

STEFANIA DE VIDO

Definizione e natura dell'εὐγένεια
Riflessioni tra V e IV secolo

«A proposito della nobiltà, io sono del tutto incerto chi si debba chiamare nobile»¹: questa è la domanda che si pone Aristotele nel *fr.* 91 R., una domanda che riguarda, a dire il vero, storici di tutte le epoche.

Non è sempre chiara o omogenea, infatti, la definizione di nobiltà: si è o si può essere nobili per nascita, per censo, per virtù, per servizio; lo si può essere per una cosa sola o per più insieme; lo si è in sé (e dunque 'per natura') o solo perché qualcuno ci riconosce come tali. Nobiltà può essere un carattere innato o un dono che si riceve dall'alto; nobili si dicono di volta in volta uomini poverissimi ma di animo superiore o feroci signori di castello. Lo studio della storia medievale o moderna ci ha insegnato come la definizione di nobiltà sia una questione insieme di lessico e di concetto²: di lessico, perché – in italiano almeno – 'nobiltà' prevede molte accezioni e, nel contempo, molte sono le parole per indicare le possibili forme di eccellenza; di concetto perché i contenuti di cui si può riempire questa eccellenza sono estremamente variabili.

Il problema si pone anche per la lingua e per il mondo greco: come tradurre esattamente εὐγενής? a quale dei concetti e delle parole delle lingue moderne possiamo affidarci? Cosa intendevano i Greci quando chiamavano qualcuno così? Visto che i fondamenti della società greca sono senza dubbio aristocratici e rimangono tali a lungo, parlando di 'nobiltà' noi parliamo dei presupposti dell'eccellenza sociale e politica, sia nei suoi aspetti di lunga durata e come tali percepiti come 'fondativi', sia negli elementi variabili che cambiano rapidamente nell'evoluzione della Grecia tra V e IV secolo.

Attraverso la buona traduzione di εὐγενής, dunque, si arriva anche a una buona definizione dei contenuti e dei molti elementi che concorrono, o possono concorrere, a identificare una nobiltà. Il primo, il più assoluto e inesorabile, è quello naturale e fisiologico, che nelle correnti espressioni si rende come 'sangue

¹ Arist. *fr.* 91 R. *ap.* Stob. *flor.* IV 29,24: ὅλως περὶ εὐγενείας ἐγὼ ἀπορῶ τίνας χρῆ καλεῖν τοὺς εὐγενεῖς. Tutte le traduzioni del dialogo aristotelico *Sulla nobiltà* sono tratte da Laurenti 1987, II, 742-749, cui si deve il commento più articolato dei frammenti del dialogo aristotelico.

² Per la messa a fuoco dell'idea di nobiltà mi sono state utilissime le belle pagine di Bizzocchi 1995.

blu'. Come vedremo, la cultura greca è visibilmente resistente a una definizione solo naturale e fisiologica, sia per le limitate conoscenze degli aspetti generativi che compiono un salto significativo solo con il sapere medico di scuola ippocratica prima e con il sistema aristotelico poi, sia per la natura intrinsecamente dinamica di quella società che ovviamente non può che accogliere con circospezione qualsivoglia definizione troppo rigida e dunque poco compatibile con la flessibilità del sistema sociale. Dell'eccellenza, piuttosto, si coglie il versante culturale e ideologico, che in qualche modo è premessa a quello squisitamente politico³.

Per chiarezza di esposizione devo dunque stabilire subito un patto chiaro con chi mi legge: con 'aristocrazia' intendo qui la *πολιτεία* che prevede il *κράτος* degli *ἄριστοι*, una *πολιτεία* cioè che riconosca come funzionale al suo assetto un principio di disuguaglianza e il riconoscimento politico dei 'migliori'. La questione, però, da strettamente politico-istituzionale diventa subito culturale quando si debba qualificare, distinguere e riconoscere questi *ἄριστοι*, quando cioè vadano definiti i parametri di un riconoscimento collettivo⁴. È qui che vengono chiamati in causa i valori condivisi di una comunità non solo all'interno di un dibattito spiccatamente politico, ma con riferimento a coordinate più ampie e come tali comprensibili e accettabili anche a chi rimane esterno alla pratica politica strettamente intesa.

Le domande, a questo punto, sono assai semplici: quanto e come (anche) l'*εὐγένεια* interviene a definire e a riconoscere gli *ἄριστοι*? e si tratta sempre della stessa *εὐγένεια* o anch'essa varia nei suoi contenuti con il variare della definizione di 'aristocrazia'? Nobiltà e aristocrazia sono in qualche misura interdipendenti oppure riguardano due ambiti diversi e sostanzialmente separati?⁵

³ La bibliografia sulla nozione di aristocrazia è, come ovvio, immensa e in più punti tocca sovente l'aspetto della 'buona nascita'; lo scollamento, però, tra l'evidente centralità del riconoscimento del valore della discendenza sin dall'età arcaica e l'emergere del termine solo nella riflessione politica e filosofica dell'età classica matura nonché le tangenze con l'ideologia democratica ateniese hanno finito per rendere marginale e poco praticata un'indagine concentrata propriamente su *εὐγενής* ed *εὐγένεια*. Vistosa e utilissima eccezione il contributo di Schulz 1981, cui si deve una panoramica complessiva del lessico dell'eccellenza; tra gli studiosi della società greca di età arcaica e classica particolarmente attento alla definizione di *εὐγένεια* è W. Donlan, che ha dedicato numerosi studi al tema con particolare attenzione al contesto ateniese: si vedano in part. Donlan 1980, ripubblicato insieme ad altri saggi in Donlan 1999. Una veloce panoramica dell'utilizzo del termine nelle fonti letterarie fino al V secolo (con qualche cenno al IV) si deve infine a Duplouy 2006, 38-56.

⁴ Proprio su questo aspetto specifico si veda Donlan 1969.

⁵ Dedicò, da ultimo, una riflessione più articolata alla definizione stessa di 'aristocrazia' e al valore che per essa ha il riconoscimento di una discendenza adeguata Duplouy 1996, in part. 11-35 e 36-56.

La risposta, naturalmente, è piuttosto complessa e in questa sede tenterò solo alcune riflessioni. Ma dico subito che, rispetto all'ultima delle questioni poste, mi paiono vere entrambe le possibilità. Da un lato è indubitabile che la definizione dell'εὐγένεια rimane a lungo su un piano astratto che come tale riguarda la parola poetica e la riflessione filosofica e procede secondo un ragionamento sovente autoreferenziale; dall'altro, essendo il riconoscimento dell'eccellenza (di qualsiasi eccellenza) un fatto urgente lì dove agli eccellenti si debba o voglia affidare la pratica politica, anche l'εὐγένεια è chiamata a sporcarsi le mani con il presente, soprattutto lì dove essa debba legittimare una posizione di prestigio.

Una delle parole chiave, si vedrà, è proprio legittimazione: è su questo versante che anche nobiltà e aristocrazia si incrociano, su un piano cioè che da filosofico e teorico viene a patti con la pratica politica e con un sistema di valori riconoscibile.

Ricominciamo da Aristotele, da quel frammento 91 R. che nel porre la domanda (la nostra domanda) ha avviato la presente riflessione. Il frammento appartiene a un'opera oggi perduta il cui titolo è Περὶ εὐγενείας; colpisce che Aristotele abbia voluto dedicare un'opera pubblica (cioè non di scuola) a questo tema, a dire, evidentemente, che si trattava di argomento dotato di certo interesse anche oltre il recinto del Peripato. Per ragioni stilistiche l'opera si data al 360-355: ne rimangono solo pochi frammenti, tre dei quali (i più consistenti) sono tramandati da Giovanni di Stobi, studioso ed erudito della tarda antichità.

Si tratta in tutta chiarezza di un dialogo e uno dei due interlocutori, quello che guida l'argomentazione e risponde a questioni e a obiezioni, è probabilmente lo stesso Aristotele, che spiega all'altro le aporie, avendo, rispetto a lui, maggiore conoscenza. La supposizione in merito all'identità dell'interlocutore maggiore acquista valore anche dal confronto tra i *fr.* 1 e 2, che condividono l'andamento e l'icastica definizione conclusiva di εὐγένεια.

Si legga il primo: «Ed è naturale, dissi, se bene consideri la difficoltà del problema, perché e i molti e, soprattutto, i sapienti, in parte sono in disaccordo, in parte non si esprimono con chiarezza, a cominciare dal significato della nobiltà. Dico questo: è forse la nobiltà tra le cose pregevoli ed eccellenti, o, come ha scritto il sofista Licofrone, “qualcosa di assolutamente insignificante”? Egli infatti confrontandola con gli altri beni dice che “della nobiltà è invisibile la bellezza, e la grandezza sta tutta nella parola”, volendo intendere che la propensione che si ha per essa è questione di opinione, mentre in verità gli ignobili non differiscono affatto dai nobili»⁶.

⁶ Arist. *fr.* 91 R. *ap.* Stob. IV, 29,24: Εικότως γε, ἔφην, τοῦτο σὺ διαπορῶν· καὶ γὰρ παρὰ τῶν

La prima opinione riportata in questo dialogo esprime il ‘grado zero’ della nostra indagine, ovvero il disconoscimento completo di qualsiasi consistenza della nobiltà. Di questo Licofrone sappiamo pochissimo e soprattutto grazie ad Aristotele: sappiamo che fu sofista discepolo di Gorgia (siamo dunque alla fine del V secolo) e che riteneva la legge del tutto convenzionale, utile alla convivenza degli uomini, ma esclusa da una dimensione etica, inutile, cioè, a renderli migliori. In questa sottolineatura dell’aspetto individuale che svilisce l’apporto positivo di valori condivisi o di un qualsivoglia νόμος, non stupisce il disprezzo dell’εὐγένεια, ritenuta puro vanto nominalistico, vuota di qualsiasi significato concreto o di qualunque valore riconoscibile.

