλλησα ed ἤμ-) *essere sul punto di, essere destinato a; indugiare, perdere tempo*

## GRECO

μέν particella correlativa a δέ, *certo, in verità, senza dubbio*  
(di solito non si traduce)

μένω v. (f. μενῶ, aor. ἔμεινα, pf. μεμύνηκα) *restare, rimanere, aspettare*

μή negazione soggettiva *non*; dopo i verbi di timore, *che*;  
nelle interrogative retoriche con risposta negativa, *forse? Forse che?*

μηδείς, -μία, -έν agg. e pron. indef. *nessuno, niente*

μήν avv. *certamente, di certo, di sicuro*

μορόεις, -εσσα, -εν agg. *simile a un gelso*

## N

---

νεκρός, -ου s.m. *morto, cadavere*

νεώς, -ώ attico = ναός, -οῦ s.m. *tempio*

νηῦς, ionico = ναύς, νεώς s.f. *nave*

Νικάνδρη, ionico = Νικάνδρα, -ας, s.f. *Nicandra*

νοέω *considerare, pensare, riflettere*

νομίζω v. *ritenere*

νομός, -οῦ s.m. *pascolo, dimora, sede abituale*

νῦν avv. *ora*

νυν particella avverbiale *ora*

## Ξ

---

ξίφος, -ους s.n. *spada*

ξύω v. *raschiare, ripulire, spazzolare* (un vestito)

## O

---

ὁ, ἡ, τό articolo determinativo e pronomi *il, la ecc.*; ὁ μὲν  
... ὁ δὲ, *l'uno ... l'altro*; ὁ δὲ solo, *ed egli ecc.*

## L' AMICIZIA

ὄδε, ἦδε, τόδε agg. e pron. dimostr. *questo*; talvolta riferito  
al soggetto parlante, *io, me, mi*

ὁδός, -οῦ s.f. *via, viaggio, cammino*

ὅθεν avv. *onde, da dove*; cong. *sicché, per cui*

οἶδα perfetto connesso alla radice di → ὄραω, *sapere, conoscere*

Οἰδίπους, -ου/-οδος s.m. *Edipo*

οἶκος, -ου s.m. *casa*

οἴμοι interiezione *ahi! ahimé!*

οἶνος, -ου s.m. *vino*

οἰνοχόος, -ου s.m. *coppiere*

ὀκνέω v. *esitare, indugiare*

ὀλίγος, -η, -ον agg. *poco, piccolo*

ὀλλυμι v. (f. ὀλέσω, attico ὀλῶ, aor. ὤλεσα, intr. ὠλόμην,  
p. ὠλέσθην, pf. ὀλώλεκα, intr. ὀλώλα, m.-p. ὤλεσμαι)  
*rovinare, perdere, distruggere*; intr. e pass. *perire, andare  
perduto, distrutto, rovinato*

ὅλος, -η, -ον agg. *tutto intero*; avv. -ως *in generale*

Ὀμηρος, -ου s.m. *Omero*

ὄμνυμι v. (f. ὀμοῦμαι, aor. ὤμοσα, p. ὠμό(σ)θην, pf.

ὀμώμοκα, m.-p. -σμαι) *giurare*

ὀμοῦ avv. *insieme*

ὀνίνημι v. (f. ὀνήσω, aor. ὤνησα/ὠνήμην, p.

ὠνήθην/-άθην) *giovare, aiutare*

ὄπλον, -ου s.n. *arma*

ὄππως, epico → ὅπως

ὅπως cong. *affinché*

ὄραω v. (f. ὄψομαι, aor. εἶδον, p. ὤφθην, pf. ἐώρακα/

ὄπωπα, p. ἐώραμαι/ὤμμαι) *vedere; badare che (con*

## GRECO

- ὅπως), *che non* (con ὅπως μή o solo μή)  
ὄργη, -ῆς s.f. *ira, rabbia*  
ὅς, ἥ, ὅ pron. relativo *che, il quale*; personale di III pers.  
sing. in frasi come ἦ δ' ὅς *disse lui*  
ὀστέον, -ου, contr. ὀστοῦν -οῦ s.n. *osso*  
ὅταν cong. tempor. eventuale *quando* (con il cong.)  
ὅτι cong. *che, perché*; avv. con superlativo *il più ... possibile*  
ὀτρύνω, v. (f. ὀτρυνῶ, aor. ὤτρυνά e ὄτρυνά) *spingere, incitare, muovere*  
οὔ, οἷ, ἔ (ed enclitico οἷ, ἐ) pron. pers. di III persona singolare, *(di/a) lui/lei*  
οὐ, οὐκ, οὐχ negazione oggettiva *non*; anche in interrogative retoriche con risposta positiva  
οὐδέ cong. *e non, né, neppure*  
οὐδεῖς, -μία, -έν agg. e pron. indef. *nessuno, niente*; n. avv. *-έν per nulla, minimamente*  
οὐθεῖς → οὐδεῖς  
οὐκέτι avv. *non ... più*  
οὖν cong. *dunque*  
οὐποτε avv. *(non) ... mai*  
οὔτε cong. *e non, né*; οὔτε ... οὔτε *né ... né*  
οὔτις, οὔτι = οὐδεῖς, -μία, -έν  
οὔτος, αὐτή, τοῦτο agg. e pron. dimostr. *questo, costui, (codesto)*; ἐν -ω *a questo punto*; talvolta rafforzato dalla particella deittica -ί (οὔτοσί, τουτοῖ ecc.), *questo qui*. Il nomin. può essere usato come vocat. nel senso di *ehi, tu*

