



UNIVERSITÀ DI PISA

Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica

Corso di Laurea in Filologia e Storia dell'Antichità

Tesi di Laurea Magistrale

*Il paradigma mitico negli oratori attici del IV secolo:
tra continuità e innovazione*

Candidata

Giulia Maltagliati

Relatore:

Prof.ssa Maria Serena Mirto

Correlatore:

Prof. Andrea Taddei

a.a. 2015-2016

Indice

Introduzione	3
1 L’Epica omerica e la Tragedia: una premessa	6
1.1 Il paradigma mitico nell’epica omerica	7
1.2 L’esemplarità del passato in tragedia	10
1.3 Conclusioni: evocare il proprio passato	16
2 Lo spazio del passato mitico nelle orazioni del IV secolo	19
2.1 Definire lo spazio mitico	20
2.2 <i>Praeteritio</i> del passato più remoto	31
2.3 Gli <i>epitaphioi logoi</i> : deposito di <i>exempla</i> mitici	40
2.4 Conclusioni: <i>praeteritio</i> , epitafi e l’influenza tucididea	47
3 Isocrate: l’opportunità di richiamarsi al passato mitico	51
3.1 Conclusioni: il mito ἐν καρῷ	70
4 La poesia fonte di paradigmi mitici	72
4.1 Isocrate, il mito, la poesia	73
4.2 Citazioni d’autore	88
4.3 Conclusioni: i confini fra mito e poesia	99
5 La guerra di Troia: un paradigma mitico “propagandistico”	102
5.1 La retorica del Panellenismo	103
5.2 Competere con Omero	112
5.3 Isocrate: il “contagio epico”	129
5.4 Eroi esemplari	138
5.4.1 Agamennone	140
5.4.2 Elena e Paride	161
5.5 Conclusioni: modelli irreprensibili	181

6 Conclusioni generali	184
Bibliografia	188
Ringraziamenti	206

Introduzione

Paradigmi mitici ricorrono a vario titolo e con funzioni diverse nella letteratura greca¹. Il paradigma può infatti fungere da mezzo persuasivo, consolatorio, enfatico rispetto ad una situazione contingente. Si tratta di uno strumento espressivo che in poesia trova più chiaramente la sua ragion d'essere; epica e tragedia, in particolare, attingendo dal sostrato mitico tradizionale, inseriscono i paradigmi con naturalezza all'interno di una narrazione in cui il mito è 'in atto', specialmente in funzione esortativa. Ancora, gli autori di epinici sfruttano questo stilema ai fini dell'encomio dell'atleta vincitore, trasmettendo al contempo il loro messaggio etico-politico.²

Nell'impiegare paradigmi mitici, allora, gli oratori non innovano, ma portano avanti una pratica ben consolidata nei secoli precedenti³; e tuttavia con alcune differenze sostanziali. In primo luogo, infatti, il genere poetico sembra potersi permettere libertà maggiori dal punto di vista espressivo rispetto alla prosa. Inoltre, il contesto della poesia implica che la voce dell'autore sia mediata in un certo senso dal suo ruolo poetico. Per di più, il confronto con un personaggio o una situazione mitica è spesso avanzato da un secondo personaggio⁴, o dal coro⁵, o dal poeta stesso⁶, ma

¹ Sull'impiego dei paradigmi mitici specificamente in Omero cfr. Oehler (1925), Willcock (1964), Pattoni (1988), Grethlein (2006 e 2012). Si valuti ancora l'uso di questo mezzo espressivo da parte della lirica corale e in particolare di Pindaro: il dibattito sulla presunta mancata unità della produzione pindarica verteva, tra l'altro, sul raccordo tra l'esempio mitico e il resto dell'epinico. Sull'importanza e il ruolo del paradigma mitico in Pindaro si veda, ad esempio, Gentili (1995), che accenna al trattamento dell'esempio mitico anche da parte di Simonide e Bacchilide. Dei paradigmi mitici in tragedia discutono, ad esempio, Pattoni (1998) e Nicolai (2001). Sul trattamento da parte degli oratori di IV secolo del paradigma mitico si vedano, in particolare, Jost (1936) e Gotteland (2001). Il lavoro di Oehler (1925), infine, permette di avere una visione complessiva dell'impiego del paradigma mitico in poesia; Oehler si occupa infatti di Omero, dei lirici, dei tragici, di Aristofane.

² Come osserva Gentili (1995: 189) a proposito di Pindaro, infatti, «nel rapporto mito-gnome acquista vivo rilievo la personalità del poeta con le sfumature e le gradazioni del suo pensiero etico-politico e del suo messaggio artistico». Si veda anche Howie (1991: 141): «In Pindar and Bacchylides, such myths are regularly employed in association with explicit precepts concerned with positive or negative rules of conduct or with general truths».

³ Gotteland (2001:10)

⁴ Ad esempio in *Od.* 1.298-300: per spingerlo a compiere la strage dei pretendenti, Atena suggerisce a Telemaco il paradigma di Oreste. Su questo paradigma in particolare si veda Mirto (1980).

⁵ Ad esempio nel IV stasimo dell'*Antigone* (944-987), dove il Coro ricorre a tre precedenti (Danae, Licurgo, Cleopatra), «che confermino la massima, tradizionale in contesti consolatori, dell'ineluttabilità del destino» (Pattoni 1981: 235).

⁶ Negli encomi di Pindaro, ad esempio, la voce del poeta non è affidata ad un personaggio, ma è il poeta stesso ad introdurre il paragone. Howie (1991: 141) a questo proposito osserva «the exemplum may follow (...) a precept by way of illustration or the precept may occur as a comment passed by the poet during a narrative, pointing to the general significance of a particular part of it, or at the end of the narrative, pointing to the general significance of the whole narrative».

sempre all'interno della situazione narrativa che incornicia la presenza del paradigma.⁷

Più complesso, invece, è valutare il modo in cui il mito può valere come confronto per l'attualità su cui si basa la pratica oratoria ateniese del IV secolo.⁸ Gli oratori, infatti, ricorrono al paradigma mitico in connessione con problematiche o dibattiti che sono apertamente dichiarati e non si rivestono della 'patina' della narrazione poetica. A questo proposito, è stato notato che nella pratica oratoria il richiamo al passato mitico non sarebbe solo uno stilema ornamentale o un artificio per l'intrattenimento, ma si farebbe veicolo di propaganda, di un messaggio o di una convinzione politica.⁹

Un'indagine sull'uso del paradigma mitico in questo campo impone allora l'istanza di definire, innanzitutto, cosa significhi 'mitico' per gli oratori del IV secolo e quale validità questi accordino al paradigma.¹⁰ È necessario, cioè, determinare la portata dell'esemplarità del mito in una tipologia di prosa esplicitamente finalizzata alla persuasione e intrinsecamente legata alla politica.¹¹ In altre parole pare opportuno chiedersi: il paradigma mitico può avere valore storico? Gli oratori sono disposti a trascurare la differenza tra mito e storia, pur consapevoli della loro diversa natura?

L'oratore a cui l'indagine farà maggior riferimento sarà Isocrate¹², il quale a più riprese valuta le potenzialità persuasive dell'esempio mitico, mettendo in gioco anche la questione della sua autenticità. Nondimeno, Isocrate ricorre a tale mezzo espressivo più di tutti gli altri oratori, e sfrutta il patrimonio mitico tradizionale con esiti inediti, anche rispetto a quanto avveniva in poesia. Proprio per questo Kennedy osserva acutamente che i discorsi di Isocrate «are all of Greek prose the closest to poetry»¹³. In virtù di questo spunto, che suggerisce una prossimità tra la prosa

⁷ Nel caso di Pindaro, tuttavia, è forse meno 'mediata' la scelta del mito, poiché più espressamente giustificata nel suo valore etico e artistico dalla *gnome*, benché pur sempre legata a convenzioni specifiche del genere poetico. Cfr. nota 6.

⁸ Sull'esempio mitico nell'oratoria si vedano soprattutto Loraux (1981), Calame (1998), Gotteland (2001), Bianco (2015). Più in generale sugli *exempla* storici Perlman (1961), Nouhaud (1982).

⁹ Grethlein (2010: 128). Dello stesso avviso Perlman (1961: 154): «Thus the historical example becomes a tool of political propaganda and a reflection of the views of the fourth century. For the historical example is produced in order to explain, to illustrate and to bring the orator's attitude home to his audience».

¹⁰ Cfr. Gotteland (2001: 19-49)

¹¹ Cfr. Aristot. *Rh.* 1355b 25: ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν; *ivi*, 1356a 27: διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορικῆς.

¹² Sul trattamento del mito in Isocrate Kennedy (1958), Hamilton (1979), Papillon (1996), Nicolai (2000), Brunello (2013), Bianco (2015).

¹³ Kennedy (1958: 82)

isocratea e la poesia, è interessante allora approfondire il legame tra mito e poesia, segnalato peraltro anche dagli stessi oratori.

Da un'analisi sull'impiego dell'*exemplum* in poesia e nell'oratoria, si passerà pertanto ad una comparazione più specifica, valutando come il ciclo troiano entri a far parte della produzione oratoria isocratea, ma non solo. Del resto, l'impiego frequente del paradigma mitico in Isocrate sarebbe in parte motivato dall'intento paideutico della sua produzione¹⁴, che in tal senso si avvicina al fine educativo riconosciuto nei tragici. In Isocrate, e così negli altri oratori che impiegano il paradigma, è tuttavia presente anche un marcato intento politico; figure mitiche protagoniste della guerra di Troia sono infatti sfruttate per propagandare l'unione dei Greci contro i barbari.

La comparazione del trattamento del ciclo troiano in Isocrate ed Euripide permetterà di tornare sulla questione se il tragediografo abbia anticipato nelle sue ultime opere il panellenismo isocrateo. Infine, l'analisi della presentazione delle figure di Agamennone, Paride ed Elena in Isocrate, a confronto con gli antecedenti di poesia epica e tragedia, specialmente quella euripidea, darà modo di osservare che se è vero che il paradigma mitico è uno strumento trasversale ai generi letterari, è altrettanto vero che esso subisce dei cambiamenti inediti e significativi passando dalla poesia alla prosa oratoria, dall'epoca arcaica al IV secolo.

¹⁴ Cfr. Nouhaud (1982: 19): «une raison plus importante du goût d'Isocrate pour le mythe tient probablement au fait qu'il est un pédagogue»

CAPITOLO 1

L'Epica omerica e la Tragedia: una premessa

In questo capitolo verranno selezionati alcuni paradigmi significativi impiegati nell'ambito della poesia, nell'epica omerica e nella tragedia.¹⁵ Non si intende in questa sede esaminare nel dettaglio il trattamento del paradigma in ciascuna delle tipologie poetiche. L'analisi proposta è volta bensì a introdurre l'argomento, segnalando innanzitutto una continuità di usi del mezzo espressivo, tanto nel tempo quanto nei generi letterari (poesia e prosa oratoria); in secondo luogo, si cercherà di stabilire le premesse per mostrare come esistano alcuni caratteri comuni a poesia e prosa oratoria, nell'ambito dell'impiego dell'*exemplum* mitico.¹⁶ Nella fattispecie, finalità persuasiva e possibilità di rielaborazione del mito appaiono caratteristiche che avvicinano l'uso che prosa oratoria e poesia fanno del paradigma. Questa affinità del resto non sorprende: il paradigma mitico è uno strumento retorico, e in quanto tale presente qualora il locutore o, nel caso dell'oratoria, l'autore stesso, voglia convincere un interlocutore o proporgli un modello di comportamento. Lo studio, tuttavia, porterà alla luce anche differenze nel trattamento del mito. In poesia, infatti, la funzione persuasiva si declina negli usi esortativo (in senso negativo o positivo) o consolatorio. Specificamente per la tragedia, è stata inoltre individuata nel paradigma mitico una funzione enfaticante delle sofferenze del *consolandus*.¹⁷ In questi casi la vicenda mitica viene sfruttata a tutto tondo, tanto nei suoi aspetti positivi quanto in quelli negativi. Negli oratori e specialmente in Isocrate, come si vedrà, l'*exemplum* viene invece impiegato soprattutto in un'inedita funzione parenetica e propagandistica, che implica una standardizzazione del mito ai soli aspetti positivi.

¹⁵ Tralascio l'analisi dei paradigmi mitici nella lirica, per i quali si vada Oehler (1925). Il confronto tra la prosa isocratea e la poesia encomiastica è stato peraltro suggerito più volte. Si vedano ad esempio i lavori di Vallozza (1998); Race (1987), con annessi riferimenti bibliografici. Per una trattazione completa della percezione del passato in epinici, elegia, tragedia, oratoria epidittica e deliberativa, si vedano Grethlein (2010), Livingstone (2011), che tratta anche del paradigma mitico in Esiodo.

¹⁶ In linea di massima per noi moderni sono miti «tout récit transmis par la tradition, mettant en scène des personnages divins ou héroïques, décrivant une suite d'actions dont le caractère historique ne peut être démontré, et inscrit dans un cadre temporel antérieur au retour des Héraclides ou contemporain de cet événement» (Gotteland: 2001: 12).

¹⁷ Cfr. Pattoni (1988), Davies (2011).

1.1 Il paradigma mitico nell'epica omerica

L'impiego di paradigmi mitici è presente sin da Omero con finalità piuttosto varie, che possono a buon diritto essere catalogate come *persuasive*.¹⁸ Fin dai poemi omerici la digressione sul passato mitico appare un mezzo retorico, quale poi verrà espressamente teorizzato da Aristotele.¹⁹ Richiamarsi a figure mitologiche permette innanzitutto agli eroi omerici di giustificare o rafforzare le proprie scelte.²⁰ Nel VI libro dell'*Illiade*, ad esempio, Diomede si rivolge a Glauco, non conoscendone ancora l'identità, dicendogli che non combatterà contro un dio (οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην v.129). A chiarimento della propria posizione porta il paradigma di Licurgo: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος / δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν (vv.130-131). Dopo aver narrato più nel dettaglio la colpa di Licurgo, duramente punito dagli dèi per averli sfidati²¹, Diomede ribadisce, in una precisa struttura ad anello, che con i numi non vuole combattere (οὐδ' ἂν ἐγὼ μακάρεσσι θεοῖς ἐθέλοιμι μάχεσθαι v. 141).²²

Ancora, in Omero il richiamo al passato mitico ha valore esortativo.²³ Noto è il lungo racconto sulla vicenda di Meleagro, che viene richiamata da Fenice per convincere Achille ad accettare i doni e tornare in battaglia.²⁴ Più nel dettaglio, Fenice impiega il paradigma di Meleagro per dimostrare che anche gli eroi antichi, seppur

¹⁸ Sull'impiego dei paradigmi mitici in Omero cfr. Oehler (1925), Willcock (1964), Pattoni (1988). Oehler (1925) in particolare valuta il paradigma mitico in Omero come strumento retorico, impiegato per consolare, ammonire, supplicare ed esprimere un augurio. Anche Willcock (1964: 147) osserva: «The mythical example is commonly used in speeches in the Iliad when one character wishes to influence the actions of another. Usually it is a matter of exhortation or consolation. This is what is meant by paradeigma».