Proprio a partire da questa posizione estrema è più facile seguire il dibattito sull’argomento, quale illustrato nel secondo dei frammenti citati da Stobeo: «Come si discute sulla consistenza della nobiltà, così pure su chi si deve chiamare nobile. Alcuni ritengono nobili quanti discendono da genitori perbene: così pensava anche Socrate: in effetti è per la virtù di Aristide che è nobile anche la figlia. Dicono che Simonide alla domanda “chi è nobile?” rispose “chi discende da ricchi di antica data”. Tuttavia, secondo questo ragionamento, non sono giusti gli attacchi di Teognide e del poeta che ha scritto: “gli uomini esaltano la nobiltà, però si imparentano piuttosto con i ricchi”. O non è preferibile, per Zeus, uno che sia ricco lui, personalmente, a un altro che pur avendo il nonno o un qualche altro antenato ricco, sia poi, lui, povero? – Come no, disse –. E allora bisognerebbe imparentarsi coi più ricchi che coi nobili, poiché nobili sono quelli di un tempo, ma quelli di adesso contano di più. E non sarebbe lo stesso se uno pensasse che nobili sono non già quelli che discendono da ricchi di antica data, ma da gentiluomini di antica data? Sembra che la virtù recente conti più di quella antica e ciascuno a quanto pare partecipa più del padre che del nonno, ed è preferibile che sia eccellente lui in persona e non il proavo o gli antenati. – Dici bene, ammise. – Dal momento che non scorgiamo la nobiltà in nessuno dei due casi, si deve cercare in altro modo in chi essa si realizzi? – Si deve cercare senz’altro, disse»⁷.

πολλῶν καὶ μᾶλλον παρὰ τῶν σοφῶν τὰ μὲν ἀμφισβητεῖται τὰ δ’ οὐ λέγεται σαφῶς, εὐθὺς τὰ περὶ τῆς δυνάμεως. λέγω δὲ τοῦτο, πότερον τῶν τιμίων ἐστὶ καὶ σπουδαίων ἢ, καθάπερ Λυκόφρων ἔγραψε, κενόν τι πάμπαν. ἐκεῖνος γὰρ ἀντιπαραβάλλων ἑτέροις ἀγαθοῖς αὐτὴν, εὐγενείας μὲν οὐδὲν φησὶν ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν· ὡς πρὸς δόξαν οὐδὲν τὴν αἴρεσιν αὐτῆς, κατὰ δ’ ἀλήθειαν οὐθὲν διαφέροντας τοὺς ἀγεννεῖς τῶν εὐγενῶν.

⁷ Arist. fr. 92 R. ap. Stob. IV, 29,25 ἀμφισβητεῖται δὲ καθάπερ καὶ περὶ τοῦ πηλίκου ἀγαθόν ἐστὶ, οὕτω καὶ τίνας δεῖ καλεῖν εὐγενεῖς. οἱ μὲν γὰρ τοὺς ἐξ ἀγαθῶν γονέων εὐγενεῖς εἶναι νομίζουσι, καθάπερ καὶ Σωκράτης· διὰ γὰρ τὴν Ἀριστείδου ἀρετὴν καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ γενναίαν εἶναι. Σιμωνίδην δὲ φασὶ διερωτώμενον τίνες εὐγενεῖς, τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων

La lunga citazione è necessaria per dar conto dei diversi passaggi nella discussione: proprio nello scambio di battute, infatti, si esprime una gamma di posizioni che squaderna chiaramente complessità e delicatezza dell'argomento. Primo a essere citato Socrate cui viene attribuita la convinzione che εὐγένεια è discendenza da genitori ἀγαθοί (οἱ μὲν γὰρ τοὺς ἐξ ἀγαθῶν γονέων εὐγενεῖς εἶναι νομίζουσι, καθάπερ καὶ Σωκράτης); l'apparente ambiguità della definizione si scioglie quando si chiarisce che con ἀγαθοί dobbiamo intendere coloro che possiedono l'ἀρετή, la virtù: per Socrate (il Socrate che filtra fino a Stobeo) uno solo è il bene e consiste nel sapere, e dunque uno solo è il male, l'ignoranza. Il bene di cui i genitori sono responsabili verso i figli, allora, non è altro che quello che si insegna e che è frutto di giusta educazione, di παιδεία; ed è questa la vera nobiltà.

Altra e ben diversa opinione è quella attribuita a Simonide di Ceo, il poeta della Musa venale che riconosce l'εὐγένεια solo ai «discendenti di ricchi di antica data» (τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων). Qui l'accento cade sul censo, su quel fattore fattivamente più dinamico che il poeta non ha remore a riconoscere come concreto e unico elemento significativo nell'attribuzione di una distinzione sociale. C'è da notare che i ricchi di antica data sono anche altrimenti noti ad Aristotele (o alla sua scuola): in uno dei capitoli iniziali dell'*Athenaion Politeia*, a proposito della σεισάχθεια, si dice che, stando ad alcune voci di matrice democratica, Solone avrebbe favorito alcuni amici esortandoli a comprare terre soggette a ipoteca che poi, dopo la cancellazione del debito, avrebbero acquistato enorme valore. Qui, dice il testo, avrebbero avuto origine i 'ricchi di ricchezza antica': ὅθεν φασὶ γενέσθαι τοὺς ὕστερον δοκοῦντας εἶναι παλαιοπλούτους (*Ath.* 6,2)⁸. Nell'interpretazione che della storia più antica di Atene dava il Peripato, dunque, emerge come significativo il tema delle radici della ricchezza, il che suggerisce

φάναι· καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν ὁ Θεόγνις οὐδ' ὁ ποιητὴς ὁ ποιήσας ὡς ὅτι “τὴν μὲν εὐγένειαν αἰνοῦσιν βροτοί, μᾶλλον δὲ κηδεύουσι τοῖσι πλουσίοις”. ἢ πρὸς Διὸς οὐχ αἰρετώτερος ὁ πλουτῶν αὐτὸς ἢ οὐδ' ὁ πρόπαππος ἢ τῶν προγόνων τις πλούσιος ἦν, αὐτὸς δὲ πένης; Πῶς γὰρ οὐκ; εἶπε. Καὶ δέοι δ' ἂν κηδεύειν τοῖς πλουσίοις μᾶλλον ἢ τοῖς εὐγενέσιν· εὐγενεῖς γὰρ οἱ πάλαι, κρείττους δὲ οἱ νῦν. οὐκ οὖν ὁμοίως κἂν τις ὑπολαμβάνῃ οὐ τοὺς εὐγενεῖς εἶναι τοὺς ἐκ πάλαι πλουσίων ἀλλὰ τοὺς ἐξ ἀγαθῶν πάλαι; κρείττων γὰρ ἂν δόξειεν ἀρχαίας ἀρετῆς πρόσφατος καὶ μετέχειν μᾶλλον ἕκαστον πατρὸς ἢ προπάππου, αἰρετώτερον δ' αὐτὸν εἶναι σπουδαῖον ἀλλ' οὐ τὸν πρόπαππον ἢ τινὰ τῶν ἄλλων προγόνων. Ὅρθῶς, ἔφη, λέγεις. Ἄρ' οὖν οὐκ ἐπεὶ ἐν μηδετέρῳ τούτων ὀρώμεν τὴν εὐγένειαν, σκεπτέον ἄλλον τρόπον τίνι τοῦτο ἔνι ποτέ; Σκεπτέον δὲ, ἔφη.

⁸ Questa l'efficace traduzione del termine proposta da Cassola 1993, che spiega il passaggio aristotelico proprio ricorrendo ai frammenti sulla nobiltà. Ringrazio di questa segnalazione e dei preziosi suggerimenti l'anonimo lettore: non di tutti ho potuto tener conto in questa sede, ma essi mi saranno certamente utili negli approfondimenti che intendo dedicare a questo tema.

l'importanza della distinzione tra una ricchezza recente e una ricchezza antica, formatasi cioè nel momento di costruzione della struttura sociale e politica della comunità. Questa dunque, secondo alcuni, sarebbe la vera nobiltà.

Socrate e Simonide non sembrano scelti a caso, ma nella ricostruzione aristotelica rappresentano i due limiti della possibile oscillazione nella definizione dell'εὐγένεια – virtù personale e ricchezza – senza ulteriori distinguo. Nelle battute serrate del dialogo l'argomentazione si fa via via più sottile, approdando ai pareri espressi da Teognide e da Euripide (l'anonimo poeta nel testo), la cui scelta non è per nulla casuale. Aristotele rimprovera loro, in qualche modo, il fraintendimento dell'opinione di Simonide: è ovvio che si preferisca la posizione di benessere del presente, è meglio essere ricchi adesso che nel passato, la povertà dell'oggi non può essere in nessuna maniera oggetto di esaltazione. I due non ragionano bene, dunque, quando – stando alla citazione euripidea – fanno i moralisti e dicono che «gli uomini esaltano la nobiltà, però si imparentano piuttosto con i ricchi»⁹. Non capiscono, soprattutto, il fuoco del ragionamento che invece Aristotele e noi con lui cercheremo di comprendere. Simonide, infatti, fa battere l'accento sulla dimensione temporale suggerendo un'opposizione non già tra nobili e ricchi (che sembra interessargli poco), quanto, come visto, tra ricchezza antica e recente: nella definizione che gli viene attribuita, cioè, l'attenzione deve cadere su ἐκ πάλαι, ovvero sulla dimensione temporale. Ed è proprio questo, come vedremo, l'elemento chiave del discorso aristotelico.

Proprio Teognide ed Euripide meritano una parola in più, dato che sono ottimi rappresentanti di una *vis* polemica che proprio mentre discuteva dell'eccellenza si mostrava sensibile alla pressione dei tempi nuovi. La rilevanza del pensiero dei due nello studio di questo tema non è evidente soltanto a noi: è infatti proprio Giovanni di Stobi, colui che ci tramanda i frammenti di Aristotele sull'εὐγένεια, a privilegiare i due poeti e a citarne numerosi frammenti nella parte del *Florilegio* dedicata alla nobiltà¹⁰.

Teognide, dunque. Testimone dei faticosi cambiamenti nella sua patria, Megara, proprio tra la fine del VI e l'inizio del V secolo, il poeta è ottimo sensore dell'evoluzione sociale e culturale di una città importante e dalla posizione in-

⁹ Eur. *fr.* 395 K.