## Π

παίζω v. (f. παίζω, aor. έπαισα/-ξα, p. έπαιχθην, pf.  
πέπαικα/-χα, m.-p. πέπαισμαι/-γμαι) *giocare,*  
*scherzare*

παίς, παιδός s.m. e f. *ragazzo/-a, figlio/-a*

πάλιν avv. *di nuovo*; talvolta rafforzato con αύθις

παρά prep. (genitivo) *da*; (dativo) *presso, in, a casa di*; (ac-  
cusativo) *da, lungo, vicino a, presso*

παραβοηθέω v. *assistere, appoggiare* (con il dativo)

παραδίδωμι v. (f. παραδώσω ecc.) *consegnare, affidare,*  
*tramandare*

παραμείβω v. (f. -αμείψω, aor. -ήμειψα) *cambiare*; m. -ομαι  
*passare (oltre)*

παρατίθημι v. (f. -θήσω ecc.) *mettere accanto, innanzi, ser-  
vire (in tavola)*

πάρεμι v. (< είμι) *essere presente, a disposizione, esserci*

πάρεμι v. (< είμι) *passare accanto, oltre*

παρέχω v. (f. παρέξω/παρασχίσω ecc.) *procurare, offrire*

παρήμι v. (f. παρήσω ecc.) *lasciare andare, abbandonare,*  
*permettere, omettere*

πᾶς, πᾶσα, πᾶν agg. e pron. indef. *ogni, tutto*; con l'art. *tut-  
to insieme, in tutto*

πατέομαι v.d. (fut. πάσομαι, aor. έπάσάμην, pf. πέπασμαι)  
*mangiare, cibarsi di*

πάτριος, -α, -ον agg. *patrio, tradizionale*; n. pl. -α *tradizio-  
ni patrie*

Πάτροκλος, -ου s.m. *Patroclo*

Πεισίστρατος, -ου s.m. *Pisistrato*

## GRECO

- πέλομαι v.d. *essere, avvenire, avere luogo*  
περί prep. (genitivo) *per, riguardo a, di*; (accusativo) *in, intorno a, nei pressi di, durante*  
περίπατος, -ου s.m. *passaggio, passeggiata*  
πέρνημι v. (f. att. περάω, aor. έπέρασα, p. έπράθην, pf. πέπρακα, m.-p. πέπραμαι) *vendere*  
περονάω v. *fissare, chiudere con fibbie*  
Πέρσης, -ου s.m. *Persiano*  
πικρός, -ά, -όν agg. *aspro, amaro, pungente*; avv. -ώς *aspramente*  
πίμπρημι v. (f. πρήσω, aor. έπρησα, p. έπρήσθην, pf. πέπρηκα, m.-p. -η(σ)μαι) *bruciare, incendiare*  
πίτυς, -υος s.f. *pino*  
πλειστός superl. di → πολός; ώς, ότι πλειστα *il più possibile*  
πλέων, πλείων comparativo di → πολός  
πλήν prep. *tranne*; πλήν ή *tranne che*  
Πλούταρχος, -ου s.m. *Plutarco*  
πνέω v. (f. πνεύσομαι/-οῦμαι, aor. έπνευσα, p. έπνεύσθην ecc.) *soffiare*  
πόθεν avv. interr. *da dove?*  
πόθος, -ου s.m. *desiderio*  
ποι avv. interr. *dove?* (moto a luogo)  
ποιέω v. *fare*  
ποικίλλω v. (f. ποικιλῶ, aor. έποίκιλα, p. έποικίλθην, pf. πεποίκιλκα, m.-p. πεποίκιλμαι) *ricamare*  
πόλις, -εως s.f. *città*  
πολλάκις avv. *spesso*  
Πολύδωρος, -ου s.m. *Polidoro*