¹⁹ Sulla 'retorica' di Omero cfr. Dentice di Accadia (2012).

²⁰ Cfr. Lloyd-Jones (1966: 384): « (...) in Homer a person often decides on a course of action (for instance) by referring either his own past experience or to the experiences described in legends and myths».

²¹ Il paradigma di Licurgo torna anche in Soph. *Ant.* 955, in una versione del mito differente: Licurgo non fu punito con la cecità, ma venne rinchiuso in una caverna, dove la sua follia si placò gradualmente.

²² Hom. *Il.* 6.130 ss. Il passo viene preso in considerazione da Howie (1991: 151), che giustamente aggiunge: «This exemplum has obvious links extending beyond its immediate context. First, Diomedes' fears are surely connected with his recent divinely-aided exploits against Aphrodite and Ares».

²³ Gotteland (2001: 10): «Pour convaincre un interlocuteur ou un auditoire, les héros n'hésitent pas à s'appuyer sur une expérience passée».

²⁴ Fenice propone in effetti il paradigma di Meleagro come tentativo ultimo di una serie di esortazioni. Fenice esorta Achille a domare il proprio cuore (δάμασον θυμὸν μέγαν v. 496), facendo innanzitutto riferimento agli dèi che si fanno piegare dalle preghiere (στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοῖ v. 497), poi ad Agamennone stesso, che a sua volta ha cessato la sua ira e ora porta doni ad Achille (vv.515-517).

presi dall'ira, erano sensibili ai doni (ἠρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι· / δωρητοί τε πέλοντο παράρρητοί τ' ἐπέεσσι vv. 525-6). L'*exemplum* proposto da Fenice è tuttavia un esempio negativo; nonostante le frequenti preghiere dei vecchi Etoli perché Meleagro tornasse a combattere, questi rifiutò a più riprese. Infine cedette, ma troppo tardi: τῷ δ' οὐκέτι δῶρα τέλεσσαν / πολλά τε καὶ χαρίεντα (vv. 598-599). Achille non deve fare dunque come Meleagro e commettere i suoi stessi errori (ἀλλὰ σὺ μή μοι ταῦτα νόει φρεσὶ v. 600).²⁵

Allo stesso tempo il paradigma mitico avrebbe, già a partire da Omero, una funzione consolatoria, secondo l'idea del *non tibi hoc soli*, sviluppata ampiamente in tragedia. Pattoni²⁶ propone a questo proposito l'episodio in *Il.5.382* ss., in cui Dione consola la figlia Afrodite ferita da Diomede, invitandola ad imitare la sopportazione che dimostrarono Ares, Era e Ade. Il primo fu incatenato da Oto ed Efialte (τλῆ μὲν Ἄρης ὅτε μιν Ἔτος κρατερὸς τ' Ἐφιάλτης / παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ vv. 385-6); Era e Ade furono entrambi feriti da Eracle (κρατερὸς πάϊς Ἀμφιτρύωνος v. 392). L'anaforico τλάω nella formula τλῆ μὲν / τλῆ δ' sottolinea la comunanza delle tre divinità e invita Afrodite a comportarsi allo stesso modo.

Consolazione con variazione *ad hoc* del mito tradizionale si può poi riscontrare nel paradigma di Niobe, con cui Achille conforta Priamo in *Il. 24.596-632*.²⁷ Propriamente, in realtà, il primo esempio proposto da Achille è quello di suo padre Peleo (παράδειγμα οἰκεῖον), il quale ha avuto dagli dèi ἀγλαὰ δῶρα (v. 534), ma anche un male: non ebbe infatti figli nati a regnare, ma un figlio solo, destinato a morire presto (ἀλλ' ἕνα παῖδα τέκεν παναώριον v. 540).²⁸ Anche Priamo ha avuto una sorte simile, in cui la felicità si è alternata alla sofferenza della guerra e della morte dei figli per mano di Achille. Priamo deve però sopportare, perché piangendo il figlio

²⁵ Hom. *Il.* 9.529-695. Sulla complessa interpretazione del paradigma di Meleagro si veda ancora Willcock (1964: 148-153), che conclude: «That Meleager was the subject of heroic poetry before Homer is certain (...) the χόλος of Meleager and all that followed and resulted from it bear clear signs of being a paradeigma invented to fit the Iliad story».

²⁶ Pattoni (1988: 230): «All'interno della corrispondenza di fondo fra le vicende narrate (...), gli *exempla* sono stati però scelti con una certa libertà e pertanto non sono tutti parimenti rapportabili alla specifica situazione di Afrodite ferita ad opera di Diomede». Su questo esempio anche Willcock (1964: 145): «The three stories given in the Iliad may be taken from pre-existing legend, but equally they may be simple invention».

²⁷ Su questo paradigma Willcock (1964)

²⁸ In effetti, il parallelo con Peleo viene indotto dal fatto che Priamo stesso aveva evocato il padre di Achille (v. 486). Priamo aveva però introdotto un paradigma positivo rispetto alla propria condizione. Anche Peleo, essendo un padre, soffre per l'assenza del figlio, ma egli gioisce almeno nel sentire che questi è ancora vivo (ἀλλ' ἦτοι κείνός γε σέθεν ζῶντος ἀκούων / χαίρει τ' ἐν θυμῷ vv. 490-91); Priamo invece è πανάποτος (v. 494), perché dei cinquanta figli che aveva non ne è rimasto nessuno.

non otterrà nulla (οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἔηος v. 550). Tutto il passo è incentrato dunque sul legame tra genitore e figlio: Peleo, un padre, soffre per l'assenza di suo figlio Achille, il quale è lontano proprio per dare pene a Priamo e ai suoi figli (vv. 541-542). In questo contesto viene inserito da Achille il paradigma di Niobe: è tempo di cenare, perché anche Niobe ha cenato, nonostante avesse perso dodici figli, che come Ettore hanno atteso molti giorni la sepoltura (vv. 602-620). Priamo, sembra suggerire Achille, deve dunque prendere esempio da Niobe, considerando che lei ha perso ben dodici figli e lui uno solo.²⁹ Come osserva Willcock, inoltre, l'aspetto della mancata sepoltura dei figli di Niobe, dovuta al fatto che Zeus aveva trasformato tutti gli uomini in pietre (vv. 610-611), sarebbe un'invenzione omerica in vista di una maggiore efficacia del paradigma. Lo spunto per questa innovazione deriverebbe dal mito tradizionale, in cui Niobe veniva infine trasformata in pietra.³⁰

Da quanto osservato, risulta che Omero impiega il paradigma mitico specialmente nei discorsi diretti: tramite il richiamo ad un episodio del passato, un personaggio giustifica una scelta personale, invita il proprio interlocutore ad agire oppure a sopportare delle sofferenze sulla base del modello di comportamento, positivo o negativo, proposto dall'*exemplum*. In molti casi, perché quest'ultimo sia calzante, il mito tradizionale sembra riadattato, attingendo a quelli che Willcock chiama 'stock motifs', «which naturally came in when the need of the moment called them forth.»³¹ Allo stesso tempo, tuttavia, nella scelta del termine di paragone mitico sembra intervenire un gusto per il contrasto che si accompagna in modo sorprendente alla ricerca dell'analogia.³²

²⁹ Ai vv. 494-496, tuttavia, Priamo afferma di aver perso tutti i suoi figli (ma si tratta solo di un'iperbole retorica). Il fatto che Achille qui faccia riferimento al solo Ettore legittima il paradigma di Niobe, che allora, pare dire Achille, soffrì più di Priamo.

³⁰ Willcock (1964: 141) «This is another bland invention by the poet. To get the parallel with Hector, he wants the children unburied; to get possible buriers out of the way, he turns the people into stone. He is using a fairly common motif, but there appears to be a strong underlying reason for his choice of that motif here. Consciously or subconsciously he is affected by the fact that there is petrification in the story already. In the regular version Niobe is turned into stone; to explain the inactivity of the people, Homer has *them* turned into stone».

³¹ Willcock (1964: 147): «Obviously mythology was not as fixed as we may have believed, and certainly as the Alexandrians believed»

³² È ad esempio il caso del parallelo tra Oreste e Telemaco. Atena propone ad Odisseo il paradigma di Oreste in *Od.* 1.298-300. Come Oreste ha ucciso Egisto, assassino di suo padre (ἐπεὶ ἔκτανε πατροφονῆα v.299), così Telemaco deve massacrare i pretendenti. La gloria di cui gode ora Oreste fra tutti gli uomini (ἢ οὐκ αἴεις οἶον κλέος ἔλλαβε δῖος Ὀρέστης / πάντας ἐπ' ἀνθρώπους vv. 298) spetterà così anche a Telemaco, che verrà onorato tra i suoi nipoti (ἄλκιμος ἔσσει, ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων ἐν εἴπῃ v. 302). Già Eustazio notava, tuttavia, che la situazione di Oreste in realtà non coincide affatto con quella di Telemaco; i pretendenti sono molti, Egisto uno solo; soprattutto, Egisto ha ucciso Agamennone, ma i pretendenti non hanno affatto ucciso Odisseo. Cfr. su questo passo Mirto (1980: 396): «Si noterà, anzitutto, che la vicenda del figlio di Agamennone viene proposta in modo da

1.2 L'esemplarità del passato in tragedia

La tragedia, parimenti, «contribuisce a stabilire il valore esemplare del passato leggendario». ³³ In generale l'*exemplum* in tragedia viene impiegato in funzione parenetica, in senso positivo o negativo, per legittimare, suggerire o sconsigliare un'azione. ³⁴ È il caso di Eur. *Hec.* 886. Ecuba avverte Agamennone che con l'aiuto delle donne troiane vendicherà la morte dei figli. Proprio per dimostrare ad Agamennone che la forza delle donne non è affatto di poco valore (τὸ μέντοι θῆλυ μέρφομαι σθένοϋς aveva detto Agamennone al v. 885), Ecuba introduce un doppio paradigma mitico: non sono state forse le donne a uccidere i figli di Egitto e a sradicare gli uomini da Lemno (οὐ γυναιῖκες εἶλον Αἰγύπτου τέκνα / καὶ Λῆμνον ἄρδην ἀρσένων ἐξώκισαν; vv. 886-887)? Ecuba cioè intende persuadere il suo interlocutore della possibilità per un gruppo (τὸ πλῆθος v. 884) di donne di essere violente, richiamando gli episodi tradizionali, rispettivamente, delle Danaidi e delle donne di Lemno. ³⁵ Agamennone del resto acconsente: ἔσται τάδ' οὕτω (v. 898). ³⁶

risultare un modello pertinente, cui Telemaco dovrebbe adeguarsi. Per questo è stato necessario tacere il matricidio e lasciare in luce l'uccisione di Egisto che, sola, costituiva un esempio appropriato per esortare Telemaco alla sua propria vendetta».

³³ Gotteland (2000: 10). In aggiunta l'autrice precisa: «(...) les tragédies puisent leurs argument dans le fonds de légendes communes aux Grecs. » Per una rassegna molto esaustiva dei paradigmi mitici in tragedia si veda il lavoro di Oehler (1925).

³⁴ Oehler, nella sua analisi sui paradigmi mitici in poesia, distingue per la tragedia paradigmi che ricorrono nelle parti liriche ("Lyrische Partien") e nei dialoghi ("Dialogverse"), segnalando come in questi ultimi i paradigmi siano (p. 100) «weniger zahlreich und weniger ausgeführt, meist nur kurzen Anspielungen bestehend». Allo stesso modo, Pattoni (1988: 233) osserva che «l'*exemplum* mitologico, ad ogni modo, è molto più congeniale alle parti liriche della tragedia, in quanto in esse (...) l'*illustrans* ha possibilità di sviluppo molto maggiore che nelle sezioni recitative, più legate all'azione in senso stretto».

³⁵ Cfr. le *Supplici* di Eschilo. Le donne di Lemno, che uccisero i propri mariti poiché gelose delle concubine tracie, sono paradigma di crudeltà: Aesch. *Choeph.* 631: κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λῆμνιον/ λόγῳ. Si osservi inoltre che il paradigma delle Danaidi viene assunto anche da Antigone in Eur. *Phoen.* 1675: νῦξ ἄρ' ἐκείνη Δαναίδων μ' ἔξει μίαν. Con questa affermazione Antigone minaccia Creonte che ucciderà il marito la notte stessa delle nozze, proprio come avevano fatto un tempo le Danaidi; Antigone infatti non intende sposare Emone, figlio di Creonte (v.1673). Il paradigma non viene qui impiegato in modo iperbolico, in quanto Antigone ribadisce la serietà della sua intimidazione pronunciando un giuramento 'sul ferro e sulla spada' (v.1677); Creonte finisce per bandire anche lei insieme ad Edipo, per impedirle di uccidere suo figlio (v. 1682) ἴθ' οὐ φονεύσεις παῖδ' ἐμόν· λείπε χθόνα. Gli episodi delle donne di Lemno e delle Danaidi, tuttavia, possono essere giudicati forse più gravi rispetto a ciò che sta meditando Ecuba in questi versi. Le Danaidi (tutte tranne Ipermestra), infatti, uccisero i loro mariti la prima notte di nozze; le donne di Lemno, pure, uccisero i propri mariti; Ecuba vuole accecare Polimestore e ucciderne i due figli per vendicare la morte del proprio. Il paradigma sembra allora suggerire la massima crudeltà possibile delle donne, rispetto alla quale il gesto di Ecuba sembra almeno legittimato dal feroce tradimento dell'ospite.

³⁶ Collard (1991: 175) rispetto a questo verso: «a formula of solemn assent». Egli riporta anche paralleli con Eur. *Her.* 567 e Eur. *Suppl.* 1182. Si veda anche Eur. *IT.* 1206.

Un ulteriore esempio di impiego esortativo del mito, che funge da modello di comportamento, è, come segnala Oehler, in *Baccanti* 337 ss. Penteo non vuole ammettere che Dioniso sia un dio e che soprattutto che Tebe ne accolga i riti; prima Tiresia, poi Cadmo cercano di mettere in guardia il re e convincerlo ad onorare Dioniso come una divinità (μεθ' ἡμῶν τῷ θεῷ τιμὴν δίδου v. 342). In questo contesto Cadmo si appella al παράδειγμα οἰκεῖον di Atteone, cugino di Penteo, ucciso da Artemide perché si era vantato di saper cacciare meglio della dea (κρείσσον' ἐν κυναγίαις Ἀρτέμιδος εἶναι κομπάσαντ', v. 340). Se le Danaidi e le donne di Lemno sono per Ecuba un paradigma cui ispirarsi³⁷, il mito che Cadmo sottopone a Penteo è un *exemplum* negativo: Cadmo esorta infatti suo nipote a *non* comportarsi come Atteone, per non soffrire come lui (vv. 341-342).