¹⁰ Nel IV libro, proprio alla voce Περὶ εὐγενείας, egli propone una cospicua e per noi preziosissima raccolta di passi divisi in cinque sezioni diverse dai titoli molto chiari: I. Sono εὐγενεῖς coloro che vivono secondo virtù anche se non hanno padri λαμπροί (in questa sezione sono compresi i *fr.* 91 e 92 R. di Aristotele); II. Non sempre i figli di uomini εὐγενεῖς ed χρηστοί sono simili ai padri; III. Sono εὐγενεῖς i discendenti da padri χρηστοί o δυνατοί o ἔνδοξοι (*fr.* 94 R. di Aristotele); IV. Le qualità del nobile; V. Περὶ δυσγενείας.

vidiabile, che si era fatta promotore di importanti spedizioni coloniali. Megara aveva conosciuto la tirannide e aveva vissuto tutto il travaglio dell'arcaismo maturo che attraverso quella strettoia vedeva l'aristocrazia cambiare e reagire alle istanze di gruppi sociali via via più attivi e visibili. Di questa tensione tra solida aristocrazia del buon tempo antico e la tentazione di una ricchezza più giovane ma molto dinamica, Teognide dà ampia testimonianza in un'opera certamente non tutta genuina, ma comunque molto rappresentativa della temperie culturale dell'epoca¹¹.

Vale senz'altro la pena leggere qualche verso, facendo attenzione al lessico utilizzato: «Questo sappi; gente vile (κακοί) non frequentare / ma tienti sempre stretto ai buoni (ἀγαθοί): / bevi e mangia con loro, siedi con loro a banchetto / e cerca di piacere a chi ha grande potere. / Dai buoni (ἐσθλοί) imparerai il bene, ma se ai vili / ti mescoli perderai anche il senno che possiedi»¹²; «Montoni, asini e cavalli li vogliamo di razza (εὐγενεῖς), o Cirno, e vogliamo che vengano da purosangue (ἀγαθοί). Invece un nobile (ἐσθλός) non si fa scrupolo di prendersi per moglie una plebea figlia di un plebeo, se gli porta molta roba, né una donna di nobili natali rifiuta di andare sposa a un plebeo ricco: le preme solo che sia facoltoso, non che sia nobile... Venerano il denaro! Il nobile sposa la figlia di un plebeo, il plebeo la figlia di un nobile, e così la ricchezza mescola la discendenza (γένος). Dunque non ti stupire, figlio di Polipao, che si confonda la specie dei cittadini: si mischiano plebe (κακοί) e nobiltà (ἐσθλοί)»¹³; «Uno schiavo non sta mai con il capo eretto, ma tiene sempre la testa storta e il collo di traverso. Come da una cipolla non nascono rose o giacinti, così da una schiava non può nascere un uomo libero»¹⁴.

¹¹ Per molte questioni legate all'inquadramento del *corpus* attribuito a Teognide basti qui ricordare il ricchissimo lavoro di Condello 2009-2010.

¹² Thgn. I, 31-36 ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει / ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο· / καὶ μετὰ τοῖσιν πίνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν / ἴζε, καὶ ἀνδανε τοῖσ', ὄν μεγάλη δύναμις. / ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσιν / συμμίσηγης, ἀπολείς καὶ τὸν εὐντα νόον. La traduzione utilizzata nel testo è di F.Ferrari.

¹³ Thgn. I, 183-192 Κριοὺς μὲν καὶ ὄνους διζήμεθα, Κύρνε, καὶ ἵππους / εὐγενεάς, καὶ τις βούλεται ἐξ ἀγαθῶν / βήσεσθαι· γῆμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει / ἐσθλὸς ἀνήρ, ἦν οἱ χρήματα πολλὰ διδῶι, / οὐδὲ γυνὴ κακοῦ ἀνδρὸς ἀναίνεται εἶναι ἄκοιτις / πλουσίου, ἀλλ' ἀφνὸν βούλεται ἀντ' ἀγαθοῦ. / χρήματα μὲν τιμῶσι· καὶ ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἔγγημε / καὶ κακὸς ἐξ ἀγαθοῦ· πλοῦτος ἔμειξε γένος. / οὕτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαΐδη, ἀστῶν / μαυροῦσθαι· σὺν γὰρ μίσηται ἐσθλὰ κακοῖς.

¹⁴ Thgn. I, 535-538 Οὔποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν, / ἀλλ' αἰεὶ σκολιὴ καὶ χένα λοξὸν ἔχει. / οὔτε γὰρ ἐκ σκίλλης ρόδα φύεται οὔθ' ὑάκινθος, / οὐδὲ ποτ' ἐκ δούλης τέκνον ἔλευθέριον.

Solo alcuni versi portati ad esempio, ma molto chiari, credo, per illustrare al meglio alcuni aspetti: la ricchezza e la varietà del lessico ‘positivo’ di contro alla ripetitività di quello negativo (i personaggi negativi sono sempre e solo definiti come κακοί); la presa d’atto pur polemica e preoccupata di una mistione sociale in cui la pratica matrimoniale non solo non preserva ma deliberatamente mescola i gruppi sociali; il riconoscimento della centralità della ricchezza come fattore che incide sulla realtà fino a cambiarla; la valorizzazione della virtù e della nascita, implicitamente legate, come fattore non negoziabile di distinzione. Molto bella, nella sua immediatezza poetica, la constatazione che dalle cipolle non nascono rose, a rivendicare cioè una superiorità del γένος che nessuna dinamica sociale per quanto turbinosa potrà mai cancellare. La rilevanza del termine γένος è un’altra traccia che non lasceremo cadere.

Andiamo però ad Euripide, concentrandoci soprattutto sui frammenti citati da Stobeo che pur non esaurendo la casistica euripidea sul tema costituiscono un riscontro interessante di quanto avvertito come significativo sin dall’antichità: si tratta per lo più di frammenti non altrimenti testimoniati e solo in rari casi di parti delle tragedie note per intero, il che rende particolarmente arduo valutare la voce di personaggi privi di contesto. Ma non importa: importa che Euripide si confermi anche per questo aspetto formidabile testimone di un travaglio generale e che, certamente sensibile ai contraccolpi sociali e culturali della guerra del Peloponneso, egli abbia saputo cogliere importanza e ambiguità di una condivisa definizione di nobiltà.

Leggiamo, dunque. Certo, nell’*Ecuba* vediamo espressa una visione tradizionale ben degna della famiglia di Priamo: «Contrassegno formidabile e di spicco tra i mortali è esser tra i nobili (ἑσθλοί), e vieppiù s’accresce la gloria della nobiltà (εὐγένεια) in chi ne è degno»¹⁵; ma molto più rappresentata è la posizione opposta, dichiarata in numerose occasioni: (nel *Ditti*) «Quanto alla nobiltà (εὐγένεια) ho poco da dire di bello. L’uomo aristocratico e nobile che non fosse anche giusto mi parrebbe ignobile anche se dovesse discendere da un padre migliore di Zeus»¹⁶; e ancora (nell’*Elettra*, con la voce di Oreste): «Non c’è alcun criterio per giudicare il valore (εὐανδρία) dell’uomo, perché le nature umane sono soggette a sconvolgimento. Ho già visto un uomo di nobile (γενναῖος) padre che era un nulla e figli eccellenti (χρηστοί) i padri ignobili (κακοί) e il vuoto nel pensiero di un ricco e pensiero potente in un essere povero». E più

¹⁵ Eur. *Hec.*, 379-381 δεινὸς χαρακτήρ κάπσιμος ἐν βροτοῖς / ἑσθλῶν γενέσθαι, ἀπὶ μείζον ἔρχεται / τῆς εὐγενείας ὄνομα τοῖσιν ἀξίοις.

¹⁶ Eur. *fr.* 336 K. εἰς δ’ εὐγένειαν ὀλίγ’ ἔχω φράσαι καλά· / ὁ μὲν γὰρ ἑσθλὸς εὐγενῆς ἔμοιγ’ ἀνὴρ, / ὁ δ’ οὐ δίκαιος κἂν ἀμείνωνος πατρὸς / Ζητὸς πεφύκη, δυσγενῆς εἶναι δοκεῖ.

avanti il Vecchio: «Nobili, sì, ma potrebbero esser falsi. Quanti nobili infatti sono dappoco (κακοί)»¹⁷; e infine, in un altro frammento (dall'*Egeo*): «Meglio della nobiltà è il ben agire»¹⁸.

Questa piccola selezione ben sintetizza l'ampia gamma delle possibili definizioni di 'nobili' cui Euripide dà voce nelle sue tragedie; e anche se sulla base di questi e degli altri frammenti non possiamo individuare con certezza la posizione del poeta in tema di 'nobiltà', resta che egli rappresenta ottimamente non solo il travaglio concettuale del sapere, ma soprattutto la faticosa ricerca di nuovi assetti nella Atene di fine secolo¹⁹.

Questo pur breve sguardo su alcuni degli autori più significativi per il nostro percorso rende evidente un dato molto semplice: con lo stesso termine εὐγένεια si possono intendere molti tipi di eccellenza; e, di converso, per definire coloro che occupano la posizione di eccellenza politica, sociale e culturale, ci sono molte parole possibili: ἄριστοι, ἀγαθοί, χρηστοί, ἐσθλοί etc. Non possiamo dunque che tornare a chiederci, come già Aristotele, cosa e dove sia la vera nobiltà; che cosa abbia più valore nel definirla tra virtù, ricchezza, educazione, nascita e dunque che cosa esattamente si voglia indicare con εὐγένεια.