## L' AMICIZIA

Πολυμήστωρ, -ορος s.m. *Polimestore*  
πολύς, -λλή, -λύ agg. irreg. *molto, grande*; neutro avv. πολύ  
*molto, di gran lunga*; περι πολλοῦ (πλείονος) ποιείσθαι  
*ritenere (più) importante*  
πόρνη, -ης s.f. *prostituta*  
πορφύρεος, -α, -ον, contr. -ροῦς, -ρᾶ, -ροῦν agg. *purpureo,*  
*di porpora*  
ποταμός, -οῦ s.m. *fiume*  
ποτε *una volta*; (con negaz.) *mai*  
πότνια, -ας s.f. *signora*  
πούς, ποδός s.m. *piede*  
πᾶγμα, -τος s.n. *fatto*  
πρατίς, -δος s.f. *mente*; plur. spesso usato per il sing.  
πράσσω v. (f. πράξω, aor. ἔπραξα, p. ἐπράχθην, pf.  
πέπραχα/-γα, m.-p. -γμαί) *fare*  
προγενέστερος, -α, -ον agg. compar. *più antico, anteriore*  
(con il gen.)  
προδιδωμι v. (f. -δώσω ecc.) *tradire, abbandonare, perdere,*  
*rinunciare a*  
προηγέομαι v.d. *precedere*  
προλέγω v. (f. -ερῶ ecc.) *predire*  
πρός prep. (genitivo) *dalla parte di*; (dativo) *presso*; (accu-  
sativo) *a, da, contro, in funzione di*  
προσελάνω (-ελάσω/-ελῶ ecc.) *avanzare, accorrere*  
πρόσω avv. *oltre*  
πρώτιστος, -η, -ον = πρῶτος; avv. -α *in principio*  
πρῶτος, -η, -ον num. *primo* (fra tanti); avv. -ον e -α *prima,*  
*dapprima, per la prima volta, in primo luogo*  
πῶς avv. interr. *come?*

## GRECO

### P

---

ράδιος, -α, -ον agg. *facile*; avv. -ως *facilmente*  
ρώννυμι v. (f. ρώσω, aor. ἔρρωσα, p. ἐρώσθην, pf.  
ἔρρωκα, m.-p. ἔρρωμαι) *fare forza, muoversi con forza,*  
*agilità*

### Σ

---

σβέννυμι v. (f. σβέσω, aor. ἔσβεσα, intr. ἔσβην, p.  
ἐσβέσθην, pf. ἔσβηκα, m.-p. ἔσβεσμαι) *spegnere*  
σίτος, -ου s.m. *pane, cibo*  
σκαιός, -ά, -όν agg. *stupido, stolto*  
σοφίη, ionico = σοφία, -ας, s.f. *sapienza*  
σπάω v. (f. σπάσω, aor. ἔσπασα, p. ἐσπάσθην, pf. ἔσπακα,  
m.-p. ἔσπασμαι) *trarre, estrarre, sguainare*  
σπέρμα, -τος s.n. *seme, semenza*  
στείχω v. *incedere, camminare*  
στέλλω v. (f. στελώ, aor. ἔστειλα, p. ἐστάλθην e ἐστάλην,  
pf. ἔσταλκα, m.-p. ἔσταλμαι) *inviare, mandare*  
στήθος, -ους s.n. *petto*  
στρατεύω v. e m. -ομαι *muovere guerra*  
στρέφω v. (f. στρέψω, aor. ἔστρεψα, p. ἐστρέφθην/  
ἐστράφην, pf. ἔστροφα, m.-p. ἔστραμμαι) *girare, volta-*  
*re*; m. -ομαι *aggirarsi, rivolgersi, dirigersi*  
σύ, σοῦ pron. personale di II pers. sing. *tu*  
συγκρούω v. *scontrarsi*  
συμμαχία, -ας s.f. *alleanza*  
συμμετακοσμέω v. *cambiare costumi insieme* (a qualcuno,  
dativo)  
σύν prep. (dativo) *con, insieme a*

## L' AMICIZIA

συνάγω v. (f. -άξω ecc.) *riunire*  
συνάπτω v. (f. -άψω ecc.) *stringere, collegare, unire*  
συνήμι v. (f. συνήσω, aor. συνήκα ecc.) *mettere insieme;*  
*capire*  
συντίθημι v. (f. -θήσω) *mettere insieme*  
συρίττω/συρίζω v. (f. συρίζομαι/συρίσω, aor. ἐσύριξα/-σα)  
*suonare la siringa, il flauto di Pan*  
σώζω v. (f. σώσω, aor. ἔσωσα ecc.) *salvare*  
Σωκράτης, -ους s.m. *Socrate*  
σῶμα, -τος s.n. *corpo*

## T

ταμίη, ionico = ταμία, -ας s.f. *dispensiera*  
τᾶν nome indeclinabile usato solo nell'espressione ὦ τᾶν,  
*caro mio*  
τε cong. e (può anche non tradursi); τε ... τε e ... e, sia ...  
*sia*  
τείχος, -ους s.n. *muro, cinta muraria*  
τέκνον, -ου s.n. *figlio, figlia*  
τέκτων, -ονος s.m. *carpentiere, artefice, autore*  
τεύχω v. (f. τεύξω, aor. ἔτευξα, p. ἐτ(ε)ύχθην, pf. τέτευχα)  
*costruire, fabbricare, fare; pf. pass. τέτυγμαι sono*  
*costruito, fatto in un certo modo, e dunque semplice-*  
*mente sono*  
τίθημι v. (f. θήσω, aor. ἔθηκα, p. ἐτέθην, pf. τέθεικα, m.-p.  
τέθειμαι) *porre, stabilire, ritenere*  
τίκτω v. (f. τέξω, aor. ἔτεκον, p. ἐτέχθην, pf. τέτοκα, m.-p.  
τέτεγμαι) *partorire, dare alla luce*  
τιμάω v. *onorare*