Il tema della violenza proverbiale delle donne è sfruttato – in senso opposto a quanto fa Ecuba – in Aesch. *Coeph.* 585-651, dove ritorna il parallelo con le donne di Lemno, e in questa circostanza, tuttavia, con un giudizio espressamente negativo da parte del Coro. Il genere femminile nel suo complesso sembra predisposto a farsi dominare dalla passione più funesta (vv. 594-600). Non solo le donne di Lemno ne sono un esempio, e il peggiore (v. 631), ma anche Altea, che gettando nel sfuoco un tizzone magicamente legato alla vita del figlio ne provocò la morte (vv. 605-610) perché aveva assassinato i suoi fratelli, e Scilla, che causò la morte del padre Niso, tagliando il capello che lo rendeva immortale (vv. 619-621). In questa schiera di delitti familiari si colloca anche quello di Clitemnestra, che ha commesso adulterio con Egisto e congiurato con lui per uccidere Agamennone³⁸: è giusto che quindi Oreste agisca contro di lei, per vendicare il sangue sparso nella casa (v. 650).³⁹

Specialmente nei cori tragici il paradigma viene invece sviluppato con finalità consolatoria, per «attenuare il carattere di esclusività che il sofferente tende ad attribuire al proprio dolore con il richiamo ad altre vicende simili». ⁴⁰ Un esempio di questo modulo espressivo è rintracciabile nel quarto stasimo dell'*Antigone* (944-987), dove il Coro tenta di consolare la protagonista dell'omonima tragedia, ricorrendo a tre *exempla* (come avveniva nel caso di Dione e Afrodite nell'*Iliade*). Danae, Licurgo e

³⁷ Secondo Oehler (1925: 102) qui non vi è alcun giudizio nel merito delle azioni delle Danaidi e delle donne di Lemno, richiamate solo come esempio di intraprendenza da parte del genere femminile.

³⁸ Clitemnestra viene peraltro paragonata a Scilla in Aesch. *Ag.* 1231-1233.

³⁹ Newton (1985: 497): «The paradigms serve to convince the chorus and the audience that it is indeed proper for Orestes to seek revenge in the "blameless crime" (ἀνεπίμομφον ἄταν, 830) of matricide».

⁴⁰ Pattoni (1988: 229)

Cleopatra sopportarono (ἔτλα v. 944) e si rassegnarono ad un destino di infelicità: Antigone deve fare lo stesso sulla scorta di questi precedenti mitici.⁴¹

Talora, infine, il richiamo a episodi mitici pare al contrario enfatizzare le sofferenze del *consolandus*, evidenziandone la specificità⁴²: il paradigma introduce un mito che dovrebbe attenuare la gravità della situazione del *consolandus*, ma che in realtà la accentua.⁴³ È quella che Davies⁴⁴ chiama l'iperbole mitologica e che ribalta il tradizionale *non tibi hoc soli*: loro dicono che X ha sofferto terribilmente; ma le sofferenze di Y (oggetto della consolazione) vanno ben oltre quelle di X. Questa modalità è ben rappresentata da Soph. *Phil.* 676 ss., in cui la sofferenza di Filottete è paragonata dal Coro a quella di Issione, emblema ricorrente di un dolore eterno e quindi insuperabile.⁴⁵ In un primo momento, dunque, il Coro sembra suggerire che Issione soffra ben più di Filottete (vv. 676-680); tuttavia, questo paradigma viene immediatamente scartato dal Coro, che aggiunge di non conoscere nessun altro tra i mortali che abbia avuto un destino più cupo di quello di Filottete (ἄλλον δ' οὐτιν' ἔγωγ' / οἶδα κλύων οὐδ' ἐσιδὼν μοίρα / τοῦδ' ἐχθίονι συντυχόντα θνατῶν vv. 681-

⁴¹ Cfr. Newton (1985: 497): «Antigone's fate, therefore, is far from unique ». Il passo è comunque molto discusso. Pattoni (1988: 235) individua due elementi di contatto tra Antigone e le tre figure, vale a dire la nobiltà di origine e l'ineluttabilità del destino. Inoltre, per Pattoni, vi è, in questi paradigmi, un crescendo «di drammaticità e cupezza», per cui il canto, da consolatorio, «finisce per assumere un tono di fondo trenodico, bene appropriato in questo contesto drammatico che vede Antigone avviata al sepolcro». Secondo Nicolai, invece, manca una corrispondenza chiara tra Antigone e i tre *exempla*, per cui in realtà con questi versi (2003-2005: 97): «il coro non può che celebrare il suo fallimento, non solo sul piano dell'azione ma anche su quello della parola. La generalizzazione introdotta dai paradigmi, oltre ad essere di difficile decifrazione, non conduce a sciogliere i conflitti e a definire un'ideologia condivisa».

⁴² Rientrerebbero in questo tipo di casistica anche Eur. *HF.* 1016-1042 (per cui Pattoni 1988: 254) e Eur. *Med.* 1251-1292 (su cui Pattoni 1988: 253 e Newton 1985).

⁴³ Pattoni (1988: 252): «il paragone mitico, nel momento in cui vengono posti in risalto gli elementi di incomparabilità con la sorte del protagonista, viene depauperato della sua funzione consolatoria, trasformandosi così in strumento per dilatare pateticamente le sventure del sofferente».

⁴⁴ Davies (2011): «In other words, we have to do with a device for emphasising an individual's suffering by stressing its uniqueness». Peraltro, Davies giustamente osserva che questa modalità è già presente in Omero (*ivi.* p. 56 nota 9). Nel Concilio degli dèi viene citato Egisto, che è stato punito giustamente, poiché non seguì l'avvertimento di Ermes di non uccidere Agamennone e desiderare Clitemnestra (*Od.* 1.32-43). Egisto è dunque simbolo delle colpe dei mortali nei confronti degli dèi, per cui essi vengono giustamente puniti da questi ultimi. È implicito il parallelo con Odisseo, che vaga invece già da dieci anni e soffre immeritadamente, essendosi macchiato di una colpa non certo paragonabile a quella di Egisto (aveva accecato Polifemo).

⁴⁵ Issione era il re tessalo dei Lapiti che fece precipitare il suocero a tradimento in una fossa di carboni ardenti, rendendosi in tal modo colpevole di omicidio e sacrilegio. Zeus però lo purificò, liberandolo dalla follia che lo aveva colpito in seguito al suo crimine. Issione tuttavia mostrò un'estrema ingratitudine, poiché osò innamorarsi di Era e l'avrebbe violata, se Zeus non avesse plasmato da una nuvola un *eidolon* a lei somigliante, così rendendo innocuo l'aggressore. Zeus comunque lo punì, legandolo ad una ruota infuocata dopo averlo reso immortale: Issione scontava dunque in eterno la sua pena. Cfr. Eur. *HF.* 1298; Eur. *Pho.* 1185; Pind. *Pyth.* 2.22 ss; Schol. ad Eur. *Pho.* 1185; Apoll. *Rhod. Arg.* 3.61-63; Apollod. *Epit.* 1.20; Diod. *Bibl.* 4.69.

683). La differenza tra quest'ultimo e Issione, infatti, è evidente: mentre Issione è stato punito per aver tradito la fiducia e l'ospitalità di Zeus, Filottete è innocente, poiché ὄς οὐτ' ἔρξας τιν' οὔτε νοσφίσας (v. 684). Ancora, Issione rappresenta un esempio eclatante di ingratitudine verso gli dèi; Filottete, invece, è vittima senza colpe dell'ingratitudine umana. Infine, il Coro ha solo sentito parlare del destino di dolore di Issione (λόγω μὲν ἐξήκουσ', ὄπωπα δ' οὐ μάλα v. 676) ma non ha né sentito né visto direttamente sofferenze peggiori di quelle di Filottete (οἶδα κλύων οὐδ' ἐσιδὼν μοίραι / τοῦδ' ἐχθίονι συντυχόντα vv. 682-683). In questo caso, pertanto, il paradigma mitico fallisce nell'intento consolatorio, ma è funzionale a dare ancora più rilievo alla condizione del *consolandus*.⁴⁶ Similmente nelle *Fenicie* (vv. 1509-1522)⁴⁷ è Antigone a tentare di consolarsi, cercando per se stessa paralleli di dolore nell'antichità: τίς Ἑλλάς ἢ βάρβαρος ἢ / τῶν προπάροιθ' εὐγενετᾶν / ἕτερος ἔτλα κακῶν τοσῶνδ' / αἵματος ἀμερίου / τοιάδ' ἄγεα φανερά; τάλαιν', ὡς ἐλελίζω· (vv.1509-1514). Tuttavia, paradigmi mitici a cui aggrapparsi nel momento dell'afflizione non ce ne sono, sembra dire Antigone, perché nessuna donna, greca o barbara, nessuno dei nobili del passato ha mai sofferto simili sciagure. Di più: neppure tra gli uccelli, tradizionalmente evocati come parallelo per le donne in preda alle sofferenze, la giovane può individuare un compagno ai suoi lamenti (vv. 1514-1522).⁴⁸

Più in generale, il mito è plasmabile ed adattabile alle circostanze: lo stesso mito può essere innanzitutto utilizzato per fini opposti. Ne è un esempio il paradigma

⁴⁶ Il significato del paradigma di Issione, tuttavia, può essere forse meglio illuminato dal confronto con un ulteriore *exemplum* presente nel *Filottete*, cui si richiama lo stesso protagonista: nel suo delirio egli vorrebbe che Neottolema lo gettasse dentro al vulcano e lo bruciasse, come lui aveva appiccato il fuoco alla pira di Eracle (vv. 800 ss.). Il parallelo tra Eracle e Filottete viene poi più chiaramente ribadito nel finale della tragedia, quando Eracle *ex machina* preannuncia a Filottete che anche lui dovrà patire molte fatiche prima di arrivare alla gloria (καὶ σοί, σάφ' ἴσθι, τοῦτ' ὀφείλεται παθεῖν / ἐκ τῶν πόνων τῶνδ' εὐκλεᾶ θέσθαι βίον vv. 1421-1422). A ben vedere Eracle e Issione sono paradigmi opposti, due facce della stessa medaglia. Ad accomunarli è infatti l'avvicinamento agli dèi: Issione è colui che si è avvicinato (πελάταν v. 677) al letto di Zeus; Eracle è colui che si è avvicinato agli dèi fino a divenire un dio (ἀνὴρ θεοῖς πλάθει v. 728); Filottete, infine, si è avvicinato indebitamente al tempio di Crise, e ora soffre (Χρύσης πελασθεὶς φύλακος v. 1327). Le figure di Issione e Eracle, pertanto, potrebbero essere lette come il passato e il futuro di Filottete, o anche come paradigma negativo e positivo, simboleggiando, come nota Davies (2011: 58), «the best and the worst of human capacities». Esse evocano inoltre due possibili modelli per le sofferenze di Filottete: una storia senza un finale (Issione) e una storia dove la sofferenza e la fatica portano ad una sorta di resurrezione (Eracle).

⁴⁷ Sui sospetti di inautenticità della monodia di Antigone, e soprattutto sulla necessità di difenderla come pezzo non spurio cfr. Medda (2006: 278).

⁴⁸ Cfr. Medda (2006: 282). Il paradigma è di solito quello dell'usignolo, in riferimento al mito di Procne (su cui si veda Katz Anhalt 2002, in particolare a proposito di Hom. *Od.* 19.512-534): Aesch. *Suppl.* 57-76; Aesch. *Ag.* 1140-49; Soph. *Ai.* 625-632; Soph. *El.* 147, *ivi*, 1076 ss.; Soph. *Tr.* 962-3; Eur. *Hel.* 1107-1116.

delle donne di Lemno, sfruttato, come si è potuto rilevare, da Ecuba per convincere Agamennone dell'intraprendenza delle donne, dal Coro delle Coefore, invece, al fine di legittimare l'azione di vendetta di Oreste contro Clitemnestra. Ancora, l'autore stesso può manipolare la tradizione mitica.⁴⁹ Così Euripide sembrerebbe aver modificato il mito di Ino, in *Medea* 1282 ss., proprio per sottolineare in senso iperbolico l'unicità del delitto di Medea, assassina dei suoi stessi figli.⁵⁰ Durante il quinto stasimo, a fronte delle invocazioni di aiuto dei bambini che provengono dalla casa, il Coro cerca precedenti per l'azione criminosa di Medea, trovandone uno solo (μίαν δὴ κλύω μίαν τῶν πάρος / γυναικ' ἐν φίλοις χέρα βαλεῖν τέκνοις vv. 1282-3). In realtà, come è stato notato⁵¹, altri paralleli ci sarebbero stati (Procne, Altea, Agave) e per di più maggiormente calzanti di quello di Ino, che, a differenza di Medea, non agì consapevolmente, ma in preda alla follia (μανεῖσαν ἐκ θεῶν v. 1284). Come avverte lo scolio⁵², inoltre, Euripide si discosta dal paradigma tradizionale, secondo cui Ino si sarebbe suicidata con uno solo dei figli, Melicerte; nella *Medea*, invece, ella si uccide con entrambi i figli (πίπτει δ' ἅ τάλαιν' ἐς ἄλμαν φόνω τέκνων δυσσεβεῖ v. 1286). Euripide, quindi, sembra modificare il mito tradizionale per rendere il paradigma più vicino alla situazione di Medea, evocandolo per di più come unico parallelo corrispondente; tuttavia esso, benché adattato in tal senso, resta ancora volutamente distante, poiché il gesto di Ino, per quanto drammatico, è per così dire 'giustificato' dall'elemento della follia, che per Medea non sussiste. Il Coro sembra in altre parole voler suggerire che non esistono paralleli per i crimini di Medea.⁵³

È interessante notare, infine, che il termine παράδειγμα compare espressamente in Euripide, *Elettra*, quasi con un valore 'metaletterario'. Elettra afferma che Clitemnestra avrebbe potuto assumere i misfatti di Elena come esempio negativo, per comportarsi meglio di lei e ottenere una grande gloria. Dal confronto con Elena, infatti, Clitemnestra sarebbe potuta risaltare in positivo proprio poiché le cattive azioni costituiscono un parallelo per quelle nobili e le mettono in luce (τὰ γὰρ

⁴⁹ Graf (1987: 103): «il mito, finché vive realmente, resta aperto ai cambiamenti, al mutare delle condizioni del presente».

⁵⁰ Cfr. Pattoni (1988: 253): «Questo passo si presta ad essere analizzato come esempio di manipolazione del mito da parte del tragediografo in funzione dei propri fini drammatici».

⁵¹ Newton (1985: 499); Pattoni (1988: 254)

⁵² E. Schwartz, Scholia in Euripidem I (Berlin 1891) in *Med.* 1284: Εὐριπίδης δὲ φησὶν αὐτὴν αὐτόχειρα γενομένην Λεάρχου καὶ Μελικέρτου, ὕστερον εἰς τὴν θάλασσαν ἀλέσθαι.