Queste domande, a dire il vero, hanno poco senso quando riferite all'età arcaica, quando tutti gli aspetti dell'eccellenza sopra enumerati convergono 'naturalmente' nello stesso gruppo sociale, l'aristocrazia che tutti li compendia: la ricchezza computabile soprattutto nella terra posseduta; la raffinatezza dell'educazione; la consuetudine con pratiche sociali caratterizzanti e identitarie; il senso di appartenenza che si nutre del riconoscimento sociale e comunitario, la buona nascita. Nell'età arcaica, insomma, l'aristocrazia è la vera nobiltà proprio al convergere dei due piani che qui interessano: quello della effettiva eccellenza sul piano sociale e politico – come tale concretamente visibile e valutabile –, e quello dell'immagine e dell'ideologia, del modo cioè in cui questo gruppo rappresenta se stesso ed è percepito sul piano generale. L'aristocrazia è certamente, dunque, anche εὐγένεια; proprio questo termine, però, suona improprio e inattuale lì dove inquadra e ritaglia un singolo e preciso aspetto che, compreso negli

¹⁷ Eur. *El.* 367-372 φεῦ· / οὐκ ἔστ' ἀκριβὲς οὐδὲν εἰς εὐανδρίαν· / ἔχουσι γὰρ παραγμὸν αἰ φύσεις βροτῶν. / ἤδη γὰρ εἶδον ἄνδρα γενναίου πατρὸς / τὸ μηδὲν ὄντα, χρηστὰ δ' ἐκ κακῶν τέκνα, / λιμὸν τ' ἐν ἀνδρὸς πλουσίου φρονήματι, / γνώμην δὲ μεγάλην ἐν πένητι σώματι ; 550-551 ἀλλ' εὐγενεῖς μὲν, ἐν δὲ κιβδηλῶι τόδε· / πολλοὶ γὰρ ὄντες εὐγενεῖς εἰσιν κακοί.

¹⁸ Eur. *fr.* 9 K. που κρείσσον τῆς εὐγενίας / τὸ καλῶς πράσσειν.

¹⁹ Per la prospettiva sociale che anima il teatro euripideo sempre valido il riferimento a Di Benedetto 1971.

altri, non è ancora riconoscibile come variante dirimente o parametro valutativo. E infatti fino all'età classica di εὐγενεῖς si parla ancora assai poco²⁰.

A partire dalla tarda età arcaica, però, questa compattezza di caratteri e valori e la perfetta solidarietà tra realtà e rappresentazione comincia a incrinarsi per il duplice emergere di nuovi elementi sociali e di un diverso orizzonte etico. Molto utile in tal senso la lettura del testo di Erodoto che ci permette un'interessante verifica a più livelli: storico della piena età classica, egli sa ancora recepire parole e valori dell'arcaismo sia per la propria estrazione e sensibilità personali, sia per la speciale declinazione del suo lavoro di ἱστορίη, che raccogliendo e filtrando la memoria dei λόγιοι ἄνδρες restituisce il patrimonio culturale di antiche aristocrazie cittadine. Bene, in Erodoto il lessico dell'eccellenza è ricco e sorprendente, copre una gamma semantica molto vasta, attinge alle particolarità locali, ai valori trasmessi e celebrati dall'epica e dalla lirica, ai termini probabilmente d'uso assai comune senza disdegnare quelli inconsueti e dal sapore peculiare. Rare, però, le tracce del lessico più prossimo all'ambito che qui interessa – γενναῖος ed εὐγενής quasi inesistenti –, mentre del tutto esuberante per indicare l'eccellenza sociale l'utilizzo di δόκιμος, aggettivo per lo più senza specificazione che indica la generale adeguatezza a un contesto dato²¹. Ed è proprio questo termine per certi versi sfuggente e mai più così massicciamente utilizzato nel pensiero politico a riportarci sulla strada che stiamo percorrendo. Le rare volte che lo storico sceglie di circoscrivere in maniera più precisa il criterio che rende qualcuno δόκιμος, egli ricorre infatti ai parametri che già abbiamo incontrato, nascita (γένος) e ricchezza, come in un passo relativo agli abitanti di Apollonia, tra cui si scelgono ἄνδρες οἱ πλούτῳ τε καὶ γένεϊ δοκιμώτατοι τῶν ἀστῶν²². Il riferimento alla discendenza è ancora più chiaro nell'unico momento in cui, nelle *Storie*, è evocata se pur indirettamente l'idea di εὐγένεια. Siamo a Samo, dopo la morte di Policrate: Meandrio propone in assemblea di instaurare una sorta di *isonomia* e scatena per questo la reazione violenta di un certo Telesarco,

²⁰ A prescindere da occorrenze solo virtualmente arcaiche (ad es. il detto ἐξ εὐγενῶν γέννα compreso tra le sentenze dei Sette Sapienti di Sosiade *ap.* Stob. III,1 173,46 e assegnato a Perianдро nella silloge edita in *FPG* I pp. 215-216), le più antiche attestazioni sono Phoc. *fr.* 11 W. = 3 D. *ap.* Stob. IV 29,28 Καὶ τόδε Φωκυλίδου· τί πλέον, γένος εὐγενεὲς εἶναι, / οἷσ' οὔτ' ἐν μύθοισις ἔπεται χάρις οὔτ' ἐν βουλῇ, e il già citato Thgn. I 183-184; per εὐγένεια, escluse le favole esopiche, la prima occorrenza nota è Aesch. *Pers.* 442.

²¹ Per un'analisi di dettaglio dell'utilizzo dell'aggettivo nelle *Storie* mi permetto di rimandare a De Vido 1996; tra i rari studi dedicati in maniera sistematica al lessico dell'eccellenza segnalo inoltre De Heer 1969 e Cagnetta - Petrocelli - Zagaria 1978.

²² Hdt. IX 93,1.

uomo definito δόκιμος, che urla: «“Ma tu, tu non sei degno di darci degli ordini, tu che hai ignobile origine (γεγονώς τε κακῶς) e che sei un vero furfante; ma piuttosto ci renderai conto dei danari che hai maneggiato”»²³. La concitata architettura del passo contrappone Telesarco e Meandrio e le caratteristiche che immediatamente li qualificano opponendoli: δόκιμος l'uno e γεγονώς κακῶς l'altro. Lo scenario sociale e politico è facilmente ricostruibile: l'élite aristocratica di Samo combatte il gruppo già legato al tiranno brandendo senza mediazioni l'argomento della appartenenza sociale; Meandrio e i suoi non sono all'altezza (non sono dunque δόκιμοι al pari di Telesarco) perché 'di cattiva nascita'.

Il nesso tra nascita e l'essere δόκιμος è implicito in un altro passo cruciale della storia politica di Atene e di nuovo in un contesto di lotta politica, lì dove Erodoto descrive il contrasto tra Clistene Alcmeonide e Isagora figlio di Tisandro, ἐὼν δοκίμου, ἀτὰρ τὰ ἀνέκαθεν οὐκ ἔχω φράσαι²⁴. Qui l'opposizione non è più tra due livelli sociali differenti, come a Samo, ma tra due uomini entrambi δόκιμοι, ma di nascita non egualmente cristallina: di uno infatti non si sa dire la discendenza, il che sembra renderne meno limpida l'eccellenza, tanto più se messa a confronto con un membro della famiglia ateniese più illustre: «gli Alcmeonidi si trovavano in buone condizioni economiche ed erano già da lunga data uomini ragguardevoli»; «Gli Alcmeonidi erano già dalle origini illustri ad Atene»²⁵. Allo sguardo di Erodoto, essi rappresentano una *summa* di tutte le virtù aristocratiche: quello che però soprattutto li distingue rendendoli davvero speciali è l'antichità della loro condizione. Ciò che fa la differenza, insomma, è la dimensione verticale segnalata dall'espressione τὰ ἀνέκαθεν: attraverso il tempo qualsiasi eccellenza, anche quando non meglio definita nei contenuti, acquista visibilità e solidità e diviene di per sé 'migliore' di ogni altra.

Che il tempo sia testimone e garante delle cose umane, e dunque anche dell'eccellenza, è ben presente a Erodoto. È il tempo, infatti, la dimensione in cui si dispiega la ἱστορία, nel tempo le mutevoli cose umane possono cambiare; è il tempo nella sua infinita lunghezza a costituire la prova più ardua per tutti

²³ Hdt. III 142,5-143,1 “Ἄλλ' οὐδ' ἄξιός εἰς σύ γε ἡμέων ἄρχειν, γεγονώς τε κακῶς καὶ ἐὼν ὄλεθρος, ἀλλὰ μᾶλλον ὄκως λόγον δώσεις τῶν μετεχείρισας χρημάτων”. Ταῦτα εἶπε ἐὼν ἐν τοῖσι ἀστοῖσι δόκιμος, τῷ οὐνομα ἦν Τελέσαρχος.

²⁴ Hdt. V 66,2 Ἐν δὲ αὐτῆσι δύο ἄνδρες ἐδυνάστευον, Κλεισθένης τε ἀνὴρ Ἀλκμεωνίδης, ὅς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι, καὶ Ἰσαγόρης Τεισάνδρου οἰκίης μὲν ἐὼν δοκίμου, ἀτὰρ τὰ ἀνέκαθεν οὐκ ἔχω φράσαι· θύουσι δὲ οἱ συγγενέες αὐτοῦ Διὶ Καρίῳ.

²⁵ Hdt. V 62,3 Οἶα δὲ χρημάτων εὖ ἦκοντες καὶ ἐόντες ἄνδρες δόκιμοι ἀνέκαθεν ἔτι...; Hdt. VI 125,1 Οἱ δὲ Ἀλκμεωνίδαι ἦσαν μὲν καὶ τὰ ἀνέκαθεν λαμπροὶ ἐν τῆσι Ἀθήνησι, ἀπὸ δὲ Ἀλκμέωνος καὶ αὐτῆς Μεγακλέος ἐγένοντο καὶ κάρτα λαμπροί. Sullo speciale sguardo che Erodoto posa sugli Alcmeonidi si veda la dettagliata analisi di Develin 1985.

gli ἔργα ed è con il tempo che costantemente si misura lo storico ὡς μήτε τὰ γενομένα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμάστιά, τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται (così, come noto, nel proemio)²⁶. Il tempo di Erodoto è un tempo umano e dunque generazionale, perché in generazioni si misura e conta la memoria umana (la materia prima del suo racconto insieme alla propria esperienza personale); e in quanto generazionale è un tempo genealogico lì dove esso si piega alla dimensione narrativa e alle modalità della tradizione. Computo per generazioni e scansione per genealogie sono i modi più immediati per domare il tempo, per renderlo praticabile e computabile e dunque adatto a misurare le cose del mondo; proprio le genealogie sono il tratto essenziale nella organizzazione e nella pratica di una memoria diffusa, anonima e plurale²⁷.