## GRECO

τις, τι agg. e pron. indefinito *un(o), un certo, qualcuno, qualche (cosa)*  
τίς, τί agg. e pron. interrogativo *chi? che cosa? quale?* neutro avv. τί; *perché?*  
τοιούτος, -αύτη, -οὔτο agg. e pron. correl. e dimostr. *tale, di tal genere*  
τολμάω v. *osare*  
τρίγληνος, -ον agg. *a tre gocce*, detto di orecchini  
Τροία, -ας s.f. *Troia*

## Υ

---

ὔδωρ, ὔδατος s.n. *acqua*  
ὑμεῖς, -ῶν pron. pers. di II persona plur. *voi*  
ὑμέτερος, -α, -ον agg. e pron. possessivo *vostro*  
ὑπερθνήσκω v. (f. -θανοῦμαι ecc.) *morire al posto di qualcuno (genitivo)*  
ὑπό prep. (genitivo) *sotto, da; a causa di*; (dativo e accusativo) *sotto*  
ὑπουλος, -ον agg. *purulento*; fig. *rancoroso*, e -ως ἔχειν *essere rancoroso, covare rancore (verso qualcuno, dativo)*  
ὑστερος, -α, -ον agg. *successivo*; n. avv. -ον *in seguito*  
ὑψιστος, -η, -ον agg. superl. *sommo, altissimo*

## Φ

---

Φαῖδρος, -ου s.m. *Fedro*  
φανερός, -ά, -όν agg. *manifesto, aperto*; avv. -ῶς *apertamente, pubblicamente*  
φέρω v. (f. οἶσω, aor. ἤνεγκα/ἤνεγκον, p. ἤνέχθην, pf. ἐνήνοχα, m.-p. ἐνήνεγμα) *portare, trasportare, recare*

## L' AMICIZIA

φημί v. *dire, parlare, affermare*  
φιλαλέξανδρος, -ον agg. *amico di Alessandro*  
φιλέω v. *amare*  
φιλία, -ας s.f. *amicizia*  
φιλοβασιλεύς, -έως s.m. *amico del re*  
φίλος, -η, -ον agg. *amico, caro, benevolo*  
φιλότης, -τος s.f. *amore*  
φορέω v. *recare*  
φύσις, -εως s.f. *natura*  
φύω v. (f. φύσω, aor. ἔφυσα, intrans. ἔφυν e pf. πέφυκα)  
*generare; intrans. nascere, essere per natura (idoneo, atto, incline a qualcosa, con l'infinito)*  
φῶς, φωτός s.n. *luce*

## X

χαρίζω v. e m. -ομαι (f. -ίσομαι/-ιοῦμαι ecc.) *compiacere, fare un piacere, far cosa gradita; (con il genitivo) offrire, largire*  
χάρις, -τος s.f. *grazia, fascino*  
χείμα, -τος s.n. *inverno, tempesta*  
χείρ, -ός s.f. *mano; εις -ας ἔρχεσθαι venire alle mani*  
χηρεῦω v. *essere privo (di qualcosa, genitivo)*  
χράομαι v.d. (f. χρήσομαι, aor. ἐχρησάμην ecc.) *usare, godere, servirsi di (con il dativo)*  
χράω v. (f. χρήσω, aor. ἔχρησα ecc.) *profetizzare, predire, vaticinare*  
χρή v. difettivo impersonale *bisogna, è necessario, occorre*  
χρηματίζω v. *trattare, tenere relazioni (con qualcuno, dativo)*

## GRECO

χρηστήριον, -ου s.n. *oracolo*

χρηστός, -ή, -όν agg. *Buono*

χρόνος, -ου s.m. *tempo*

χρῦσειος, forma epica → χρῦσεος; dat. plur. femm.

Χρυσείης

χρῦσεος, -α, -ον, contr. -οῦς, -ῆ, -οῦν agg. *aureo, d'oro*

χρυσός, -οῦ s.m. *oro*

## Ψ

---

ψάω v. *sfiurare, toccare* (con il genitivo)

## Ω

---

ὦ interiezione *o*

ὡς cong. *che, come, poiché, giacché, appena*; in funzione avverbiale, davanti al participio conferisce in genere una sfumatura soggettiva, *come se, con l'intenzione/pretesto di* (con il part. fut.), *in quanto*. Con superl. *il più ... possibile* (es.: ὡς τάχιστα *il più presto possibile*)

# SOLUZIONI

1.