⁵³ Cfr. Newton (1985: 502): «Simply stated, there are no genuine mythological examples to mitigate the horror of Medea's actions. For Ino offers no parallel: Medea's crime, lacking a precedent, is truly ἀνήκουστος. The spectator is tempted to correct the chorus with the retort, "There is not one woman from the past who ever went to such extremes, not even Ino"».

κακὰ παράδειγμα τοῖς ἐσθλοῖσιν εἴσοψίν τ' ἔχει v. 1085).⁵⁴ Elettra sembra cioè esprimere la consapevolezza che l'accostamento di un'azione o di un oggetto (*illustrandum*) con un termine di confronto (*illustrans*), che funzioni anche da elemento di contrasto, permette di evidenziare, in positivo o in negativo, l'azione o l'oggetto di partenza. Del resto, Elena era stata detta dal Coro ragione di molti mali (πολλῶν κακῶν Ἑλλησιν αἰτίαν ἔχει / σῆς μητρὸς Ἑλένη σύγγονος v. 231); Clitemnestra stessa l'aveva chiamata in causa come motivo primo dell'uccisione di Ifigenia, perpetrato da Agamennone proprio perché Elena fu μάργος (v. 1027) e moglie infedele (ἄλοχος προδότις v. 1028). Le due donne vengono in seguito avvicinate nei primi versi della *rhesis* di Elettra (vv. 1062-1067): esse sono sorelle (δύο δ' ἔφυτε συγγόνω v. 1063), frivole, indegne di Castore (ματαίω Κάστορός τ' οὐκ ἀξίω v. 1064). In questa sede, Elettra ricorda come Elena sia stata rapita con il suo consenso (ἄρπασθεῖς ἑκοῦς v.1065) e Clitemnestra abbia ucciso l'eroe più nobile dell'Ellade, per di più con il pretesto di vendicare la morte della figlia (ὡς ὑπὲρ τέκνου πόσιν / ἔκτεινας v. 1067 s.). Elena e Clitemnestra sono dunque associate nella loro «predisposizione naturale a 'delinquere' nella sfera erotica».⁵⁵ Tuttavia, Elettra sembra sostenere qualcosa di più: Clitemnestra ha compiuto delitti al pari di Elena (se non peggiori), e dunque la sorella non può più fungere da *standard* di riferimento, paradigma negativo di cattive azioni, ἀρχὴ κακῶν quale solitamente è nel ciclo troiano. In questo senso il delitto di Clitemnestra non pare avere, in definitiva, paralleli.

Dalla trattazione condotta, si rileva che anche in tragedia il paradigma mitico ricorre molto frequentemente. Le allusioni al passato mitico sono impiegate per legittimare una certa azione, spesso con finalità consolatoria. Talora, il richiamo al passato sottolinea invece l'isolamento del *consolandus* in una situazione per la cui gravità non si danno paralleli; in ogni caso, nell'intento di chi offre il paradigma, «la consapevolezza che perfino eroi o dei hanno comunque finito per soggiacere alla potenza del Fato dovrebbe rappresentare una forma efficace di sollievo dal dolore».⁵⁶ Il mito ha dunque un ruolo didascalico, poiché viene impiegato nella convinzione che

⁵⁴ Cfr. Denniston (1960: 184): «The bad involves, for the benefit of the good a standard of comparison, and people's attention»; Cropp traduce (2013: 113): "for bad deeds are a pattern for good ones and make them conspicuous", nel senso che (*ivi*, 221): «they ensure that good deeds are noticed and bring credit to those who do them». Secondo Cropp, tuttavia, qui il termine παράδειγμα mantiene il suo senso di base, «a (visual) pattern».

⁵⁵ Donzelli (1978: 170)

⁵⁶ Pattoni (1988: 230)

dal passato si possano trarre lezioni per il futuro o per la situazione contingente. A questo scopo, il patrimonio mitico può essere talora modificato. E in effetti una nota conferma della possibile ‘malleabilità’ del mito in tragedia è costituita dal giudizio che Aristotele dà nella *Poetica*. Egli osserva che «nella tragedia greca non è possibile alterare le storie tradizionali (τοὺς μὲν οὖν παρελημμένους μύθους λύειν οὐκ ἔστιν), come ad esempio Clitemnestra uccisa da Oreste e Erifile da Alcmeone, ma, allo stesso tempo, bisogna che uno sia creativo e impieghi bene i materiali della tradizione (αὐτὸν δὲ εὐρίσκειν δεῖ καὶ τοῖς παραδεδομένοις χρῆσθαι καλῶς.)».⁵⁷

1.3 Conclusioni: appellarsi al proprio passato

Per Omero e i tragici il mito si inserisce dunque a buon diritto all’interno di una narrazione altrettanto ‘mitica’⁵⁸: dato che oggetto della narrazione sono gli eroi e le divinità, per questi appellarsi al mito vuol dire rivolgersi semplicemente al proprio passato.⁵⁹ Di più: per Fenice, ad esempio, proporre ad Achille la figura di Meleagro significa richiamarsi al passato, e ciò sembra conferire peso e forza persuasiva al paradigma. Il precettore di Achille sottolinea infatti che non ricorderà un fatto nuovo, ma uno avvenuto in tempi antichi (μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι οὐ τι νέον γε / ὡς ἦν· ἐν δ’ ὑμῖν ἐρέω πάντεσσι φίλοισι vv. 527-528): questa espressione è significativa proprio perché con essa Fenice pare suggerire che maggiore è la distanza temporale, maggiore è l’autorevolezza dell’*exemplum*⁶⁰. Ancora, Nestore chiede di essere ascoltato proprio in virtù del fatto che un tempo (ἤδη) egli ha vissuto in mezzo a guerrieri fortissimi, contro cui nessuno dei mortali di oggi potrebbe combattere (κεῖνοισι δ’ ἄν οὐ τις / τῶν οἱ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο *Il.* 1.271-272): Piritoo, Driante, Ceneo ed Essadio, Polifemo, Teseo. La sua ‘esperienza’ di un passato glorioso gli conferisce quindi una certa saggezza (*Il.* 1.259-272). Così, Nestore,

⁵⁷ Arist. *Poet.* 1453b. 22-26

⁵⁸ Cfr. Nicolai per il legame mito-tragedia (2003-2005: 61): «I miti rappresentati sono dei potenti paradigmi, che all’interno delle tragedie si rinfrangono in altri paradigmi, altri miti messi a confronto con la vicenda del dramma».

⁵⁹ Così Patzek (1990: 38): «In a simple sense, Homeric heroes repeatedly act out this sense of memory in their speeches: the memory of an exemplary "heroic" deed from the past helps to reactivate a meaning necessary in their present situation. The (supposed) fact that this actually did happen transforms it into an effective and obligatory example». Cfr. Di Donato (1999: 143): «tutto il tempo dell’epos è mitico (...). Nel tempo mitico sono presenti fatti concreti (...) ma manca ogni esigenza di una cronologia complessiva che è al contrario essenziale alla storia».

⁶⁰ Si tenga comunque conto che la vicenda di Meleagro risale solo alla generazione precedente rispetto a quella di Achille (Meleagro era infatti fratellastro di Tideo, padre di Diomede).

esperto delle antiche battaglie (πάλαι πολέμων ἐϋ εἰδώς *Il.* 4.310), può ben consigliare i guerrieri a combattere nel modo in cui lo facevano gli antichi, quando abbattevano mura e città (οἱ πρότεροι πόλεας καὶ τεῖχε' ἐπόρθεον / τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες vv. 308-309)⁶¹. Infine, nell'ambito dello scontro tra Tlepòlemo e Sarpedone (*Il.* 5.629 ss.), il primo accusa l'avversario di essere falsamente detto figlio di Zeus, perché egli è molto inferiore agli uomini che nacquero da Zeus ai tempi degli antichi (ἐπεὶ πολλὸν κείνων ἐπιδύεαι ἀνδρῶν / οἱ Διὸς ἐξεγένοντο ἐπὶ προτέρων ἀνθρώπων v. 637), tra cui, ad esempio Eracle, paradigma di audacia (θρασυμένονα θυμολέοντα v. 639).

Nel contesto poetico la questione della non verificabilità del passato più antico non arriva a mettere in discussione i possibili riferimenti ad esso, ma viene solitamente introdotta con altri scopi. Significativo, ad esempio, che Agamennone esorti Diomede ad essere coraggioso in battaglia attraverso il paradigma di Tideo (*Il.* 4.370-375), precisando però di aver appreso il valore di quest'ultimo non direttamente (οὐ γὰρ ἔγωγε / ἦντησ' οὐδὲ ἴδον), ma per sentito dire (ὡς φάσαν οἱ μιν ἴδοντο πονεύμενον) da quelli che lo hanno visto in battaglia, che appunto riferiscono che fosse il migliore di tutti (περὶ δ' ἄλλων φασὶ γενέσθαι). La conoscenza per sentito dire – in genere ritenuta inferiore alla visione autoptica – in questo caso non muta tuttavia la qualità del riferimento al passato, che resta pienamente valido.⁶²

Talora i paradigmi mitici, proprio perché attinti da un passato non direttamente verificabile, sembrano essere esplicitamente introdotti da formule che, solo apparentemente, ne attenuano l'affidabilità. Così, in *Soph. Phil.* 676 ss.: il Coro propone a Filottete l'esempio di Issione con la formula λόγῳ μὲν ἐξήκουσ', ὄπωπα δ' οὐ μάλα (v. 676), e più avanti ribadisce che conosce solo per sentito dire il mito in questione (οἶδα κλύων οὐδ' ἐσιδῶν). Pattoni nota, a proposito di questo passaggio, che «il riferimento ai *logoi* antichi non è più sentito come una fonte autorevole che confermi la validità delle affermazioni che stanno per essere espresse, ma piuttosto

⁶¹ Hom. *Il.* 4.294-310. Sull' 'esperienza' che la vecchiaia conferisce a Nestore si veda ad esempio Grethlein (2006: 49-50): «Da er einer früheren Generation angehört, kann er eine besondere Autorität beanspruchen und seine eigene Vergangenheit als Exemplum entfalten».

⁶² Per contro, molto spesso si rintraccia in tragedia la necessità di sottolineare la veridicità di un accadimento passato piuttosto recente (solitamente riportato dalle parole del messaggero) con riferimento ad una conoscenza diretta e non mediata da altri. È il caso, ad esempio di *Soph. Tr.* 746 αὐτὸς βαρεῖαν ζυμοφῶν ἐν ὄμμασιν / πατρὸς δεδορκῶς κοῦ κατὰ γλῶσσαν κλύων. Si vedano anche Aesch. *Pers.* 266; Eur. *Suppl.* 684, *IT.* 901, *Med.* 652-3. Cfr. Pattoni (1988: 253): «[...] chi parla, per sottolineare la veridicità di quanto sta narrando, sottolinea la propria testimonianza visiva, rafforzando ulteriormente il concetto con una determinazione negativa riferita al campo uditivo».

come una “voce” giunta al Coro». Nondimeno, in questo caso specifico, il fatto che il Coro rimarchi di non aver visto, ma soltanto appreso per sentito dire il destino di Issione (λόγῳ μὲν ἐξήκουσ’, ὄπῳπα δ’ οὐ μάλα v. 676), è del tutto funzionale a porre l’accento sulle sofferenze disumane di Filottete, cui i membri del Coro hanno invece assistito direttamente (ἔσιδὼν v. 682). L’autorità dei *logoi* antichi, quindi, è attenuata non *per se*, ma per accrescere la gravità del destino di Filottete, lui che, innocente, è protagonista di una condizione immeritata, derivante dall’ingratitude degli uomini, rispetto a quello di Issione, colpevole di ingratitude nei confronti degli dèi. Si osservi infine che in Eur. *Med.* 1283 (μίαν δὴ κλύω μίαν τῶν πάρος | γυναικ’) la notazione della percezione uditiva non getta dubbi sull’affidabilità del paradigma, ma sembra concorrere a evidenziare l’unicità del delitto di Medea, per la quale è possibile rintracciare un solo parallelo, che si rivela comunque poco calzante. Per individuarlo, il Coro deve ampliare il suo campo di ricerca al passato: nella propria esperienza diretta, infatti, le donne del coro non hanno mai visto un simile delitto.

Fluidità della tradizione orale, duttilità del mito e impossibilità di verificare il passato più remoto costituiscono tutti aspetti che devono essere più esplicitamente valutati e affrontati dagli oratori. La differenza fondamentale è che nell’oratoria i μῦθοι devono farsi spazio in discussioni sull’attualità: il confronto non è più tra mito e mito, bensì tra contemporaneità e mito. Per di più epica e tragedia costituiscono esse stesse il fondo da cui un oratore può attingere un episodio mitico, e anche questo, come si avrà modo di osservare, comporta peculiari riflessioni.

Si evidenzia pertanto uno scarto nell’uso del paradigma mitico dalla poesia all’oratoria, scarto che si connette anche alla percezione di un legame privilegiato tra la poesia e i contenuti mitici: la poesia infatti non deve giustificare il ricorso a storie del mito, dal momento che i paradigmi mitici derivano dal passato, spesso neanche troppo remoto, delle vicende narrate o portate in scena. Il *topos* della non verificabilità del passato mitico, come si è visto, viene sfruttato per determinate esigenze poetiche, ma non viene mai messa in dubbio la veridicità di quanto affermato. In ultima analisi, l’indagine sull’introduzione dei paradigmi mitici nell’oratoria si sovrappone necessariamente alla valutazione del mito da parte degli oratori; si tratta di esaminare lo spazio che esso si ritaglia nell’attualità della prosa, e il margine di elaborazione che all’oratore è concesso in tale contesto.

CAPITOLO 2

Lo spazio del passato mitico nelle orazioni del IV secolo

Un'indagine sull'impiego del paradigma mitico da parte degli oratori porta con sé la necessità di affrontare varie problematiche. Innanzitutto, è utile domandarsi cosa significhi per gli oratori appellarsi al passato mitico e se questo venga considerato sullo stesso piano del passato storico. Ancor prima, tuttavia, è opportuno valutare se esista una linea di confine tra mito e storia, e quale particolare valore assuma il mito in confronto al presente, oggetto della prosa oratoria. Sembra inoltre che la funzione del paradigma mitico e in generale la rilevanza data al passato muti a seconda del genere oratorio preso in esame (epidittico, deliberativo, giudiziario)⁶³, o addirittura dell'autore che ricorre a tale strumento retorico. In particolare, l'ἐπιτάφιος λόγος si rivela il genere più adatto ad accogliere un certo tipo di riferimento al mito, e Isocrate l'oratore che più sfrutta gli *exempla*.

Data l'ampiezza dell'argomento, comunque, si impone necessariamente una selezione che privilegi ad una rassegna esaustiva l'esigenza di valutare i vari approcci al paradigma mitico nell'oratoria. Nel corso dell'analisi proposta, allora, verranno prese in esame occorrenze in più autori per indicare le varie modalità nel trattamento del passato mitico. La continuità tra poesia e prosa oratoria verrà segnalata nella considerazione che il mito sembra sentito dagli oratori come contenuto essenzialmente poetico, quindi più adatto a generi quali epica e tragedia. Nondimeno, si osserverà che anche nell'oratoria i paradigmi mitici possono assumere funzioni produttive.