Tangenze tra generazioni, genealogie e profondità del tempo non sfuggono, infatti, a Erodoto, che dedica un gustoso racconto ad Ecateo di Mileto (autore di *Genealogie*) messo a confronto con i sacerdoti del tempio egizio di Menfi: a lui che esponeva la propria genealogia andando indietro di sedici generazioni fino a un dio, i sacerdoti risposero mostrando 345 colossi, detti ‘piromi’, uno per ciascuna generazione e per questo utilizzati per contare il tempo a ritroso²⁸. Erodoto non rifiuta queste pratiche, ma le sottopone al vaglio della razionalità ionica secondo i procedimenti incardinati su ὄψις, γνώμη, ἀκοή²⁹: proprio questi principi di metodo lo inducono a ritagliare con decisione un proprio *spatium historicum* computato nelle tre generazioni in cui si possono ragionevolmente applicare verifica autoptica e racconti fededegni; egli non rinuncia però ad aprire sipari genealogici lì dove funzionali al proprio racconto e, soprattutto, si confronta, recupera e metabolizza nella propria narrazione memorie familiari e cittadine costruite e scandite secondo un ritmo genealogico.

²⁶ A proposito dell'azione del tempo sulle cose umane si leggano anche, almeno, Hdt. I 5,3-4 Τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ αὐτῶν σμικρὰ γέγονε· τὰ δὲ ἐπ' ἐμέο ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρὰ. Τὴν ἀνθρωπίνην ὦν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν ταῦτῳ μένουσαν, ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως; e Hdt. V 9,3 ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω ἐπιφράσασθαι, γένοιτο δ' ἂν πᾶν ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ.

²⁷ Imprescindibili su questo tema le riflessioni di Thomas 1989.

²⁸ Hdt. II 143,4 Ἐκαταίῳ δὲ γενεηλογήσαντι ἐσωτὸν καὶ ἀναδήσαντι ἐς ἑκκαίδεκατον θεὸν ἀντεγενεηλόγησαν ἐπὶ τῇ ἀριθμῆσι, οὐ δεκόμενοι παρ' αὐτοῦ ἀπὸ θεοῦ γενέσθαι ἀνθρώπων. Ἄντεγενεηλόγησαν δὲ ὧδε, φάμενοι ἕκαστον τῶν κολοσσῶν πύρωνιν ἐκ πυρώμιος γεγονέναι, ἐς ὃ τοὺς πέντε καὶ τεσσαράκοντα καὶ τριηκοσίους ἀπέδεξαν κολοσσοὺς πύρωνιν ἐκ πυρώμιος γενομένων, καὶ οὔτε ἐς θεὸν οὔτε ἐς ἥρωα ἀνέδησαν αὐτούς.

²⁹ I tre principi della ricerca storica sono chiaramente enunciati in Hdt. II 99,1 Μέχρι μὲν τοῦτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε Αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ τὰ ἤκουον· προσέσται δέ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψις.

Questo sapere e queste abitudini concettuali sono dunque la premessa più convincente anche per tramandare le memorie familiari e per riconoscere in esse il segnale più certo di un'antichità. Quando, cioè, Erodoto parla dell'antichità degli Alcmeonidi sa certamente che essa si sostanzia non solo di un privilegio rilevabile nel presente, ma in una memoria che attraversando le generazioni ha saputo serbare ricordo di una eccellenza tanto più riconoscibile quanto più raccontata e tramandata. Il soggetto sociale di questo patrimonio è ovviamente l'aristocrazia; e lo è anche nella *polis* isonomica (la *polis* conosciuta anche da Erodoto), quando cioè più serrata diventa la dialettica tra famiglia e comunità.

I molti ossimori cui espone una lettura dall'interno della democrazia ateniese coinvolge, del resto, proprio il nostro tema. Ci arriviamo passando per δόκιμος e δοκιμασία. Nella pratica politica, infatti, δόκιμος è chi supera il processo (ed è definizione tecnica) cui, stando ad Aristotele, venivano sottoposti gli aspiranti arconti prima di entrare in servizio effettivo. L'esame riguardava alcuni aspetti molto specifici sintetizzati nelle domande che venivano rivolte al candidato («Chi è tuo padre e di che demo, e chi è il padre di tuo padre, chi è tua madre e il padre di tua madre e di quale demo?, poi chiedono se il candidato partecipa al culto di Apollo Patrio e di Zeus Ercheio; e dove sono questi santuari, e poi se ha una tomba di famiglia e dove, se tratta bene i genitori e paga le tasse, e se ha prestato servizio militare nelle spedizioni»)³⁰ ed era volto ad attestarne la piena appartenenza alla patria ateniese. Nella sua specificità giuridica, dunque, la δοκιμασία doveva accertare la legittimità degli aspiranti e verificare soprattutto la loro buona nascita, 'buona' se rispondente ai criteri stabiliti da Pericle, con la cittadinanza concessa solo a chi avesse entrambi i genitori di sicura discendenza ateniese.

La piena appartenenza al corpo dei cittadini è fatto fondamentale non solo per ragioni astratte, ma anche lì dove sono solo i cittadini a potersi spartire un privilegio; ci si spiega così perché in piena età classica possa diventare materia di contestazione, come ben dimostrato, ad esempio, da un'orazione demostenica in cui Euxitheos si trova costretto a difendersi dall'accusa di aver usurpato la cittadinanza³¹:

³⁰ *Ath.* 55 ἐπερωτῶσιν δ', ὅταν δοκιμάζωσιν, πρῶτον μὲν “τίς ἢ σοι πατήρ καὶ πόθεν τῶν δήμων, καὶ τίς πατὴρ πατῆρ, καὶ τίς μήτηρ, καὶ τίς μητὸς πατήρ καὶ πόθεν τῶν δήμων”; μετὰ δὲ ταῦτα εἰ ἔστιν αὐτῷ Ἀπόλλων Πατρώος καὶ Ζεὺς Ἐρκεῖος, καὶ ποῦ ταῦτα τὰ ἱερά ἐστιν, εἶτα ἡρία εἰ ἔστιν καὶ ποῦ ταῦτα, ἔπειτα γονέας εἰ εὖ ποιεῖ, [καὶ] τὰ τέλη <εἰ> τελεῖ, καὶ τὰς στρατείας εἰ ἐστράτευται; da leggersi con il commento di Rhodes 1993. Si veda, più di recente, Todd 2010.

³¹ *Dem.* 57,46 Οὐκοῦν ὅτι μὲν καὶ τὰ πρὸς μητρός εἰμ' ἄστος καὶ τὰ πρὸς πατρός, τὰ μὲν ἐξ ὧν ἄρτι μεμαρτύρηται μεμαθήκατε πάντες, τὰ δ' ἐξ ὧν πρότερον περὶ τοῦ πατρός. λοιπὸν δέ

i passaggi del discorso sono incalzanti e l'accusato dichiara, tra le prove della propria legittimità, ὡς ὑπ' αὐτῶν τούτων προὔκριθην ἐν τοῖς εὐγενεστάτοις κληροῦσθαι τῆς ἱερωσύνης τῷ Ἡρακλεῖ, ὡς ἦρχον ἀρχὰς δοκιμασθεῖς. Contigue, ma distinte, sono qui le due qualità, quella dell'essere δόκιμος, per aver superato la prova della δοκιμασία istituzionale, e quella dell'essere εὐγενής, preconditione per accedere al sacerdozio di Eracle; e l'una, in apparenza, non condiziona né è funzione dell'altra.

Proprio in questa sottigliezza sta parte dell'ambiguità ideologica della democrazia ateniese. L'assetto definitivo della cittadinanza stabilito da Pericle, infatti, contiene un principio eugenetico lì dove invocando la parità tra i cittadini li riconosce come tali sulla base di un unico criterio non negoziabile, la nascita. La legittimità per nascita abbracciata al poderoso apparato simbolico legato all'autocrazia radica i cittadini alla propria città e differenziandoli in modo irrevocabile da ogni altro si fa potentissimo elemento identitario: questa speciale declinazione di nobiltà non ha più un referente sociale, ma giuridico e istituzionale e si estende a tutti coloro che si possono dimostrare cittadini, qualunque sia la loro educazione o il loro censo. Un'invenzione impressionante, ma molto astratta e comunque di breve durata³².

Più interessante, perché strutturale e senz'altro più consona all'effettiva dinamica politica e sociale di qualsivoglia comunità cittadina, è la dialettica tra questo spazio politico condiviso e le strutture familiari, anch'esse fondamentali nella ricostruzione di un profilo identitario, individuale o collettivo che fosse. Proprio come suggerito dal passo demostenico sopra ricordato, anche una volta pareggiate le prerogative politiche di tutti i cittadini sulla base della pura ascendenza ateniese, rimane comunque uno spazio residuo per una accezione tradizionale di εὐγένεια, cui ancora si ricorre per il riconoscimento di certe prerogative in ambito religioso, ovviamente il più conservativo. Qui la nascita non distingue più (o non solo) tra cittadini e non/cittadini, ma tra chi appartiene ad alcuni gruppi (familiari e sociali) 'buoni' e gli altri. Lo sviluppo della democrazia e di πολιτεία complesse si deve anche al processo che porta questi piani diversi a sovrapporsi, confondersi o distinguersi: che, comunque, le strutture politico-isti-

μοι περὶ ἔμαντοῦ πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν, τὸ μὲν ἀπλούστατον οἶμαι καὶ δικαιοτάτον, ἐξ ἀμφοτέρων ἀστῶν ὄντα με, κεκληρονομηκότα καὶ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ γένους, εἶναι πολίτην· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰ προσήκοντα πάντ' ἐπιδείξω μάρτυρας παρεχόμενος, ὡς εἰσήχθην εἰς τοὺς φράτερας, ὡς ἐνεγράφημ εἰς τοὺς δημότας, ὡς ὑπ' αὐτῶν τούτων προὔκριθην ἐν τοῖς εὐγενεστάτοις κληροῦσθαι τῆς ἱερωσύνης τῷ Ἡρακλεῖ, ὡς ἦρχον ἀρχὰς δοκιμασθεῖς, καὶ μοι κάλει αὐτούς.