ἔδοτον indic. aor. att. II pers. duale di δίδωμι  
εἶο ottat. aor. medio II pers. sing. di ἴημι  
εἶναι infin. aor. att. di ἴημι  
θώμεθα cong. aor. medio I pers. plur. di τίθημι  
ἔδου indic. aor. medio II pers. sing. di δίδωμι  
κατάθου imper. aor. medio II pers. sing. di κατατίθημι  
ἦκε indic. aor. att. III pers. sing. di ἴημι  
δοῖτε ottat. aor. att. II pers. plur. di δίδωμι  
ἔθεσαν indic. aor. att. III pers. plur. di τίθημι  
ἔσθε imper. aor. medio II pers. plur. di ἴημι  
δόντων imper. aor. att. III pers. plur./partic. aor. att. genit.  
plur. masch./neu. di δίδωμι  
ἄνες imper. aor. att. II pers. sing. di ἀνίημι  
παρέδωκε indic. aor. att. III pers. sing. di παραδίδωμι  
ἀναθέσθω imper. aor. medio III pers. sing. di ἀνατίθημι  
καθείη ottat. aor. att. III pers. sing. di καθίημι  
ἔξεθεντο indic. aor. medio III pers. plur. di ἐκτίθημι  
παρεῖσαν indic. aor. att. III pers. plur./part. aor. att. accus.  
femm. sing. di παρίημι  
καταθῆται cong. aor. medio III pers. sing. di κατατίθημι

## GRECO

ἀφῶσι cong. aor. att. III pers. plur. di ἀφίημι  
ένδοῖμεν ottat. aor. att. I pers. plur. di ένδιδωμι

---

2.

*Ora ho capito le cose dette da te [έρρήθην → λέγω; σοι = dativo d'agente] - dammi la mano, amico - ma su, deponiamo le armi e [lett. avendo deposto le armi] stringiamo amicizia e alleanza - Nicandra mi dedicò all'Arciera [Artemide] che colpisce da lontano - quando infatti gli uomini perdono i piaceri, io non ritengo che costui [un uomo in tale condizione] sia vivo, ma lo considero un cadavere animato - Omero racconta che Teti donò agli Achei un'anfora d'oro, nella quale deposero insieme le ossa di Achille e di Patroclo - «Cammina ora, e lascia andare le (tue) figlie» dice Creonte a Edipo che esita a separarsi dalle due figlie - ah, se ci lasciassero andare a casa! - non abbandonare un amico nelle sventure a causa dell'ira - la veneranda dispensiera recando il pane lo servì, aggiungendo molti cibi, offrendo delle cose che c'erano (in casa)*

---

3.

*Plutarco racconta che nello stesso giorno in cui fu partorito Alessandro venne incendiato anche il tempio di Artemide a Efeso - i grammatici di Alessandria emendarono e pubblicarono i poemi di Omero (se pure si deve ritenere che siano tut-*

## L' AMICIZIA

*ti di Omero quelli a lui attribuiti), messi insieme per la prima volta ai tempi di Pisistrato - dice Eschilo che sullo scudo di Capaneo era dipinto un uomo nudo che recava una fiaccola, e intorno a lui un'iscrizione d'oro «incendierò la città» - è (proprio) di un uomo eccellente giovare [da ὀνίνημι] il più possibile agli amici - pochi dei fatti sono stati omessi da me nel racconto [lett. mentre raccontavo], in quanto non meritavoli di considerazione*

---

### 4.

ἀπιέναι infin. pres. att. da ἄπειμι (ἀπό + εἶμι)

ἀφιέναι infin. pres. att. da ἀφίημι

δύναι infin. aor. att. da δύω

δύναιντο ottat. pres. medio III pers. plur. da δύναμαι

εἶναι infin. aor. att. da ἴημι

ἐπέστη indic. aor. att. III pers. sing. da ἐφίστημι

ἐπίσταται indic. pres. medio III pers. sing. da ἐπίσταμαι

ἐφίστασο imper. pres./imperf. m.-p. II pers. sing. da ἐφίστημι

ἦν indic. imperf. att. I pers. sing. da εἶμι o ἡμί/III pers. sing. da εἶμι

ἦπιστάμεθα indic. imperf. medio I pers. plur. da ἐπίσταμαι

ἦσαν indic. imperf. att. III pers. plur. da εἶμι/indic. aor. att.

III pers. plur. da ἔδω/indic. piuccheperf. att. III pers. plur. da οἶδα

ἦσαν indic. imperf. att. III pers. plur. da εἶμι

ἦσμεν indic. piuccheperf. att. I pers. plur. da οἶδα

ἴασι indic. pres. att. III pers. plur. da ἴημι

## GRECO

ἴασι indic. pres. att. III pers. plur. da εἶμι  
ιέναι infin. pres. att. da εἶμι  
ἴητε cong. pres. att. II pers. plur. da εἶμι  
ιέτωσαν imper. pres. att. III pers. plur. da ἴημι  
ἴθι imper. pres. att. II pers. sing. da εἶμι  
ἴσθι imper. pres. att. II pers. sing. da εἶμι/imper. perf. att. II  
pers. sing. da οἶδα  
ἴστωσαν imper. perf. att. III pers. plur. da οἶδα  
πάρει indic. pres. att. II pers. sing. da πάρειμι (παρά + εἶμι  
oppure εἶμι)  
πάρες imper. aor. att. II pers. sing. da παρήμι  
παρήι indic. imperf. att. III pers. sing. da πάρειμι (παρά +  
εἶμι)  
καθῆτο indic. imperf. medio III pers. sing. da κάθημαι  
καθείμεθα indic./ottat. aor. medio I pers. plur. da καθίημι  
φαίης ottat. pres. att. II pers. sing. da φημί  
φάντων imper. pres. att. III pers. plur./partic. pres. att. genit.  
plur. masch./neu. da φημί  
χρῆναι infin. pres. att. da χρή  
χρῆσθαι infin. pres. medio-pass. da χράω ο χράομαι