⁶³ Questa suddivisione la troviamo in *Rhet. Alex.* 1.1; Arist. *Rh.* 1358b. Le tipologie di discorso sono dunque ἐπιδεικτικόν, συμβουλευτικόν, δικανικόν. Tuttavia, come avverte Carey (2010: 236), la suddivisione è utile, ma ha i suoi limiti. È ad esempio molto discussa l'appartenenza delle orazioni funebri al genere epidittico (vd. *Infra*).

2.1 Definire lo spazio mitico

L'azione persuasivo/parenetica, per cui viene impiegato il paradigma, in fondo sembra prescindere dal contesto, poetico o prosaico, che fa da cornice all'*exemplum*. Il ricorso ad un mezzo induttivo, come viene definito da Aristotele il παράδειγμα⁶⁴, deriva piuttosto dalla tendenza generale del pensiero greco a muoversi tra categorie di polarità o analogia. In particolare Lloyd osserva l'abitudine, già nel pensiero greco arcaico, di spiegare una situazione per mezzo di qualcosa che sembra assimilabile o totalmente opposto ad essa.⁶⁵ Aristotele, inoltre, individua nel παράδειγμα (*Rh.* 1.2. 1357b 28-30):

la relazione della parte con la parte, del simile con il simile (ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὁμοιον πρὸς ὁμοιον) – quando entrambi i termini appartengono allo stesso genere, ma uno è più conosciuto dell'altro (γνωριμώτερον δὲ θάτερον ἢ θατέρου).⁶⁶

Così, l'autore della *Rhetorica ad Alexandrum* (1429a 20):

Gli esempi sono azioni avvenute nel passato, simili o contrarie a quelle di cui noi parliamo ora (Παραδείγματα δ' ἐστὶ πράξεις ὁμοιαὶ γεγενημέναι καὶ ἐναντία ταῖς νῦν ὑφ' ἡμῶν λεγομέναις). Bisogna servirsene quando, non essendo la tua affermazione credibile (ὅταν ἄπιστον ὦν τὸ ὑπὸ σοῦ λεγόμενον), tu intenda mostrarne l'evidenza (φανερὸν ποιῆσαι θέλης), qualora non sia resa credibile dall'argomento della verosimiglianza, così che, apprendendo che un'altra azione, simile a quella di cui parli, è avvenuta come tu dici che è si è svolta quella in questione, gli ascoltatori accordino più credito alle tue affermazioni (ὅπως πρᾶξιν ὁμοίαν ἐτέραν τῇ ὑπὸ σοῦ λεγομένη καταμαθόντες οὕτω πεπραγμένην, ὡς σὺ φῆς πεπραχθαι, μᾶλλον πιστεύσωσι τοῖς ὑπὸ σοῦ λεγομένοις).

Per dare una prima definizione, il παράδειγμα consiste allora nell'accostare una situazione (*illustrandum*) a un'altra ad essa assimilabile oppure del tutto antitetica (*illustrans*), da assumere come esempio positivo o negativo, perché in ogni caso più

⁶⁴ Arist. *Rh.* 1.2.1356b 6: ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή. Per una raccolta delle definizioni antiche di παράδειγμα si veda Bennet (1975).

⁶⁵ Trattando della valutazione aristotelica del παράδειγμα, Lloyd osserva che per Aristotele: «The paradigm is a rhetorical argument, i.e. persuasive rather than demonstrative, but in rhetoric (at least) paradigms have a useful role as supporting evidence, and in the absence of rhetorical syllogisms they are means whereby we should try to establish our points».

⁶⁶ Le traduzioni sono mie, se non precisato diversamente.

nota rispetto alla prima.⁶⁷ Il parallelo dato assume poi, come si è osservato per l'epica omerica e la tragedia, uno spettro di funzioni piuttosto ampio; le varie finalità individuate (esortativa, consolatoria, enfatica) rientrano comunque tutte in un sostanziale intento persuasivo, dal momento che l'*exemplum* proposto, anche secondo quanto asserisce l'autore della *Rhetorica ad Alexandrum*, è finalizzato appunto a rendere credibile un'affermazione che non lo è (ἄπιστον). La validità del παράδειγμα, come suggerisce Aristotele, deriva soprattutto dalla sua notorietà (γνωριμώτερον), legata al fatto che l'episodio prescelto è già avvenuto nel passato; in effetti molto spesso i fatti futuri sono simili a quelli passati e quindi deducibili da essi: ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγενομένοις (Arist. *Rh.* 2.20.1394a 8). Così, proprio perché collocato nel passato e molto conosciuto, il mito si presta a ricevere «valeur de paradigme. Il constitue le modèle de référence qui permet de situer, de comprendre, de juger l'exploit célébré dans le chant».⁶⁸

Ad un primo sguardo pare che, proprio come i poeti che sfruttano il passato a vario titolo, facendone un modello positivo o negativo, anche gli oratori di IV secolo sottolineino l'importanza, se non la necessità, di guardare al passato per orientarsi nel futuro. Più in generale, è presente tra gli oratori una riflessione sul valore paradigmatico di ciò che è accaduto in precedenza, con un impiego frequente del termine παράδειγμα nel senso teorizzato da Aristotele.⁶⁹

Gli avvenimenti passati, innanzitutto, costituiscono un monito per il futuro. Così Andocide si rivolge agli Ateniesi dicendo che «è necessario (...) impiegare gli eventi passati (τεκμηρίοις χρῆσθαι τοῖς πρότερον γενομένοις) come indicazioni per il futuro.»⁷⁰ e che «gli esempi passati degli sbagli sono sufficienti per prevenire uomini di senno dallo sbagliare ancora.» (τὰ γὰρ παραδείγματα τὰ γεγενημένα τῶν

⁶⁷ Si veda anche Gotteland (2000: 21) per la definizione di *exemplum*: «l'exemple effectue le rapprochement entre deux objets fondé sur la base d'une comparaison entre deux éléments semblables mais dont l'une est plus connu que l'autre».

⁶⁸ Vernant (1974: 45). Similmente Livingstone (2011: 125): i miti «encapsulate something about the way the world should (or should not) be».

⁶⁹ Cfr. Nouhau (1982: 52): «(...) le début du IV siècle est marqué dans la rhétorique par une multiplication des allusions empruntées à l'histoire». Poulakos (2001: 71-72): «Experience with the past is (...) expected to increase the awareness of the future: it attests to the possibility of foreseeing the future by looking beyond the immediate situation, by exploring in advance all potential avenues, and by anticipating how events will turn out». Buxton (2002: 172): «That the past could be regarded as a source of paradigms is, in fact, a common assumption amongst ancient writers. The Mythicalians 'use the things happened before as paradeigmata', and hence refuse to trust the Athenians. (...) A verb frequently found in conjunction with paradeigma is *chresthai*, 'to use'. The past is there to be exploited; and this past includes the deeds of the gods and heroes». Grethlein (2010: 139): «Parallels from the past allowed the orators to buttress their points and to make their arguments more appealing».

⁷⁰ And. 3.2

ἀμαρτημάτων ἱκανὰ τοῖς σόφοροι τῶν ἀνθρώπων ὥστε μηκέτι ἀμαρτάνειν).⁷¹ Allo stesso modo Lisia suggerisce di «impiegare gli esempi passati (τοῖς πρότερον γεγενημένοις **παραδείγμασι** χρωμένους) per le decisioni future»⁷²; e così Isocrate avvisa Nicocle che se terrà a mente i fatti avvenuti in precedenza (ἄν γὰρ τὰ παρεληλυθότα μνημονεύης), allora potrà prendere le decisioni migliori per il futuro (ἄμεινον περὶ τῶν μελλόντων βουλεύσει)⁷³; l'oratore raccomanda poi, attraverso Archidamo, di giudicare il futuro a partire dal passato (χρῆ περὶ τῶν μελλόντων τεκμαίρεσθαι τοῖς ἤδη γεγενημένοις)⁷⁴ e suggerisce a Demonico di assumere gli eventi già accaduti come esempi per quelli a venire (**παραδείγματα** ποιοῦ τὰ παρεληλυθότα τῶν μελλόντων)⁷⁵, precisando nel *Panegirico* che «l'abilità di farne un uso appropriato, considerarli nel modo adeguato riguardo a ciascuna circostanza, e indicarli con termini adatti, è proprio degli uomini assennati» (τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις καταχρήσασθαι καὶ τὰ προσήκοντα περὶ ἐκάστης ἐνθυμηθῆναι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὖ διαθέσθαι τῶν εὖ φρονούντων ἰδίον ἐστίν.)⁷⁶

Al passato viene poi riconosciuto un valore edificante e paideutico. Lisia, ad esempio, invita gli uomini della giuria a rifarsi alla εὐσέβεια del passato (περὶ εὐσεβείας [...] ἐκ τῶν γεγενημένων σκοπεῖν)⁷⁷: i vivi infatti devono trarre lezioni dalle imprese dei morti (παιδεύοντας δ' ἐν τοῖς τῶν τεθνεώτων ἔργοις τοὺς ζῶντας).⁷⁸ Allo stesso modo per Licurgo è giusto prestare attenzione alle imprese in cui gli antenati hanno ricevuto onore (οὐ γὰρ ἀποστήσομαι τῶν παλαιῶν· ἐφ' οἷς γὰρ ἐκεῖνοι ποιοῦντες ἐφιλοτιμοῦντο, ταῦτα δικαίως ἂν ὑμεῖς ἀκούσαντες ἀποδέχοισθε)⁷⁹. Ancora, Demostene nota che gli Ateniesi soli possono trarre dalla propria storia esempi familiari da imitare e lodare (ἔστι δ' ὑμῖν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, περὶ τούτων μόνοις τῶν πάντων ἀνθρώπων οἰκείους χρῆσθαι **παραδείγμασι**, καὶ τοὺς προγόνους, οὓς ἐπαινεῖτε δικαίως, ἔργῳ μιμεῖσθαι)⁸⁰.

D'altra parte, secondo Isocrate, i giovani specialmente devono essere indotti ad emulare figure che per le loro imprese hanno ricevuto elogi (ζηλοῦντες τοὺς

⁷¹ And. 3.32

⁷² Lys. 25.23

⁷³ Isocr. 2.35

⁷⁴ Isocr. 6.59

⁷⁵ Isocr. 1.34. L'A *Demonico* è però probabilmente spuria. Cfr. *infra* p. 54

⁷⁶ Isocr. 4. 9

⁷⁷ Lys. 30.18

⁷⁸ Lys. 2.3

⁷⁹ Lyc. 1.98

⁸⁰ Dem. 19.269

εὐλογουμένους τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐπιτηδευμάτων ἐπιθυμῶσιν)⁸¹, al fine ultimo di divenire migliori, anche moralmente (οἷς δεῖ **παραδείγμασι** χρωμένους ὀρέγεσθαι τῆς καλοκαγαθίας)⁸². Così Nicocle deve ispirarsi agli esempi familiari che Isocrate gli propone (οὐκ ἄλλοτρίοις παραδείγμασι χρώμενος ἀλλ' οἰκείοις παρακαλῶ)⁸³; Demonico deve richiamare l'esempio di suo padre (ἔξεις **παράδειγμα**)⁸⁴. In modo analogo, Demostene sottolinea la necessità di impiegare esempi familiari e non stranieri⁸⁵ (οὐ γὰρ ἄλλοτρίοις ὑμῖν χρωμένοις **παραδείγμασιν**, ἀλλ' οἰκείοις) da cui trarre spunto per conseguire il successo;⁸⁶ per lo stesso principio, il paradigma deve essere noto (**παράδειγμά** τι γνώριμον)⁸⁷.

Ancora, le testimonianze dei fatti già avvenuti possono corroborare una linea di difesa, di accusa o più in generale un'affermazione espressa dall'oratore. Così, Licurgo ritiene che, portando molti esempi a sostegno della sua posizione, renderà più semplice il compito dei giudici (τὸ γὰρ μετὰ πολλῶν **παραδειγμάτων** διδάσκειν ῥαδίαν ὑμῖν τὴν κρίσιν καθίστησι)⁸⁸; Lisia asserisce che la veridicità delle sue affermazioni può essere dedotta dagli eventi del passato (οὐ χαλεπῶς ἐκ τῶν πρότερον γεγενημένων μαθήσεσθε)⁸⁹ e desidera richiamare alcuni fatti (ὀλίγα ἐκατέρους ἀναμνήσας) perché i giudici possano votare solo dopo aver preso consapevolezza delle sventure passate (τὰς ὑμῖν τούτων γεγενημένας συμφορὰς **παραδείγματα** ἔχοντες τὴν ψῆφον φέρητε).⁹⁰

Una volta riconosciuta negli oratori la frequente istanza di appellarsi al valore paradigmatico del passato, è necessario però chiedersi di quale passato si tratti, e se esista o meno una distinzione tra eventi mitici ed eventi storici. Prima di portare avanti la riflessione che questo lavoro si propone, è pertanto fondamentale dare una definizione di cosa si intenda qui per 'mitico', segnalando fin da subito che le categorie moderne di 'storia' e 'mito' non possono rendere conto appieno della

⁸¹ Isocr. 9.77

⁸² *Id.* 1.51

⁸³ *Id.* 9.77

⁸⁴ *Id.* 1.9

⁸⁵ Il *παράδειγμα οἰκεῖον*, come si è osservato, è presente anche nei poeti (Peleo viene citato da Achille per Priamo, Atteone viene ricordato da Cadmo per Penteo). La necessità di assumere un esempio mitico familiare viene espressamente teorizzata nella *Rhetorica ad Alexandrum* (1439a 1-2): λαμβάνειν δὲ δεῖ τὰ παραδείγματα <τὰ> οἰκεῖα τῷ πράγματι καὶ τὰ ἐγγύτατα τοῖς ἀκούουσι χρόνῳ ἢ τόπῳ, ἐὰν δὲ μὴ ὑπάρχη τοιαῦτα, τῶν ἄλλων τὰ μέγιστα καὶ γνωριμώτατα.

⁸⁶ Dem. 3.23

⁸⁷ Dem. 23.102

⁸⁸ Lyc. 1.124. Simile concetto in 1.83.