³² Fondamentali per la messa a fuoco dell'ideologia democratica ateniese i lavori di N.Loroux (si veda in particolare Loroux 1981) e di J.Ober (soprattutto Ober 1989); recentissimo e utile quantomeno come messa a punto generale in un tema molto battuto dagli studiosi Lape 2010.

tuzionali non potessero sostituirsi definitivamente e totalmente a quelle di natura sociale e culturale è ben chiaro anche all'autore della *Athenaion Politeia*, che così chiosa l'accurata descrizione della riforma di Clistene, il più rivoluzionario tra i riformatori della costituzione ateniese: «lasciò che γένη, fratric e sacerdoti rimanessero secondo le tradizioni patrie»³³.

Il sapiente dosaggio tra cambiamento e persistenze lasciò dunque intatto il γένος: incontriamo finalmente parola e concetto che ci possono mettere sulla via giusta per rispondere alla domanda iniziale di questa riflessione.

Molto vivace è stata la discussione intorno al γένος, in particolare dopo il monumentale studio di Felix Bourriot³⁴ secondo il quale il γένος sarebbe solo una chimera storiografica, lì dove esso indicherebbe nei fatti soltanto ristretti gruppi familiari con compiti sacerdotali ereditari. Esso, insomma, non avrebbe avuto importanza come struttura sociale fondante e solo nel IV secolo avrebbe assunto una centralità peraltro soltanto ideologica in funzione di ricostruzioni fittizie e non probanti sul piano reale. La sovrapposizione senza mediazioni tra il piano di realtà e quello ricostruttivo finisce però in un paradosso: la sottolineatura dell'urgenza ideologica del IV secolo scivola nella negazione dell'importanza di una realtà storica la cui centralità mi pare difficilmente contestabile. Se infatti con γένη intendiamo gruppi di individui legati tra loro soprattutto dalla comunanza di stirpe, ovvero dalla comune discendenza da uno stesso capostipite la cui memoria viene coltivata in tradizioni di stampo genealogico e in pratiche rituali identitarie, essi rappresentano senz'altro un elemento fondamentale nell'articolazione sociale e politica della comunità sin dall'età arcaica. Che poi il termine (o il concetto) abbiano assunto visibilità e rilevanza teorica solo nel IV secolo appartiene piuttosto all'evoluzione in senso astratto del pensiero politico greco e alla progressiva concettualizzazione di alcune tematiche.

Anche per εὐγένεια – termine e concetto – potremmo allora ricostruire il medesimo percorso. Come spiega Aristotele, infatti: «L'εὖ indica senza dubbio qualcosa di lodevole e di eccellente, come εὐπρόσωπον e εὐόφθαλμον, e infatti, secondo questo ragionamento indica qualcosa di buono e di bello. [...] E c'è una stirpe eccellente e un'altra ignobile e non eccellente. [...] È chiaro dunque, dissi che la nobiltà è l'eccellenza della stirpe (ὅτι ἐστὶν ἡ εὐγένεια ἀρετὴ γένους)»³⁵.

³³ *Ath 22* τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίδας καὶ τὰς ἱερωσύνας εἶασεν ἔχειν ἐκάστους κατὰ τὰ πάτρια. L'importanza dell'εὐγένεια nella autorappresentazione degli aristocratici all'interno della democrazia ateniese è sottolineata da Donlan 1973; si veda anche Donlan 1977.

³⁴ Bourriot 1976.

³⁵ *Arist. fr.* 92 R. *ap.* Stob. IV, 29,25 Τὸ εὖ σημαίνει τι δήπου τῶν ἐπαινετῶν καὶ σπουδαίων, οἷον τὸ εὐπρόσωπον καὶ τὸ εὐόφθαλμον· ἀγαθὸν γάρ τι ἢ καλὸν σημαίνει κατὰ τοῦτον τὸν

In questo passo troviamo sicuro conforto per la traduzione di εὐγενής come ‘ben nato’; non solo: proprio alla luce del cristallino ragionamento di Aristotele possiamo meglio mettere a fuoco il rapporto tra le parole e le cose ovvero tra l’esistenza effettiva di strutture sociali e ideologiche legate all’eccellenza della stirpe e la riflessione sull’εὐγένεια che, come visto, emerge solo con il pensiero di ambito sofistico. Acquisito, come detto, che la nascita è sempre stata essenziale nella definizione dell’eccellenza sociale (dell’aristocrazia), l’emergere evidente della nozione teorica di εὐγένεια segnala piuttosto un importante cambiamento. Nel corso del V secolo, infatti, si assiste a un doppio movimento: da un lato si coglie una persistenza del quadro etico radicato nel mondo aristocratico, dall’altro, e contemporaneamente, si assiste a una poderosa virata nei valori sociali e culturali condivisi. La riflessione sulla nobiltà, sui suoi contenuti e sulla sua definizione diventa sì molto comune nelle scuole filosofiche, ma si connette di necessità al contemporaneo approfondimento su politica, virtù, educazione, ovvero sulla ridefinizione di una vera eccellenza riconoscibile e operativa in ambito sociale.

Proprio Aristotele, così, ci permette di uscire dall’impressione di una sorta di contrapposizione tra la teorizzazione e la storia, tra l’astrazione dell’εὐγένεια e la concretezza delle aristocrazie e di approfondire la nozione entrando nel corpo dell’esperienza greca.

Leggiamo ancora, dunque: «È chiara dunque, dissi, la questione su cui avevamo da tempo delle difficoltà, per quale mai motivo coloro che discendono da antenati ricchi da antica data o eccellenti da antica data (οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων ἢ οἱ ἐκ πάλαι σπουδαίων) sembra siano più nobili di quanti si sono procurati i beni da poco. [...] Non è così e pongono giustamente la questione coloro che esigono una virtù di lunga data (τὴν ἀρχαίαν ἀρετὴν) »³⁶. E poi: «È questa la funzione dell’origine, di fare molti altri della sua qualità. Per ciò quando in una stirpe c’è uno di tale natura e così eccellente che molte generazioni ricevono il bene che da lui proviene, questa stirpe è di necessità eccellente. Ci saranno quindi molti uomini eccellenti, se si tratta di una stirpe di uomini, o molti cavalli, se si tratta di cavalli, e così via per gli altri animali. Quindi logicamente

λόγον. Πάνυ γε, εἶπεν. Οὐκ οὖν εὐπρόσωπον μὲν ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρετὴν προσώπου, εὐόφθαλμον δὲ τὸ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴν; Οὕτως, εἶπεν. Ἄλλὰ μὴν ἐστὶ γένος τὸ μὲν σπουδαῖον, τὸ / δὲ φαῦλον ἀλλ’ οὐ σπουδαῖον. Πάνυ γε, εἶπε. Σπουδαῖον δὲ γε φημὲν ἕκαστον κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν εἶναι, ὥστε καὶ γένος σπουδαῖον ὡσαύτως. Οὕτως, εἶπε. Δῆλον ἄρ’ ἔφη, ὅτι ἐστὶν ἡ εὐγένεια ἀρετὴ γένους.

³⁶ Arist. *fr.*: 94 R. *ap.* Stob. IV, 29, 52 Φανερόν τοίνυν, ἔφη ἐγώ, περὶ ὧν πάλαι διηπορήσαμεν, διὰ τί ποτε οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων ἢ οἱ ἐκ πάλαι σπουδαίων εὐγενέστεροι δοκοῦσιν εἶναι μᾶλλον τῶν σύνεγγυς τάγαθὰ κεκτημένων. [...] ἀλλ’ ὁρθῶς ζητοῦσιν οἱ τὴν ἀρχαίαν ἀρετὴν προτιθέντες.

non i ricchi né le persone dabbene saranno nobili, bensì quelli che discendono da antenati ricchi da antica data o da antenati dabbene da antica data. Perché il ragionamento cerca la verità: l'origine infatti è al di sopra di tutto. Pertanto non sono affatto nobili quelli che derivano da antenati dabbene, ma quelli che hanno eccellenti i progenitori degli antenati. Quando uno è personalmente dabbene, ma non ha siffatta capacità naturale da generare molti simili a lui, l'origine non ha in costoro siffatta capacità... eccellenza della stirpe e nobili sono quanti provengono da tale stirpe e non se il padre è nobile, ma se lo è il progenitore della stirpe. Il padre, infatti, non ha generato un uomo bene da sé, ma perché proveniva da tale stirpe»³⁷. Il lungo e articolato passo di Aristotele ci permette di isolare alcuni elementi, tutti significativi. Il primo, il più spinoso, riguarda il versante naturale dell'essere εὐγενής: Aristotele, infatti, fa riferimento esplicito alla capacità (δύναμις) della natura di generare 'uguali'. La questione, dunque, tocca immediatamente la sostanza stessa dell'essere nobili, l'esistenza cioè di un carattere naturale e trasmissibile che rende gli εὐγενεῖς diversi per natura da coloro che non lo sono. Insomma: esiste in Grecia una nozione di 'sangue blu' che non sia solo metaforica? Ed esiste una coppia bipolare nobile/non nobile irriducibile a ogni composizione pari a quella che divide maschio/femmina, o libero/schiavo, o greco/barbaro?³⁸ La questione di un fondamento fisiologico e generativo in questo e in altri caratteri riconoscibili piuttosto sul piano sociale o culturale è assai delicata e non sempre districabile con chiarezza. Anche la nozione di γένος cui quella di εὐγένεια è strettamente correlata non è inequivocabilmente connotata negli scritti aristotelici; e questo è un altro punto. Certamente l'Aristotele scienziato privilegia una accezione normativa di γένος come 'genere', da legarsi ai processi generativi e alle spiegazioni squisitamente fisiologiche individuate per descrivere il rapporto dinamico tra il capostipite e i discendenti. Esso viene