---

### 5.

*«Caro Fedro, dove ti dirigi e da dove (vieni)?» disse Socra-  
te. «(Vengo) da Lisia, Socrate, il figlio di Cefalo» dissi io «  
vado a passeggio fuori dalle mura [lett. dalla cinta muraria]  
- Dafni sedeva sotto un pino suonando il flauto di Pan - due  
tali scendevano al fiume per attraversar(lo). L'uno (di loro)*

## L' AMICIZIA

*diceva a quello che (lo) precedeva: «Com'è di profondità l'acqua?» «Lo mostrerà da sola», disse quello - Ehi tu, non te ne vai di qui? - Io no di certo, ma resterò seduto qui fino a quando (non) mi rispondi - mai diventerebbe amica ai Greci la stirpe barbara, né mai potrebbe - niente infatti, come affermiamo, la natura fa inutilmente - sappiamo e conosciamo le cose buone, ma non le mettiamo in pratica*

### 6.

δείκνυτε indic./imper. pres. att. II pers. plur. di δείκνυμι  
έδεικνυσο indic. imperf. medio-pass. II pers. sing. di δείκνυμι  
σβεννύση partic. pres. att. dat. sing. femm. di σβέννυμι  
δαμναμένοις partic. pres. medio-pass. dat. plur. masch./neu.  
di δάμνημι  
έπέρναντο indic. imperf. medio-pass. III pers. plur. di πέρνημι  
κεράννυνται indic. pres. medio-pass. III pers. plur. di  
κεράννυμι  
περνάντας part. pres. att. accus. masch. plur. di πέρνημι  
ήμφιέννυτο indic. imperf. medio-pass. III pers. sing. di  
άμφιέννυμι  
ώλλυς indic. imperf. att. II pers. sing. di ὄλλυμι  
άπολλάσι indic. pres. att. III pers. plur. di απόλλυμι  
κεραννούοιτε ott. pres. att. II pers. plur. di κεράννυμι  
δειχθεισών partic. aor. pass. genit. plur. femm. di δείκνυμι  
άμφιέσεις ott. aor. att. II pers. sing. di άμφιέννυμι  
ὄλωλε indic. perf. att. III pers. sing. di ὄλλυμι  
έκράθησαν indic. aor. pass. III pers. plur. di κεράννυμι

## GRECO

ἔσβητε indic. aor. att. II pers. plur. di σβέννυμι  
κρεμάσαντι partic. aor. att. dat. sing. masch./neu. di  
κρεμάννυμι  
ἔρρωσο imper. perf./indic. piuccheperf. medio-pass. II pers.  
sing. di ῥώννυμι  
ζώσασθαι infin. aor. medio di ζώννυμι  
ᾤλεσαν indic. aor. att. III pers. plur. di ὄλλυμι

---

### 7.

a) *Il coppiere versi il vino ai banchettanti - ragazzo, appendimi la lucerna al portalampada, e bada che non si spenga - il tempo mostra [aor. gnomico] il vero amico - il re incedeva vestito di un manto di porpora, ricamato d'oro - ma il desiderio che scioglie le membra, o amico, mi doma - il valore, anche se uno muore, non perisce, anzi vive (pur) non essendoci più il corpo*

b) *Indossò [ἀμφί ... ἔσατο = ἡμφιέσατο, aoristo in tmesi e senza aumento da ἀμφιέννυμι] dunque l'abito divino, che a lei Atena aveva ripulito dopo averlo lavorato, e vi inseriva [τίθει δ' ἐνί = ἐνετίθει, imperfetto in tmesi senza aumento con anastrofe della preposizione] molti ricami: era fissato al petto da fibbie d'oro. Si cinse di una cintura adorna di cento frange, e quindi nei lobi ben perforati degli orecchi infilò [ἐν ... ἦκεν = ἐνήκεν] orecchini a tre gocce, simili a gelsi: grande fascino ne rifulgeva.*

## L' AMICIZIA

---

8.

*Caro mio, se non fossi stupido, capiresti facilmente - se c'è la luce, c'è il giorno; c'è la luce; dunque c'è il giorno - a Creso che interrogava gli oracoli dei Greci furono dati dei responsi che predicevano che, se avesse mosso guerra contro i Persiani, egli avrebbe abbattuto un grande impero - se soffiano i venti etesii godremo di una buona navigazione - Polidoro fu mandato da Polimestore con molto oro, affinché, se Troia fosse stata conquistata, si salvasse e non fosse privo di mezzi - nessuno avrebbe mai osato dire tali stupidaggini - non c'è nessuno che non si meraviglierebbe al sentire (sentendo, se sentisse) - Euripide dice che nessuno dei cari sarebbe morto al posto di Admeto, se non si fosse offerta (lett. se non avesse offerto se stessa) Alcesti*

---

9.