⁸⁹ Lys. 25.8

⁹⁰ Lys. 12.92

concezione greca antica, tanto più che il termine μῦθος sembra caricarsi di una grande varietà di significati che vanno oltre il nostro 'mito'.⁹¹ La questione si impone come sostanziale, e più in generale si mantiene tuttora attivo il dibattito sullo statuto del μῦθος ai fini di una più chiara comprensione della cultura greca.⁹² Tenuto conto delle imprescindibili difficoltà legate all'inadeguatezza delle moderne categorie di pensiero, una definizione di lavoro adatta a questa sede sembra comunque quella di Gould, il quale definisce genericamente il mito come «a traditional story», nel senso di una storia che non si ritiene creata da un individuo preciso e che costituisce un possesso comune per un'intera comunità⁹³. Più in particolare, ai fini della nostra trattazione, si può aggiungere che, proprio perché trasmesso dalla tradizione, il mito non può essere supportato da prove documentali e, infine, il mito ha per lo più come

⁹¹ Così Masaracchia (2003: 150-151): «è necessario chiarire il senso che qui si dà alla parola 'mito', che nella cultura moderna è diventato fonte di gravi equivoci e di pericolosi fraintendimenti (...). Gli equivoci da dissipare sono dunque più di uno. Il più vistoso, e anche il più funesto, è quello legato alla parola 'mito', e al fatto che essa è calco del greco μῦθος». Come osservano giustamente Dowden e Livingstone (2011: 3): «Myth is (...) as much a product of the modern history of ideas from the end of the Enlightenment onwards as it is an objective product of ancient Greece. It is more than mere stories, but in describing that 'more' and conducting the interpretation of myth we play out the intellectual history of our own times – the romantic and anthropological revolutions of the nineteenth century, and the crises, grand theories, interdisciplinary certainties, and doubt triumphant of the twentieth century (...)».

⁹² La presente indagine non si propone di esaurire l'argomento, né di trattarlo dettagliatamente. Una definizione di 'mito' è però imprescindibile per la comprensione degli esempi proposti nel corso del lavoro. Per una trattazione sistematica della possibilità che vi sia una frontiera tra mito e storia negli oratori si veda Gotteland (2001: 84 ss.). Naturalmente il dibattito se ci sia una differenza tra storia e mito nell'antichità è molto ampio e riporta alla domanda essenziale sulla natura stessa del mito. In particolare, la questione è trattata con attenzione a Erodoto e Tucidide (Griffiths 2011). In linea generale, occorre non farsi influenzare dalla nostra concezione, che distingue nettamente il mito dalla storia, in quanto racconto tradizionale e fittizio il primo, e racconto documentabile e veritiero il secondo. Per una sintesi delle principali posizioni in merito si veda Bremmer (2011). Cfr. inoltre Brillante (1990: 93): «The theme of the relationship between myth and history, especially if presented as a global alternative between two forms of tradition – one mythic, the other historical, would not have been clearly understood by the Greeks». Cfr. anche Loraux (1981: 137): «(...) la distinction jusqu'à présent observée entre guerre légendaire et guerre historique n'a-t-elle tout son sens que pour un moderne». Utili le osservazioni di Graf (1987: 1-7; 92-108) e Calame (1998). Quest'ultimo (*ivi*.133) in particolare sottolinea con forza la necessità di abbandonare la dicotomia tra μῦθος e λόγος: «(...) à l'époque classique sous ces deux termes se trouvent non pas en opposition, mais en étroite interaction (...)». Allo stesso modo Masaracchia (2004: 150): «...mito e logos sono due forme di attività che si collocano sullo stesso livello di dignità ed esprimono ognuna a suo modo le pulsioni e le reazioni della mente umana di fronte ai problemi che il mondo circostante le pone. Cade in questa prospettiva l'egemonia del logos sul mito: essi si confrontano su un piano di assoluta parità». Per una disamina completa dei problemi di definizione del mito, la mitologia e i vari approcci ad essi si veda infine Calame (2015).

⁹³ Gould (1999: 405): «I shall be using myth here to mean a traditional story and by 'traditional' I mean (a) a story not thought of as the creation of some (potentially) nameable or datable individual; (b) the possession not of any individual or (solely) of any family but a collective possession shared by a whole community».

protagonisti personaggi divini o eroi, appartenenti ad un'epoca cronologicamente imprecisata, ma tendenzialmente percepita come antica o molto antica.⁹⁴

Si è osservato nel precedente capitolo che nella poesia epica e in tragedia il passato mitico finisce per sovrapporsi alla più ampia categoria di 'tempo passato': la storia narrata dal poeta è infatti di per sé mitica, e non si avverte uno scarto netto tra il volgersi ad un passato più recente o più remoto, se non nella misura in cui quest'ultimo risulta più autorevole come fonte di paradigmi. In altre parole, i personaggi della poesia epica o tragica si rivolgono al passato mitico, poiché esso è in effetti il loro immediato passato. Su un altro piano si pongono evidentemente tanto la retorica, quanto, e soprattutto, la storiografia. Le difficoltà per lo storico sorgono proprio nel momento in cui egli deve affrontare materiale non verificabile che tuttavia appartiene alla memoria collettiva, tanto da giustificare e legittimare, in quanto tradizione esemplare, le scelte attuali.⁹⁵ La storiografia «si è (...) subito trovata di fronte alla necessità di stabilire dove finisce il *mythologeîn* e dove comincia lo "spatium historicum"»⁹⁶. Gli storici per primi, quindi, hanno avvertito l'esigenza di delimitare l'ambito delle proprie ricerche, per distinguersi dagli autori delle *Genealogie* e dai φιλομυθοῦντες.⁹⁷

Quanto agli oratori, è possibile osservare innanzitutto che quando nei loro testi si fa un riferimento alla storia *paradigmatica*, non sembra esserci una precisa gerarchia tra la preistoria mitica e il passato storicamente documentato, almeno secondo la concezione moderna. Fatti che noi caratterizzeremmo o come mitici o come storici vengono disposti sullo stesso piano in quanto prove esemplari. Così Aristotele, nella *Retorica* (1396a 5-6), osserva che per consigliare i propri

⁹⁴ Cfr. anche la definizione di Gotteland, per la quale è 'mito': «tout récit transmis par la tradition, mettant en scène des personnages divins ou héroïques, décrivant une suite d'actions dont le caractère historique ne peut être démontré, et inscrit dans un cadre temporel antérieur au retour des Héraclides ou contemporain de cet événement».

⁹⁵ Wardman (1960: 408) «But when writers approached the remote past, with a view to constructing history, they found myth at the centre of their subject».

⁹⁶ Così Canfora (2004: 171), che a sua volta recupera l'espressione di «spatium historicum» da Jacoby (1909). Si rimanda ai testi di Canfora e Wardman (*op. cit.*) per una trattazione più precisa della presenza del mito nella storiografia.

⁹⁷ Canfora (*ivi*, 170): «La storiografia greca afferma se stessa attraverso il chiarimento della propria distanza dal mito». Wardman (*ivi*, 413) osserva inoltre che gli oratori, come i filosofi, potevano impiegare il mito con più facilità rispetto agli storici: «Clearly, therefore, philosophers and rhetoricians could make freer use of myth in order to illustrate the truths they had advanced by argument or narrative (λόγος or διήγησις). The historian was much worse off, since the best practice and theory tended to exclude myth or restrict its use as a formal recreation. The temptations to use myth were immense, since a large number of myths had a quasi-historical slant, being designed to explain a local custom or to account for contemporary pride».

interlocutori su un argomento, bisogna avere piena conoscenza di esso (ἀναγκαῖον κατὰ τούτου ἔχειν τὰ ὑπάρχοντα); ad esempio, nel caso in cui un discorso sia finalizzato a dare suggerimenti agli Ateniesi sulla possibilità di andare in guerra o meno, afferma Aristotele, bisogna conoscere le loro forze ed elogiare gli Ateniesi in base alle precedenti imprese, in modo che queste fungano da modello. Infatti è necessario basare le lodi sulle splendide azioni del passato, o su quelle ritenute tali (1396a 14-15, ἐκ γὰρ τῶν ὑπαρχόντων ἢ δοκούντων ὑπάρχειν καλῶν ἐπαινοῦσι πάντες). Ma come lodare gli Ateniesi se non si conoscono i fatti di Salamina, di Maratona o le imprese degli Eraclidi (1396a 12-14)?

ἢ ἐπαινεῖν, εἰ μὴ ἔχοιμεν τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν ἢ τὴν ἐν Μαραθῶνι μάχην ἢ τὰ ὑπὸ τῶν Ἡρακλειδῶν πραχθέντα ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων.

Aristotele qui evidentemente non distingue il passato mitico degli Eraclidi da quello storico di Maratona e Salamina⁹⁸, e paradigmi tratti dal mito e dal passato storico sono accostati in un *continuum* temporale. Così, anche Lisia passa dalle imprese degli Eraclidi alla battaglia di Maratona⁹⁹, e lo stesso fa Isocrate, che con disinvoltura pone in successione il tentativo di Euristeo di sottrarre gli Eraclidi ad Atene e la prima guerra persiana.¹⁰⁰ Ancora, nel *Panegirico* (§158), Isocrate asserisce che i μῦθοι a cui ci si dedica più volentieri sono quelli sui fatti di Troia e sulle guerre persiane (τοῖς Τρωικοῖς καὶ Περσικοῖς), segnalando una continuità tra due avvenimenti molto lontani nel tempo e per giunta identificandoli entrambi come μῦθοι.¹⁰¹ Qualche paragrafo prima (§71), del resto, aveva chiamato le guerre contro le Amazzoni e il re Eumolpo ἀδελφά delle guerre persiane.

Un importante nodo di discussione emerge dall'osservazione che Isocrate compie nel *Panegirico* al paragrafo 54. Subito dopo aver affermato che è possibile riconoscere la politica e la forza di Atene (γνοίη δ' ἄν τις καὶ τὸν τρόπον καὶ τὴν ῥώμην τὴν τῆς πόλεως) dalle suppliche rivolte alla città in passato (ἐκ τῶν ἱκετειῶν, ἃς ἤδη τινὲς ἡμῖν ἐποίησαντο), l'oratore continua scartando gli avvenimenti recenti e

⁹⁸ Cfr. Steinbock (2013: 27): «This shows that in Athenian social memory, the aid to the children of Heracles was on par with the historic victories at Marathon and Salamis ».

⁹⁹ Lys. 2.22 ss.

¹⁰⁰ Isocr. 12, 194-195.

¹⁰¹ Si discute se tradurre i due dativi plurali come maschili ('I Troiani e i Persiani') o come neutri ('i fatti di Troia e i fatti di Persia', o 'le imprese troiane e quelle persiane'). Su questo si veda Bianco (2015: 226).

di poca importanza (τὰς μὲν οὖν ἢ νεωστὶ γεγενημένας ἢ περὶ μικρῶν ἐλθούσας) e asserisce:

πολὺ δὲ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν (ἐκεῖθεν γὰρ δίκαιον τὰς πίστεις λαμβάνειν τοὺς ὑπὲρ τῶν πατριῶν ἀμφισβητοῦντας) ἦλθον οἱ θ' Ἡρακλέους παῖδες καὶ μικρὸν πρὸ τούτων Ἄδραστος ὁ Ταλαοῦ, βασιλεὺς ὦν Ἄργους.

Molto prima della Guerra di Troia (da qui infatti è giusto che raccolgano le prove coloro che discutono sulle tradizioni) giunsero i figli di Eracle e poco prima di loro Adrasto, figlio di Talao, re di Argo.

È opportuno rilevare che Isocrate è l'unico degli oratori ad avvertire la necessità di indicare, seppur incidentalmente, un possibile confine cronologico tra ciò che ritiene 'storicamente' affidabile e ciò che, per esclusione, non lo è.¹⁰² È altresì possibile osservare che in questa sede Isocrate non parla di μῦθοι contrapposti ad una ricerca di tipo storico; egli sembra piuttosto segnalare la sua fiducia anche nei fatti che precedono la guerra di Troia: il ritorno degli Eraclidi, l'aiuto prestato da Teseo ad Adrasto sono episodi da cui chi discute delle tradizioni può, giustamente, trarre le prove (τὰς πίστεις λαμβάνειν) della politica e della forza di Atene.¹⁰³ L'attendibilità

¹⁰² Gotteland (2001: 94): «Pour les autres orateurs, en revanche, nulle précision n'est avancée». Sulla cronologia proposta in questo passo da Isocrate si veda Canfora (2004: 182-183). Come osserva l'autore, nella storiografia greca, per ciò che attiene all'età semi-mitica, si delineano due linee cronologiche diverse; una è appunto quella rispecchiata da Isocrate (*Panegirico* 54, *Archidamo* 12), Eforo (FGrHist 70 F 223) e anche Erodoto (IX 27), e che vede la successione Eraclidi/Sette a Tebe/Amazzoni/Guerra di Troia e pone la caduta di Troia al 1129 a. C. ca; l'altra è quella condivisa da Tucidide, Apollodoro e Diodoro, secondo cui il ritorno degli Eraclidi segue la Guerra di Troia. Tucidide infatti (I 12,3) pone il rientro degli Eraclidi (la 'dorizzazione' del Peloponneso) ottanta anni dopo la presa di Troia (1192-1183 a.C). La cronologia adottata da Tucidide si basa probabilmente sulle liste dei re spartani, mentre quella adottata da Isocrate è a base ateniese (dinastia di Teseo e liste degli arconti). Sulla datazione del ritorno degli Eraclidi e della Guerra di Troia si veda anche Mazzarino (1966: 334-335).

¹⁰³ Il passo è tuttavia di dubbia interpretazione. Canfora (2004: 179) osserva che con l'espressione πίστεις λαμβάνειν Isocrate segnala che il ritorno degli Eraclidi, parecchio precedente alla Guerra di Troia, costituisce «l'inizio di quelle tradizioni che possono essere oggetto di un'indagine di verità (...), cioè di un'indagine storica». D'altra parte occorre anche rilevare, come osserva Gotteland (2001: 89,) che non è chiaro se ἐκεῖθεν possa riferirsi alla «Guerra di Troia» o al «molto prima della guerra di Troia» («l'expression employée rest malgré tout assez floue»). Canfora interpreta evidentemente ἐκεῖθεν come riferito a πολὺ δὲ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν; e così anche Norlin, che traduce: «but long before the Trojan War (for it is only fair that those who dispute about immemorial rights should draw their arguments from that early time) ...». Secondo Sophie Gotteland (che adopera la traduzione di Mathieu : «...c'est à partir de ce moment en effet que des preuves doivent être cherchées par les gens qui discutent sur la tradition... »), invece, la frontiera segnalata da Isocrate è proprio quella della Guerra di Troia (ἐκεῖθεν si riferirebbe allora a quest'ultima) e i fatti meno affidabili sarebbero quelli precedenti ad essa: «Isocrate se fait l'écho d'une tradition qui tente de fixer plus précisément la limite entre les deux couches du passé, et pour laquelle la guerre de Troie sert bien souvent de ligne de partage». In effetti, la Gotteland ricorda come anche Tucidide impieghi la Guerra di Troia come «critère de datation» (*ivi*, 93). Nondimeno, una testimonianza rilevante in favore della prima interpretazione

‘storica’ di tali eventi per Isocrate è insomma confermata dal fatto che, a suo modo di vedere, le tradizioni su Adrasto e sugli Eraclidi rappresentano esempi da cui è facile dedurre che Atene fin da quell’epoca deteneva l’egemonia (ἐκ δὴ τούτων ῥάδιον κατιδεῖν ὅτι καὶ κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἡ πόλις ἡμῶν ἡγεμονικῶς εἶχε §57). A sua volta, il fatto stesso che Atene in seguito si sia affermata come potenza egemonica supporta a posteriori le narrazioni tradizionali secondo cui la città, tramite l’operato di Teseo, si è distinta nell’antichità. Inoltre, e lo si vedrà più approfonditamente nel corso della trattazione, quando Isocrate fa riferimento a ‘coloro che discutono della tradizione’¹⁰⁴, non riporta la potenziale incertezza sul fatto che certi eventi passati siano avvenuti o meno, bensì sul *come* siano avvenuti e sul *come* siano stati tramandati. Tali dubbi, inoltre, possono presentarsi anche sui fatti relativi alla guerra di Troia, nella misura in cui questa è stata narrata principalmente dai poeti, i quali tendono ad esagerare e ad abbellire le loro composizioni.¹⁰⁵ Ciò che resta è però il valore esemplare di certi avvenimenti, anch’esso legato alla loro particolare antichità.