³⁷ Arist. *fr.* 94 R. *ap.* Stob. IV 29,52: ἡ γὰρ ἀρχὴ τοιαύτην ἔχει τὴν δύναμιν, πολλὰ παρασκευάζειν οἷα περ αὐτῆ. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἀρχῆς ἔργον, ποιῆσαι οἷον αὐτῆ ἕτερα πολλά. ὅταν οὖν ἐγγένηται τοιοῦτος εἰς τις ἐν τῷ γένει καὶ οὕτω σπουδαῖος ὥστ' ἔχειν τὸ ἀπ' ἐκείνου ἀγαθὸν πολλὰς γενεάς, τοῦτο σπουδαῖον ἀνάγκη εἶναι τὸ γένος. πολλοὶ γὰρ ἔσονται σπουδαῖοι ἀνθρώποι ἂν τε ἀνθρώπων ἢ τὸ γένος, ἂν τε ἵππων ἵπποι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων. ὥστ' εὐλόγως οὐχ οἱ πλούσιοι οὐδ' οἱ ἀγαθοὶ ἀλλ' οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων ἢ ἐκ πάλαι ἀγαθῶν εὐγενεῖς εἶεν ἂν. ζητεῖ γὰρ ὁ λόγος τάληθῆ· ἀρχὴ γὰρ ἄνωθεν πάντων. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' οἱ ἐκ προγόνων ἀγαθῶν εὐγενεῖς πάντως, ἀλλ' ὅσοις τυγχάνουσιν ἀρχηγοὶ τῶν προγόνων ὄντες. ὅταν μὲν οὖν αὐτὸς ἀγαθὸς ἦ, μὴ ἔχη δὲ τοιαύτην δύναμιν τῆς φύσεως ὡς τίκτειν πολλοὺς ὁμοίους, οὐκ ἔχει ἡ ἀρχὴ τοιαύτην δύναμιν ἐν τούτοις. ... ἀρετὴ τοῦ γένους καὶ εὐγενεῖς οἱ ἀπὸ τούτου τοῦ γένους ὄντες, οὐκ ἔάν ὁ πατὴρ εὐγενὴς ἦ, ἀλλ' ἔάν ὁ ἀρχηγὸς τοῦ γένους. οὐ γὰρ δι' αὐτὸν ὁ πατὴρ ἐγέννησεν ἀγαθόν, ἀλλ' ὅτι ἐκ τοιοῦτου γένους ἦν.

³⁸ La funzionalità operativa e ideologica di queste coppie oppositive nella definizione del cittadino è assai ben spiegata nello studio di Vegetti 1987.

comparato al rapporto che sussiste tra qualità del prodotto e bontà del raccolto³⁹, ma lo stesso Aristotele è costretto ad ammettere, e proprio a proposito delle qualità sociali, che la natura non giunge sempre a una buona riuscita: «Quando dicono ciò non distinguono altro che con buono e cattivo, schiavitù e libertà, nobili e ignobili, perché ritengono che come da uomo nasce uomo e da bestia bestia, così pure da buoni il buono. Ora, la natura vuole spesso fare ciò, ma non ci riesce»⁴⁰. L'Aristotele storico è di necessità più flessibile e utilizza γένος come chiave operativa nella ricostruzione del passato: nella *Politica* egli infatti vi ricorre spesso proprio nella sua accezione storicamente definita, ovvero come gruppo familiare socialmente riconoscibile per una comune e nota discendenza. Proprio questo utilizzo consapevole ci permette di inquadrare meglio anche l'εὐγένεια che, acquisita come virtù del γένος, esce dai confini delle definizioni teoriche e diviene anch'essa elemento fattivo nella descrizione della realtà e nel quadro sistematico che ne deriva. Sono numerosi i passi della *Politica* assolutamente chiari in questo senso; il più evidente è quello in cui si descrivono gli elementi costitutivi dell'aristocrazia: «Costituiscono differenti classi di notabili la ricchezza, la buona nascita, la virtù, l'educazione (πλοῦτος εὐγένεια ἀρετὴ παιδεία) e altre distinzioni che rientrano nello stesso genere»⁴¹. Quando fatta reagire con l'osservazione del reale e dei risultati della pratica politica, la tensione verso un rigoroso sistema definitorio deve fare i conti con i molti distinguo che innervano il riconoscimento delle molte eccellenze possibili. È chiaro, infatti, che la 'buona nascita' costituisce anche un elemento di superbia e di arroganza sociale⁴² e che essa accompagna e qualche volte configge con la ricchezza, l'a-

³⁹ Come in Arist. *Rhet.* 1390 b ἔστι δὲ εὐγενὲς μὲν κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀρετὴν, γενναῖον δὲ κατὰ τὸ μὴ ἐξίστασθαι τῆς φύσεως: [...] φορὰ γὰρ τίς ἐστιν ἐν τοῖς γένεσιν ἀνδρῶν ὡσπερ ἐν τοῖς κατὰ τὰς χώρας γιγνομένοις, καὶ ἐνίοτε ἂν ἢ ἀγαθὸν τὸ γένος, ἐγγίνονται διὰ τινος χρόνου ἄνδρες περιττοί, κἄπειτα πάλιν ἀναδίδωσιν («εὐγενὲς è in rapporto all'eccellenza della stirpe, γενναῖον in rapporto al non degenerare della propria natura. [...] Infatti nelle famiglie umane vi è un raccolto come nei prodotti del suolo, e quando la razza è buona, talora per un certo periodo di producono degli uomini insigni, poi nuovamente essa decade»; trad. A.Plebe).

⁴⁰ Arist. *Pol.* 1255 a ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν, οὐθενὶ ἄλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον, καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς δυσγενεῖς. ἀξιουσι γάρ, ὡσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἀνθρώπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν. ἢ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται (la traduzione dei passi dalla *Politica* è di R.Laurenti).

⁴¹ Arist. *Pol.* 1291 b τῶν δὲ γνωρίμων πλοῦτος εὐγένεια ἀρετὴ παιδεία καὶ τὰ τούτοις λεγόμενα κατὰ τὴν αὐτὴν διαφορὰν, da cui muove significative riflessioni Ober 1989, 11-17.

⁴² Così, ad esempio, in Arist. *Pol.* 1301 b εἰσὶ δὲ τινες οἱ κατὰ γένος ὑπερέχοντες οὐκ ἀξιουσι τῶν ἴσων αὐτοὺς διὰ τὴν ἀνισότητά ταύτην· εὐγενεῖς γὰρ εἶναι δοκοῦσιν οἷς ὑπάρχει προγόνων ἀρετὴ καὶ πλοῦτος («Ci sono poi alcuni i quali essendo superiori per nascita non si ri-

spetto più dinamico e insieme più problematico, anche se evidentemente includibile nella definizione e nel riconoscimento di qualsivoglia eccellenza⁴³. È chiaro anche che in più punti la fluidità del ragionamento aristotelico indugia proprio nella corretta e soddisfacente definizione di aristocrazia che pare a più riprese sfuggire dalle maglie di una sistemazione definitiva⁴⁴.

Resta che, però, anche nella concretezza della descrizione politica e nella rete delle variabili particolari della storia la definizione di εὐγένεια esposta in sede teorica tiene. Ritroviamo soprattutto i due elementi più significativi di quella messa a punto: l'ambiguo e per certi versi irrisolto rapporto sia con la ricchezza che con la virtù da un lato, e la rilevanza del fattore temporale dall'altro.

Non solo. Che la connessione tra εὐγένεια e tempo colga realtà storicamente esistenti e che dunque in quella formulazione si esprimano elementi fattivamente operativi in sede politica e sociale è confermato dal fatto che proprio Aristotele conosca, e riferisca, di una speciale declinazione di 'buona nascita', riferita non già a singoli o a famiglie, ma a gruppi più ampi se non a comunità intere in ragione dell'antichità o, persino, dell'autoctonia⁴⁵. Sentiamo di nuovo chiara l'eco dell'esperienza ateniese, dove è proprio l'autoctonia, come già detto, a generare una forma inequivocabile di eccellenza. Ma ancora più interessante è il secondo aspetto contemplato da Aristotele, l'antichità delle origini. Solo Atene, si sa, è perfettamente autoctona tra le *poleis* greche, tutti gli altri sono venuti da altrove in un tempo più o meno lontano: quanto più lontano il radicamento definitivo in una terra tanto più vicina all'autoctonia l'origine e dunque tanto più netta e incontrovertibile la nobiltà. Questa constatazione ancora astratta trova effetti-

tengono degni di eguali diritti proprio per questa differenza; credono infatti che sono nobili quanti hanno eccellenza di antenati e ricchezza»).

⁴³ Arist. *Pol.* 1293 b εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας [ὡς] πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις («Ma si è soliti chiamare 'politie' le forme di governo che inclinano verso la democrazia, aristocrazie quelle che inclinano piuttosto verso l'oligarchia, perché cultura e nobiltà s'accompagnano maggiormente ai più benestanti»).

⁴⁴ Arist. *Pol.* 1294 a ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσὶν ἢ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή), φανερόν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτεῖαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινήν καὶ πρώτην («Ma siccome tre sono gli elementi che esigono uguale partecipazione al governo, libertà, ricchezza, virtù (il quarto, che chiamiamo nobiltà accompagna gli ultimi due; la nobiltà infatti indica ricchezza d'antica data e virtù), è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei disagiati, si deve chiamare 'politia', la mistione di tutte e tre aristocrazia»).