*Poiché (Alessandro) vedeva che, fra i suoi amici più grandi, Efestione (lo) approvava e cambiava costumi assieme a lui, Cratero invece rimaneva fedele alle tradizioni patrie, tramite quello teneva le relazioni con i barbari, tramite questo con i Greci e i Macedoni; e in generale amava soprattutto l'uno, onorava l'altro, ritenendo e dicendo sempre che Efestione era amico di Alessandro, Cratero era amico del re. Perciò covando anche rancore l'uno verso l'altro si scontravano spesso, e una volta durante la spedizione indiana vennero anche alle mani sguainando le spade, e mentre gli amici appog-*

## GRECO

*giavano l'uno e l'altro Alessandro accorse e [lett. essendo accorso] rimproverava apertamente Efestione, definendolo imbecille e pazzo, se non capiva [lett. capisce] che, se uno gli avesse tolto Alessandro, (lui) non era niente; ma in privato attaccò aspramente anche Cratero, e dopo averli riuniti e riconciliati, giurò per Ammone e gli altri dèi che certamente li amava più di tutti quanti gli uomini, ma se si fosse accorto che litigavano di nuovo li avrebbe uccisi o tutti e due o quello che aveva cominciato. Sicché si racconta che in seguito non dissero né fecero niente l'uno contro l'altro nemmeno per scherzo [lett. sono raccontati non aver detto né fatto... nemmeno scherzando].*

---

### 10.

*a) Per me si va ne la città dolente,  
per me si va ne l'eterno dolore,  
per me si va tra la perduta gente.  
Giustizia mosse il mio alto fattore:  
fecemi la divina podestate,  
la somma sapienza e 'l primo amore.*

*Dianzi a me non fuor cose create  
se non etterne, e io eterno duro.  
Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate (Inferno III 1-9)*

*b) Non ragioniam di lor, ma guarda e passa (Inferno III 51)*

*c) Amor, ch'a nullo amato amar perdona (Inferno V 103)*

## L' AMICIZIA

d) *Considerate la vostra semenza:  
fatti non fosti a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e canoscenza (Inferno XXVI 118-120)*

e) *Ché perder tempo a chi più sa più spiace (Purgatorio III 78)*

f) *Ahi serva Italia, di dolore ostello,  
nave senza nocchiere in gran tempesta,  
non donna di provincie, ma bordello! (Purgatorio VI 76-78)*

g) *E quindi uscimmo a riveder le stelle (Inferno XXXIV 139)*

h) *Puro e disposto a salire le stelle (Purgatorio XXXIII 145)*

i) *L'amor che move il sole e l'altre stelle (Paradiso XXXIII 145)*

l) *Messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba (Paradiso X 25)*

\*\*\*

Gli esempi e gli esercizi proposti nei volumi 1-24 della collana sono citazioni o adattamenti di frasi di autori greci antichi, oppure creazioni e retroversioni originali di Paolo B. Cipolla.

# NOTA BIBLIOGRAFICA

## *Da Omero al teatro*

La guerra e la violenza: H. Arendt, *Sulla violenza*, Mondadori, Milano 1980; R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; B.W. Tuchman, *La marcia della follia. Dal cavallo di Troia alla guerra del Vietnam*, Mondadori, Milano 1985; J. Shay, *Achilles in Vietnam*, Atheneum, New York 1994; B. Ehrenreich, *Riti di sangue. All'origine della passione per la guerra*, Feltrinelli, Milano 1998; C. Hedges, *Il fascino oscuro della guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004; J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano 2005.

La morte eroica: J.P. Vernant, *La morte negli occhi*, il Mulino, Bologna 1987; J.P. Vernant, *La morte eroica nell'antica Grecia*, Il Melangolo, Genova 2007.

Il ritorno e l'avventura: P. Boitani, *Sulle orme di Ulisse*, il Mulino, Bologna 2007; E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne e potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2013; G. Chiarini, *Odisseo. Il labirinto marino*, Kepos, Palermo 1992; M.G. Ciani, *Tornare a Itaca*, Carocci editore, Roma 2021; P. Citati, *La mente colorata. Ulisse e l'“Odissea”*, Adelphi, Milano 2018; C. Dell'Acqua, *Il nodo magico. Circe e i legami che ci rendono liberi*, Mondadori, Milano 2021; C. Franco, *Circe. Variazioni sul mito*, Marsilio, Venezia 2013;

## L' AMICIZIA

S. Nicosia (a cura di), *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Marsilio, Venezia 2003; A. Privitera, *Il ritorno del guerriero*, Einaudi, Torino 2005.