In conclusione, dunque, in questo lavoro verrà considerato ‘mito’ un racconto tradizionale, tramandatosi oralmente e diffusosi primariamente attraverso le opere dei poeti, una «narrazione»¹⁰⁶ che proprio per queste modalità di trasmissione può essere

sarebbe quella riportata da Canfora (p.171): secondo Diodoro (4.1), infatti, Eforo, allievo di Isocrate, impegnandosi nel comporre la storia universale (ὑποστησάμενος γράφειν τὰς κοινὰς πράξεις), tralasciò gli antichi racconti (τὰς μὲν παλαιὰς μυθολογίας ὑπερέβη), e fece del ritorno degli Eraclidi il principio del suo racconto (τὰ δ’ ἀπὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου πραχθέντα συνταξάμενος ταύτην ἀρχὴν ἐποίησατο τῆς ἱστορίας). Eforo dunque avrebbe ripreso la scelta già suggerita dal suo maestro nel *Panegirico*, partendo proprio dal ritorno degli Eraclidi, precedente alla guerra di Troia.

A mio avviso, Isocrate qui suggerisce di cercare le *πίστεις* della forza di Atene (γνοίη δ’ ἄν τις καὶ τὸν τρόπον καὶ τὴν ῥώμην τὴν τῆς πόλεως ἐκ τῶν ἰκετειῶν, ὡς ἤδη τινὲς ἡμῖν ἐποίησαντο §54) nella tradizione precedente alla guerra di Troia (riferirei cioè ἐκεῖθεν a πολλὰ δὲ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν), periodo del quale pertanto non si deve dubitare; e non lo fa lui stesso, tant’è che impiega gli episodi degli Eraclidi e di Adrasto nei paragrafi successivi come prove, appunto, della *leadership* di Atene (§57). Si veda oltre nel lavoro per questo tema, ricorrente in Isocrate ma anche negli altri oratori, della necessità di legittimare la preistoria mitica rispetto a quanti ne dubitano. Cfr. ad esempio *Panegirico* §30, §68. Sempre nel tentativo di indicare una cesura cronologica tra ‘mito’ e ‘storia’, Perlman (1961: 162) pone invece l’accento sulle guerre persiane come «the dividing line between the “ancient” and the “modern” periods in Greek history». Le guerre persiane sarebbero cioè «the first real historical event, in which the whole state, and not only individuals, plays a part, the beginning of a new epoch in Greek history». Così anche Buchner (1958: 64): «Der Reihenfolge liegt das chronologische Prinzip zugrunde. Diesem zufolge werden einmal die der jüngeren Vergangenheit - wir würden sagen: der historischen Zeit - angehörenden Perserkriege und die früheren - nach unseren Begriffen mythischen - Kriege unterschieden». Si noti che anche Buchner rileva come le categorie di ‘storico’ e ‘mitico’ siano moderne.

¹⁰⁴ L’espressione ritorna sempre con il senso di ‘mettere in discussione qualcosa’, ‘disputare riguardo a qualcosa’: così ad esempio in *Panegirico* §23, §25, §71, §136, §166, *Archidamo* §6. Per la disputa sulle tradizioni cfr. *Panegirico* §68 (τοῖς περὶ τῶν πατρίων ἀμφισβητοῦσιν), per cui *infra* p.60.

¹⁰⁵ Cfr. *Evagora* §6, §36.

¹⁰⁶ Calame (1998: 146) denuncia la troppa ambiguità insita nel termine ‘tale’ (racconto) impiegato nelle definizioni più ricorrenti di mito, inteso come «a traditional tale relevant to society». Secondo Calame meglio impiegare ‘narrative’ (narrazione), che non presenta alcuna equivocità «quant

oggetto di dubbio, ma che, per lo stesso motivo, si impone come esperienza esemplare condivisa, paradigma ben noto a tutta la comunità e adatto specialmente ad una orazione pubblica. Più in particolare, la presente analisi assumerà come ‘mitici’ tutti questi episodi antichi (Adrasto, Eraclidi, Guerra di Troia), tenendo conto però che la distinzione tra storia e mito in questo campo è tutta nostra: negli autori che saranno presi in considerazione lo scarto è piuttosto tra contenuti verificabili e non verificabili, più recenti e meno recenti, ma da loro complessivamente ritenuti *storia*.¹⁰⁷

In questo senso, ci si potrebbe chiedere infine se la distinzione tra paradigma storico e paradigma mitico resti ancora valida, o sia piuttosto da mantenere solo ‘per comodità’ dell’interprete moderno. Tuttavia, quando si rivolgono ad un passato paradigmatico, sembra in realtà che gli oratori abbiano spesso la consapevolezza di rifarsi al *μῦθος* come a qualcosa di distinto dall’attualità o anche dal passato più recente, tanto da dover giustificare la propria scelta. Così che, in fin dei conti, per dirlo con le parole di Nouhaud, vicende mitiche e storiche, «en dépit de leur succession chronologique, (...) n'ont pas la meme signification». ¹⁰⁸

Nel suo *L’utilisation de l’histoire par les orateurs attiques*, Nouhaud osserva in effetti che se in Isocrate è possibile individuare ben quarantuno occorrenze di paradigmi mitici, in Demade ve ne è solo una, quattro in Demostene, due in Dinarco, quattro in Eschine, una in Iperide, tre in Licurgo e quattro in Lisia.¹⁰⁹ Questa classificazione, sebbene poco indicativa rispetto ai contenuti, perché non precisa né distingue le singole occorrenze tematiche, è comunque preziosa poiché mette in luce una discontinuità nell’uso del paradigma, mezzo espressivo a cui Isocrate evidentemente ricorre molto più di tutti gli altri oratori. Inoltre, se i calcoli di Nouhaud vengono integrati da precisi riferimenti ai testi in nostro possesso¹¹⁰, è anche possibile notare che, lasciato da parte Isocrate, il richiamo al passato mitico è *topos* comune

à valeur de la vérité du mythe qui est ainsi replacé dans la perspective de notre propre culture et de ses critères de croyance».

¹⁰⁷ Cfr. Masaracchia (2004: 151): «...per Isocrate (...) i complessi tradizionali succitati (*scil.* Le tradizioni riguardo Eracle, gli Eraclidi, Teseo, i Labdacidi, la guerra di Troia) sono segmenti di una tradizione storica che si colloca in un’epoca più antica rispetto a quella che comincia grossomodo con Solone». Si veda anche l’opinione di Graf (1987: 107): «I miti, soprattutto i miti di eroi, per l’intera antichità sono storia».

¹⁰⁸ Nouhaud (1982: 23).

¹⁰⁹ Nouhaud (*ivi*, 19).

¹¹⁰ E allora Demade 1.37; Dinarco 1.87, 101; per Demostene in realtà se ne contano cinque: 23.66 e 74; 18.186; 59.75; 60.8; e così cinque anche per Eschine 1.128, 133, 142, 190; 3.231; Iperide 6.35; Licurgo 1.62, 100, 103; Lisia 2.3, 4-6, 7-10, 11-16. Si noti inoltre che Lisia non fa mai uso del termine *μῦθος* (cfr. Gotteland 2001:52).

negli epitafi, mentre sembra meno funzionale agli altri generi e scarseggia soprattutto nei discorsi giudiziari e deliberativi.¹¹¹

Si è già rilevato che la riluttanza nei confronti della preistoria mitica non sia da imputare alla sua opposizione con la storia documentata, secondo l'associazione mito=falsità e storia=verità.¹¹² I μῦθοι, infatti, «non sono favole menzognere, ma veicolo di memorie autentiche, esposte però al rischio di deformazione e manipolazione»¹¹³, e perciò anche alla possibilità di circolare in più versioni, talora divergenti tra loro. È proprio questa consapevolezza a indurre gli oratori ad una predilezione per il passato recente rispetto a quello mitico-arcaico, almeno nei discorsi giudiziari e deliberativi¹¹⁴, in quei contesti in cui, cioè, il rischio di critiche e obiezioni era più alto, proprio per la natura stessa dell'occasione.

In virtù di ciò, è altrettanto possibile osservare che quando il paradigma mitico viene impiegato, è per una scelta precisa, e innanzitutto per il fatto che il mito «was both popular and widely accepted as fact»¹¹⁵, gradito alle grandi masse anche in quanto mezzo di intrattenimento, in parte proprio per i suoi legami con la poesia. Così sembra avvenire per Isocrate, che fa del richiamo al passato mitico uno strumento molto produttivo. Tuttavia, prima di passare ad un'analisi dettagliata, quale si impone per Isocrate, è opportuno ricordare alcuni passaggi significativi anche negli altri oratori. In questo modo verrà evidenziato come la valutazione della qualità paradigmatica del passato mitico sia posta innanzitutto in relazione all'occasione del

¹¹¹ Infatti, come osserva Grethlein (2014: 27): «the high esteem for the remote past in ancient Greece does not hold good in the assembly and the courtroom of the fourth century BCE ». Secondo Perlman (1961: 159) la discriminante sta invece nel fatto che gli esempi mitici sono impiegati «mainly in connection with problems of foreign policy (...)», ma «they are very rarely used when international Athenian problems are discussed». Quanto agli epitafi, l'abbondanza di paradigmi mitici inclusi in essi si spiega anche tenendo conto che il genere epidittico (in cui gli epitafi rientrano) rappresenta la forma di oratoria più vicina alla poesia e alla tragedia. Cfr. Kennedy (1963: 153): «Epideictic is the form of oratory closest in style and function to poetry; both epic and drama are also delivered before spectators rather than before judges or fact or policy».

¹¹² Ha allora ragione Grethlein (2014: 29) quando osserva che «the orators' preference for the 4th century BCE is not rooted in a rigid juxtaposition of myth and history, but expresses a relative and flexible distinction between recent and remote events».

¹¹³ Masaracchia (2003 : 154)

¹¹⁴ Nouhaud (1982 : 19): «En effet, la quasi-totalité des allusions historiques significatives porte sur le V et le IV siècles. » Non sono tuttavia molto d'accordo con l'autore quando nota che «les époques antérieures n'étaient sans doute pas assez connues de l'auditoire». A mio parere, infatti, gli esempi mitici e quindi anche le epoche arcaiche vengono citati proprio perché noti, e come osserva piuttosto Perlman (1961: 159), perché «to the Athenian audience mythology was part of their history». È pur vero che nell'ambito di un processo o di un'assemblea, un esempio tratto da un passato remoto, e dunque, difficilmente verificabile, per quanto molto noto, poteva essere messo più facilmente in discussione, anche considerando che dei vari miti circolavano più versioni.

¹¹⁵ Perlman (1964: 159)

discorso (processo, assemblea, orazione funebre) e agli obiettivi che il singolo oratore intende perseguire.

2.2 *Praeteritio* del passato più remoto

È possibile individuare una modalità di contestazione formale degli *exempla* tratti dal mito specialmente nelle orazioni giudiziarie, dove il passato più remoto è di norma scartato a favore del passato recente, giudicato non solo più pertinente all'attualità, ma anche più affidabile nel ruolo di prova o testimonianza. Questo non significa affatto, tuttavia, che i richiami al passato siano assenti; anzi, una conoscenza condivisa di fatti avvenuti in precedenza, la condotta esemplare di politici noti, o anche le decisioni prese passato in circostanze simili possono contribuire alla decisione finale dei giudici.¹¹⁶ In effetti l'oratore esprime sì le sue riserve su epoche cronologicamente troppo lontane, ma allo stesso tempo può permettersi di attingerne *exempla*, sia pure in una forma di preterizione¹¹⁷. Similmente, anche nelle orazioni deliberative, benché il passato non sia l'oggetto principale del dibattito, riferimenti ad epoche precedenti possono comunque essere utili all'oratore per mettere in luce specifici aspetti del presente, o rafforzare una sua affermazione. In altri termini, in una categoria di discorsi così intrinsecamente legata all'attualità, il richiamo all'esempio e alla virtù degli antenati sussiste, solo che questi precedenti edificanti vengono individuati non più, o non solo, in un passato così distante: ad esso si accosta o si oppone il richiamo a tempi più recenti.

La *Contro Aristocrate*¹¹⁸ di Demostene può ben illustrare il passaggio dall'impiego del paradigma mitico all'esigenza di ispirarsi ad avvenimenti più

¹¹⁶ Si veda ad esempio l'orazione giudiziaria *Contro Nicomaco* (Lys. 30.18): καίτοι, ὦ ἄνδρες δικασταί, περὶ εὐσεβείας οὐ παρὰ Νικομάχου χρὴ μανθάνειν, ἀλλ' ἐκ τῶν γεγενημένων σκοπεῖν. Non bisogna lasciarsi istruire in pietà da Nicomaco (l'imputato), bensì dai fatti del passato. Gli antenati, infatti, hanno lasciato una città prospera, compiendo i giusti sacrifici: sono questi, pertanto, che devono essere imitati (οἱ τοίνυν πρόγονοι τὰ ἐκ τῶν κύρβεων θύοντες μεγίστην καὶ εὐδαιμονεστάτην τῶν Ἑλληνίδων τὴν πόλιν παρέδωσαν, ὥστε ἄξιον ἡμῖν τὰς αὐτὰς ἐκείνοις θυσίας ποιεῖσθαι). Sull'importanza del passato cfr. inoltre Hesk (2012: 209).

¹¹⁷ Traggo il termine da Grethlein (2014), il cui studio è stato prezioso per alcune delle osservazioni che seguiranno. Grethlein infatti osserva che «in judicial speeches the focus is mostly on the case under discussion and references to the past are limited» e parla di *praeteritio* che permette all'oratore di esprimere «his reservation about the remote past, be it myth or the fifth century BCE, while still tapping into it for exempla».