⁴⁵ Arist. *Rhet.* 1360 b εὐγένεια μὲν οὖν ἐστὶν ἔθνη μὲν καὶ πόλεις τὸ αὐτόχθονας ἢ ἀρχαίους εἶναι.

vo compimento nelle città di origine coloniale, dove la memoria delle origini è materia stessa della definizione identitaria non solo e non tanto nelle tradizioni sulla κτίσις, ma in tutto l'armamentario sociale e religioso che ripete, riattualizzando, il momento fondativo. Attraverso la memoria della fondazione la comunità ribadisce, o ridefinisce, la propria identità e il proprio assetto, per lo più in una direzione che tende a preservare il profilo originario. Aristotele sceglie due esempi, uno dei quali almeno (quello su Apollonia) ha una significativa eco in un già citato passo di Erodoto: «... come ad Apollonia sul golfo Ionico e a Tera (in entrambe queste città avevano gli onori individui segnalati per nobiltà di nascita, quelli cioè che per primi avevano fondato le colonie ed erano pochi tra i molti)»⁴⁶. In casi come questi, dunque, l'εὐγένεια è esplicitamente legata all'antichità, anzi all'origine, a partire dalla quale si sviluppa la città nuova in ogni sua forma, compresa la riconoscibilità degli εὐγενεῖς. C'è un ulteriore aspetto, infine, che emerge in questa definizione comunitaria di nobiltà, un aspetto che Aristotele sottolinea proprio nel confronto tra l'εὐγένεια dei gruppi e quella dei singoli: «La nobiltà di nascita è per un popolo e per una città l'essere autoctoni o di antica origine, l'eccellenza dei suoi primi capi, la moltitudine ed eccellenza nelle cose ambite dei loro discendenti. Per un privato la nobiltà è quella che deriva da parte del padre e della madre, dalla legittimità di entrambi e come per una città dalla notorietà dei primi antenati o per virtù o per ricchezza o per altra qualità apprezzata, dal fatto che da questa stirpe siano derivati molti membri illustri, uomini, donne, giovani e vecchi»⁴⁷.

Per gli uni e per gli altri, la nobiltà per essere davvero tale (o almeno come tale riconosciuta) deve trovare ripetuta conferma nel tempo, superare le insidie del mutamento, ripetersi e, anzi, solidificarsi nello scorrere delle generazioni. L'εὐγένεια, insomma, non può essere qualità solo personale, ma deve trovare conferma negli individui di uno stesso gruppo; l'εὐγένεια deve estendersi orizzontalmente tra i membri di una famiglia o di una comunità, ma anche e soprattutto verticalmente, superando le insidie del tempo e in esso, anzi, trovando ribadita la propria forza.

⁴⁶ Arist. *Pol.* 1290 b οἷον ἐν Ἀπολλωνίᾳ τῇ ἐν τῷ Ἰονίῳ καὶ ἐν Θήρᾳ (ἐν τούτων γὰρ ἑκατέρᾳ τῶν πόλεων ἐν ταῖς τιμαῖς ἦσαν οἱ διαφέροντες κατ' εὐγένειαν καὶ πρῶτοι κατασχόντες τὰς ἀποικίας, ὀλίγοι ὄντες, πολλῶν).

⁴⁷ Arist. *Rh.* 1360b εὐγένεια μὲν οὖν ἐστὶν ἔθνη μὲν καὶ πόλεις τὸ αὐτόχθονας ἢ ἀρχαίους εἶναι, καὶ ἡγεμόνας τοὺς πρῶτους ἐπιφανεῖς, καὶ πολλοὺς ἐπιφανεῖς γεγονέναι ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τοῖς ζηλουμένοις· ἰδίᾳ δὲ εὐγένεια ἢ ἀπ' ἀνδρῶν ἢ ἀπὸ γυναικῶν, καὶ γνησιότης ἀπ' ἀμφοῖν, καί, ὡς περ ἐπὶ πόλεως, <τὸ> τοὺς τε πρῶτους γνωρίμους ἢ ἐπ' ἀρετῇ ἢ πλούτῳ ἢ ἄλλῳ τῶν τιμωμένων εἶναι, καὶ πολλοὺς ἐπιφανεῖς ἐκ τοῦ γένους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους.

È tempo di tirare qualche conclusione, mettendo in sintesi, e in ordine, le idee. Pur trattata in maniera esplicita in un dialogo teorico, l'εὐγένεια è dunque tema massimamente storico. Essa, da un lato, interviene a definire l'eccellenza di singoli e di gruppi sociali, e a spiegare una posizione concretamente privilegiata e un'identità culturalmente riconoscibile; dall'altro riguarda la dimensione principale della storia, il tempo. Su questo l'argomentazione aristotelica insiste moltissimo, come evidente nel *fr.* 94, dove la stessa densità lessicale orienta verso la centralità di ἀρχή e antichità. La riflessione sulla nobiltà impone di far prevalere la dimensione verticale su quella orizzontale e sposta perciò l'attenzione dalla descrizione e dall'analisi del presente alla valutazione complessiva della profondità cronologica fino a sondare la profondità del tempo e, se possibile, a toccare l'origine.

In questa inclinazione teorica, la definizione e la concezione dell'εὐγένεια quale definita nel dialogo è del tutto congruente al sistema generale del pensiero di Aristotele, in particolare nell'assimilazione di natura e antichità (ἐπεὶ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐγγύς τι φαίνεται τοῦ φύσει)⁴⁸ e soprattutto nella sottolineatura del tema dell'ἀρχή, da intendersi nella sua doppia e complementare accezione di causa ed origine. Perché, come detto, ἡ δὲ ἀρχὴ λέγεται ἡμῖσιν εἶναι παντός⁴⁹. Tale sistemazione teorica pur tutta dentro il sistema aristotelico chiama in causa in una stringente catena logica e fattuale parole chiave e aspetti assolutamente fondamentali nel mondo greco: il γένος, luogo sociale privilegiato per costruire, fissare, tramandare le memorie familiari, e la genealogia, modalità di appropriazione e organizzazione del passato nonché forma privilegiata di costruzione e affermazione di identità, in particolare per gli strati sociali alti (dinastie regali; famiglie aristocratiche). L'εὐγένεια ha a che fare con entrambi, visto che si misura sulla qualità e sull'origine del γένος e sulla sua solidità nel tempo, che, a sua volta, si dispiega in generazioni e si racconta in genealogie che collegano il presente all'ἀρχή. Il γένος è dunque costituito da ἀρχή e γενεαί: l'una gli garantisce una qualità riconoscibile, le altre il dispiegarsi nel tempo; ed è così, in questa virtù duratura nelle generazioni, che esso produce e garantisce εὐγένεια.

Ma l'εὐγένεια così definita è anche e soprattutto un inequivocabile risultato sociale: nei fatti, solo gli ἀγαθοί possono testimoniare e garantire tale continuità nel tempo perché sono i soli a conoscere la propria ἀρχή e a tramandarne memoria generazionale: grazie al tempo e a quella memoria la loro virtù diventa riconoscibile come ἀρετή τοῦ γένους, ed è così che l'aristocrazia (e solo essa) diventa compiutamente εὐγένεια.

⁴⁸ Arist. *Rh.* 1387 a

⁴⁹ Arist. *Pol.* 1303 b 29.

Formidabile dunque la congiunzione tra eccellenza dell'origine e trascorrere del tempo: l'origine legittima, il tempo solidifica, la storia descrive e a sua volta tramanda; l'antichità documentata diventa di per sé argomento per legittimare un'eccellenza e, con essa, un privilegio. Come commenta Aristotele: καὶ ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη καὶ βεβαιοτάτη⁵⁰.

⁵⁰ Arist. *EN* 1162 a.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bizzocchi 1995

R.Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna 1995.

Bourriot 1976

F.Bourriot, *Recherches sur la nature du genos: étude d'histoire sociale athénienne*, I-II, Paris-Lille 1976.

Cagnetta – Petrocelli – Zagaria 1978

M.Cagnetta – C.Petrocelli – C.Zagaria, *Chrestos*, «QS», IV.8 (1978), 323-336.

Cassola 1993

F.Cassola, *Echi di satira sociale ateniese in un passo di Aristotele*, in *Scritti di storia antica. Istituzioni e politica*, Napoli 1993, I, 213-225.

Condello 2009-2010

F.Condello, *Osservazioni sul 'sigillo' di Teognide*, «Incontri triestini di filologia classica», IX (2009-2010), 65-152.

De Heer 1969

C.De Heer, *ΜΑΚΑΡ, ΕΥΔΑΙΜΩΝ, ΟΑΒΙΟΣ, ΕΥΤΥΧΕΣ. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the Fifth Century B.C.*, Amsterdam 1969.

Develin 1985

R.Develin, *Herodotos and the Alkmeonids*, in J.W.Eadie – J.Ober (ed.), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G.Starr*, Lanham 1985, 125-139.

De Vido 1996

Stefania De Vido, *ANHP ΔΟΚΙΜΟΣ in Erodoto*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino – Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», CXXX (1996), 256-276.

Di Benedetto 1971

V.Di Benedetto, *Euripide. Teatro e società*, Torino 1971.

Donlan 1969

W.Donlan, *A Note on ἄριστος as a Class Term*, «Philologus», CXIII (1969), 268-270.

Donlan 1973

W.Donlan, *The Role of Eugeneia in the Aristocratic Self-Image during the Fifth Century B.C.*, in E.Borza – R.Carrubba (ed.), *Classic and Classical Tradition. Essays presented to R.E.Dengler*, Pennsylvania 1973, 63-78.

Donlan 1977

W.Donlan, *Social Vocabulary and Its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens*, «QUUC», XXVII (1977), 95-111.

Donlan 1980

W.Donlan, *Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence 1980.

Donlan 1999

W.Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Wauconda 1999.

Duplouy 2006

A.Duplouy, *Le prestige des élites: recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C.* Paris 2006.

Lape 2010

Susan Lape, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge 2010.

Laurenti 1987

Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R.Laurenti, I-II, Napoli 1987.

Loraux 1981

Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.

Ober 1989

J.Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989.

Rhodes 1993

P.J.Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, rev. ed., Oxford 1993.

Schulz 1981

B.J.Schulz, *Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen der Aristokraten und Oligarchen in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, in *Soziale Typenbegriffe. Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*, III, Berlin 1981, 67-155.

Thomas 1989

Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989.

Todd 2010

S.C.Todd, *The Athenian Procedure(s) of dokimasia*, in *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. von G.Thür, Wien 2010, 73-98.

Vegetti 1987

M.Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1987