I poemi omerici: V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Einaudi, Torino 1998; C. Magris, *Itaca e oltre*, Garzanti, Milano 1991; P. Scarpi, *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Marsilio, Venezia 1992; R. Bespaloff, *Sull'Iliade*, Adelphi, Milano 2018; S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste 2019; A. Oswald, *Memoorial. Uno scavo dell'Iliade*, Archinto, Milano 2020; M.G. Ciani (a cura di), *Omero, Iliade*, Marsilio, Venezia 2020; M.G. Ciani (a cura di), *Omero, Odissea*, Marsilio, Venezia 2020; M. Centanni, *Contro Ulisse*, Salerno, Napoli 2021.

### **Dal teatro a Platone**

Testi: Sofocle, *Edipo re*, a cura di M. Stella, Carocci, Roma 2010; Sofocle, *Antigone*, a cura di D. Susanetti, Carocci, Roma 2012; Euripide, *Ippolito*, in *Euripide, Le tragedie*, a cura di A. Beltrametti, Einaudi, Torino 2002; Eschilo, *Orestea*, in *Eschilo, Le tragedie*, a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano 2007; Platone, *La repubblica*, a cura di M. Vegetti, voll. I-VII, Bibliopolis, Napoli 1998-2007; Aristotele, *Letica nicomachea*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., BUR, Milano 1986; Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999.

Volumi e saggi:

Antropologia della città: D. Lanza - M. Vegetti, *L'ideolo-*

## GRECO

gia della città, Liguori, Napoli 1977; L. Gernet, *Antropologia della Grecia*, Mondadori, Milano 1983; N. Loraux, *La città divisa*, Neri Pozza, Milano 2006.

Sull'*Ippolito* di Euripide: N. Fusini, *La luminosa. Genealogia di Fedra*, Feltrinelli, Milano 1990.

Sul teatro di V secolo: A. Beltrametti, *Immagini della donna, maschere del logos*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, vol. II/2, Einaudi, Torino 1997, pp. 897-935; A. Beltrametti (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Carocci, Roma 2011; Anna Beltrametti, *Guerrieri, sovrani, fratelli. Palinsesti sofoclei*, «Dioniso» 2, 2012, pp. 63-91; D. Susanetti, *Favole antiche. Mito greco e tradizione letteraria europea*, Carocci, Roma 2005.

Su Platone e il teatro platonico del potere, dell'eros e delle passioni: M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989; D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi, 1977; S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, Laterza, 1998; A. Beltrametti, *Variazioni del fantastico. Platone, Aristotele e la recita del filosofo*, «Quaderni di Storia» 34, 1991, pp. 34-50; M. Stella, *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, Grenoble, Millon, 2006.

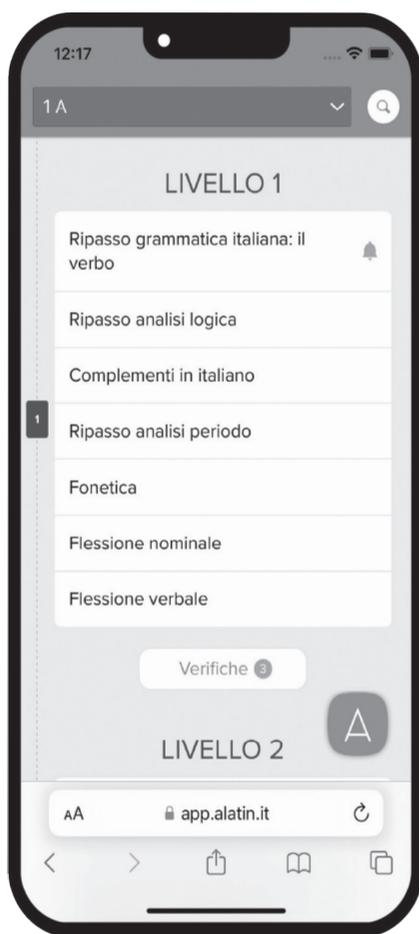
Sull'Aristotele etico: S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos» VIII/1, 1987, pp. 63-104; *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle "Etiche" di Aristotele*, Alessandria, Dell'Orso, 1994.

Le traduzioni dei testi greci citati nel saggio e nell'antologia, salvo diversa indicazione, sono degli autori del volume.



## Affronta gli antichi stando al passo coi tempi

Scopri la piattaforma scolastica più avanzata per l'insegnamento del latino



**100.000 esercizi di analisi e traduzione**



**Sessioni personalizzate sulla base delle risposte**



**Report dettagliato sull'andamento delle classi**



**I voti migliorano fino al 30% in un semestre**

**Prenota una prova:**



**MAIEUTICALLABS**

Edizioni digitali



Finito di stampare nel mese di gennaio 2023  
a cura di RCS MediaGroup S.p.A.  
presso Grafica Veneta, Trebaseleghe (PD)  
Printed in Italy



Questo libro è stampato fabbricato da Grafica Veneta S.p.A.  
con un processo di stampa e rilegatura certificato  
100% carbon neutral  
in accordo con PAS 2060 BSI