¹¹⁸ La *Contro Aristocrate* fu pronunciata nel 352 a.C., quando Aristocrate propose che la persona di Caridemo (distintosi nei negoziati della pace del 357) fosse considerata inviolabile: chiunque avesse ucciso Caridemo poteva essere arrestato, e se uno stato che aveva legami con Atene avesse dato all'assassino protezione, tale stato doveva essere escluso dai trattati con Atene stessa (§67, §100 e

recenti. Questa orazione, inoltre, permette ancora di riflettere sulla nozione di ‘mitico’ e sui caratteri che concorrono a evidenziare una certa specificità del μῦθος. Al paragrafo 65 Demostene, per dimostrare l’antichità e l’originalità dell’Areopago, istituzione esclusivamente ateniese, osserva (§65):

ὕπερ οὗ τῶσαυτ’ ἔστιν εἰπεῖν καλὰ παραδεδομένα καὶ μυθώδη καὶ ὧν αὐτοὶ μάρτυρες ἐσμεν, ὅσα περὶ οὐδενὸς ἄλλου δικαστηρίου· ὧν ὡσπερὶ δείγματος εἶνεκ’ ἄξιόν ἐστιν ἐν ἡ δὺ’ ἀκοῦσαι.

Riguardo a questo tribunale (cioè l’Areopago) è possibile raccontare tante tradizioni gloriose, sia vicende mitiche, sia vicende di cui siamo testimoni noi stessi, quante non si potrebbero narrare per nessun altro: vale la pena ascoltarne una o due come esempio.

Non si rimarca nessuna differenza netta tra mito e storia, dunque, in quanto la tradizione gloriosa (καλὰ παραδεδομένα) di questa venerabile istituzione comprende sia storie ‘leggendarie’ (καὶ μυθώδη), sia fatti verificati dalla testimonianza personale dei contemporanei (καὶ ὧν αὐτοὶ μάρτυρες ἐσμεν). In seguito, Demostene passa a illustrare gli esempi παλαιά (§66), che egli conosce per come li ha potuti apprendere dalla tradizione (ὡς ἡμῖν ἀκούειν παραδέδοται) e che, proprio per questo, corrisponderebbero alla suddetta ‘categoria’ di storie leggendarie (μυθώδη); ricorda quindi i processi degli dèi e degli eroi: Poseidone che chiese giustizia contro Ares perché gli aveva ucciso il figlio, e le Eumenidi che perseguirono Oreste.¹¹⁹ Poi il remoto passato viene velocemente messo da parte e Demostene si volge al passato più recente e all’attualità (καὶ τὰ μὲν δὴ παλαιὰ ταῦτα· τὰ δ’ ὕστερον §66), discutendo gli ordinamenti previsti dall’Areopago in caso di accusa di omicidio.¹²⁰ L’uso del tempo presente per questa seconda parte dell’argomentazione suggerisce che queste norme sono ancora in vigore, e per questo verificabili: corrispondono cioè a quei fatti che

§109). A questo decreto si oppose Euticle (processo per γραφὴ παρανόμων), con l’orazione scritta da Demostene. Cfr. Vince (1935: 312). L’Areopago viene citato in relazione agli ordinamenti previsti in caso di accusa di omicidio: 1) bisogna che chi porta avanti un’accusa di omicidio giuri invocando la distruzione su se stesso, i propri parenti e la sua casa (§67) 2) il giuramento non deve essere considerato ordinario, ma particolare (ὄν οὐδεὶς ὄμνυσ’ ὑπὲρ οὐδενὸς ἄλλου §68). Le norme previste dall’Areopago, stabilite in tempi remoti, sono ora manifestamente infrante dal decreto di Aristocrate (§68).

¹¹⁹ Si noti che Oreste torna anche al §74: il processo di Oreste presso l’Areopago legittima la fondazione del tribunale di Delfi, il quale giudica non solo se un uomo è colpevole o non colpevole di omicidio, ma anche se abbia compiuto il delitto legittimamente, come appunto nel caso di Oreste.

¹²⁰ Perlman *op.cit.* p.159.: «the sequence of mythology and history is interrupted only by the division of τὰ παλαιὰ and τὰ ὕστερον». E ancora: «the mythological history is παραδεδομένα just like any other tradition of historical events».

l'oratore aveva detto «ὧν ἀντοὶ μάρτυρές ἐσμεν». Eppure, nonostante il passaggio alla contemporaneità, nel paragrafo 70 Demostene recupera il tema dell'antichità dell'Areopago, a suggerire una connessione di causa-effetto tra arcaicità della fondazione e nobiltà ed efficienza degli ordinamenti (καλῶς καὶ νομίμως).¹²¹ Ancora, queste prime norme, concepite in modo così equo, sono state istituite da eroi o addirittura da dèi: (...) οἱ ταῦτ' ἐξ ἀρχῆς τὰ νόμιμα διαθέντες, οἵτινές ποτ' ἦσαν, εἴθ' ἥρωες εἶτε θεοί¹²² (§70). Per Demostene, allora, gli elementi che distinguono il mito dalla storia sembrano il grado di antichità e il modo di trasmissione. Racconti mitici e fatti verificabili, comunque, concorrono insieme alla formulazione dell'argomento finale. Con un nuovo spostamento al presente, l'oratore evidenzia infatti come il decreto proposto da Aristocrate (attualità) sia in contrasto con le norme previste da un'istituzione tanto antica e nobile quale quella dell'Areopago (ταῦτα μέντοι πάνθ' οὕτω καλῶς καὶ νομίμως ἔχονθ' ὁ γράφων τὸ ψήφισμα τουτὶ παραβεβηκῶς φαίνεται §70), paradigma proprio per questo del buon funzionamento dell'istituzione giudiziaria.

Dinarco, nella sua *Contro Demostene*¹²³, esorta i giudici a ricordare gli esempi in cui gli antenati hanno affrontato gravi pericoli nell'interesse del popolo (οὐκ ἀναμνήσεσθε, ὧ ἄνδρες, τὰς τῶν πρεσβυτέρων πράξεις; §37). Il tempo, dice Dinarco, non gli permette però di trattare approfonditamente due importanti figure del passato, Aristide e Temistocle (ὧν τοὺς μὲν ἀρχαίους ἐκείνους μακρὸν ἂν εἴη λέγειν, Ἀριστείδην καὶ Θεμιστοκλέα), i cui esempi vengono scartati. Per contro, l'oratore presenta come modelli uomini del suo tempo, Trasone, Eleio e Formisio, e altri, pur considerati πρόγονοι (§38-39), di cui alcuni addirittura sono ancora in vita (ὧν ἐνίων ἔτι καὶ νῦν ζῆ τὰ σώματα §38). Tuttavia, poco più avanti (§87), secondo la modalità *a maiore ad minus*, Dinarco contrasta la condotta di Demostene con quella di figure 'mitiche', quali Poseidone e Oreste, le quali, si può osservare incidentalmente, sono le stesse che aveva richiamato Demostene nella *Contro Aristocrate*, facendole rientra

¹²¹ Cfr. l'osservazione di Carey in Waterfield-Carey (2014: 484): «in a society where antiquity confers authority, it is an important part of the standing of the Areopagus that its origin could be traced to mythic times».

¹²² Questa locuzione è linguisticamente riconducibile alle formule precauzionali per definire ciò che non si conosce con certezza (la divinità, un eroe ecc.; cfr. Zeus, di cui Eschilo, *Ag.* 160-161, dice: Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ). Dunque prevale una sfumatura di senso per cui non è tanto importante accertare se fossero dèi o eroi; ciò che conta è la sensibilità verso le umane sventure, per cui le norme giuridiche da loro stabilite non infieriscono sui condannati.

¹²³ Din. 1.37. Cfr. Grethlein (2014: 329). L'orazione fu pronunciata nel 324 a.C. Il contesto è quello dello scandalo di Arpalò, dopo la fuga del quale, l'Areopago condannò Demostene ad una multa di 50 talenti. Cfr. Plut. *Dem.* 26.1

re nella categoria dei fatti μυθώδη¹²⁴. Poseidone, ricorda Dinarco, non riuscì a ottenere dall'Areopago una condanna per Ares; neppure le Erinni ottennero la condanna di Oreste. La ragion d'essere di questo paradigma mitico sta nel fatto che, in entrambi i casi, gli accusatori (Poseidone e le Erinni) si rassegnarono all'assoluzione degli accusati, sancita dall'Areopago, mentre Demostene (che per contro è l'accusato) non accetta di essere stato condannato per il caso di Arpalo. I giudici dell'Areopago, sull'esempio dei loro antenati, che erano riusciti a far rispettare il proprio verdetto addirittura dalle divinità, non devono ora tornare sulla propria decisione a causa delle proteste di Demostene, se sono assennati (οὐκ, ἐὰν σωφρονῆτε, ὦ Ἀθηναῖοι).

Anche Demostene, nell'orazione *Sulla corrotta ambasceria*¹²⁵, prima sottolinea l'importanza degli esempi di condotta antichi (§269), invitando gli Ateniesi ad imitare i propri predecessori non in un solo aspetto (οὐ καθ' ἓν τι μόνον τοὺς προγόνους μιμουμένους ὁρθῶς ἂν ποιεῖν §273), ma addirittura in tutte le imprese che hanno compiuto una dopo l'altra (ἀλλὰ καὶ κατὰ πάνθ' ὅσ' ἔπραττον ἐφεξῆς §273); poi scarta gli esempi antichi, in favore di quelli più recenti (§276). Infatti, Demostene porta inizialmente l'esempio di Callia, che nonostante avesse concluso una pace onorevole con il re di Persia (470 a.C.), fu accusato di essere stato corrotto: a maggior ragione, dato che oltretutto l'accordo concluso dall'ambasceria di Eschine con Filippo è assolutamente ingeneroso per gli Ateniesi (§275), questi non dovrebbero esitare a condannare per corruzione i suoi esecutori. I giudici devono pertanto imitare gli antenati nel condannare un uomo che si è reso colpevole dello stesso crimine di Callia, se non di uno peggiore. L'esempio tratto dall'epoca delle guerre persiane, tuttavia, non soddisfa Demostene, che ritenendo questi fatti ormai παλαιά, chiede di non limitarsi agli antichi esempi di condotta, almeno nell'ambito del processo (οὐ τοίνυν τὰ παλαιά ἂν τις ἔχοι μόνον εἰπεῖν καὶ διὰ τούτων τῶν παραδειγμάτων ὑμᾶς ἐπιτιμωρίαν παρακαλέσαι §276); sono infatti molti, tra gli uomini contemporanei (τῶν ἔτι ζώντων ἀνθρώπων), condannati. In questo caso, quindi, l'oratore prima loda le imprese degli antenati, sottolineando che devono essere imitate in ogni singolo

¹²⁴ Complessivamente, pare che gli oratori parlino di τὸ μυθῶδες quando vogliono sottolineare l'aspetto della non verificabilità di racconti tradizionali che riguardano generalmente eventi antichi, e la possibilità, specialmente quando è esplicito il collegamento con i poeti, che siano stati del tutto inventati. Cfr. *infra* sul concetto di τὸ μυθῶδες in Isocrate.

¹²⁵ L'orazione fu pronunciata nel 343 a.C. nell'ambito dello scontro tra Eschine e Demostene dopo la conclusione della pace di Filocrate con Filippo (346 a.C.). Com'è noto, in questa circostanza Demostene accusò Eschine di corruzione tramite l'intercessione di Timarco, che fu a sua volta accusato da Eschine (*Contro Timarco* cfr. *infra*). Demostene attaccò allora Eschine in *Sulla corrotta ambasceria*, a cui l'avversario rispose con l'orazione omonima.

aspetto; poi però, per dare più forza alla sua argomentazione, suggerisce di guardare al presente, quando non pochi possono esemplificare il trattamento che Demostene si augura per Eschine. Passato e presente sono quindi intrecciati nel loro valore paradigmatico.

Ancora, Demostene, nell'orazione *Contro Androzio*¹²⁶, per dimostrare che tutte le più grandi vittorie di Atene sono state conseguite con la flotta (οἴμαι γὰρ ἂν μηδέν' ἀντειπεῖν ὡς οὐχ, ὅσα πρόποτε τῇ πόλει γέγον' ἢ νῦν ἔστ' ἀγάθ' ἢ θάτερα, ἵνα μηδέν εἶπω φλαῦρον, ἐκ τῆς τῶν τριήρων τὰ μὲν κτήσεως, τὰ δ' ἀπουσίας γέγονεν §12), lascia da parte gli esempi più antichi, e cerca un episodio che tutti devono conoscere bene, cioè l'aiuto prestato da Atene all'Eubea contro i Tebani nel 357 (§14):

εἶεν: ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ἀρχαῖα καὶ παλαιά. ἀλλ' ἂ πάντες ἐοράκατε, ἴσθ' ὅτι πρῶην Εὐβοεῦσιν ἡμερῶν τριῶν ἐβοηθήσατε καὶ Θηβαίους ὑποσπόνδους ἀπεπέμψατε.

Precisa poi che potrebbero essere menzionati molti altri successi che derivarono da una flotta in buone condizioni (πόλλ' ἔχοι τις ἂν εἰπεῖν ἂ τῇ πόλει γέγον' ἐκ τοῦ ταύτας κατεσκευάσθαι καλῶς ἀγαθά). Nel paragrafo successivo (§15), Demostene sembra giustificare anche la scelta dell'episodio della guerra deceleica (413-404), asserendo che, per quanto un po' lontano nel tempo, è comunque ben noto al suo pubblico, addirittura più che a lui (τῶν γὰρ ἀρχαίων ἔν, ὃ πάντες ἐμοῦ μᾶλλον ἐπίστασθε, ὑπομνήσω). Infine, osservando che non occorre risalire troppo indietro negli anni (καὶ τί δεῖ τὰ παλαιὰ λέγειν;), Demostene addita come esempio l'ultima guerra contro gli Spartani (τὸν τελευταῖον γὰρ ἴστε τὸν πρὸς Λακεδαιμονίους πόλεμον), terminata nel 371 con la pace di Callia. Dalle affermazioni di Demostene, pare possibile concludere che i due episodi bellici (la guerra deceleica e quella contro gli Spartani cinquant'anni dopo) concorrano entrambi nell'attestare l'importanza vitale della flotta per i successi di Atene, e non c'è alcun cenno a una maggiore o minore attendibilità: gli esempi, più o meno remoti, fanno leva tanto sui ricordi personali degli ascoltatori quanto su una vigorosa tradizione orale. Ciò che pare importante, dunque, è che l'esempio selezionato sia vivo nella memoria del pubblico; se un avvenimento, per quanto

¹²⁶ Probabilmente una delle prime orazioni di Demostene, pronunciata nel 355 a.C., nell'ambito di un processo per γραφή παρανόμων. Demostene scrisse questa orazione per Diodoro, che faceva da supporto dell'accusatore, Euctemone, contro la proposta di Androzio di onorare con un decreto i membri del Consiglio per quell'anno. Cfr. Harris (2008: 168)

lontano nel tempo, risponde a questo requisito, esso è allora impiegabile a dimostrazione delle affermazioni dell'oratore.

Per completezza, è opportuno dar conto della modalità per cui, nell'oratoria giudiziaria e deliberativa, il richiamo al passato può servire da monito per non compiere una seconda volta gli stessi errori (paradigma negativo): anche in questo caso, comunque, ci si riferisce ad un passato non troppo distante dall'attualità. Lisia, ad esempio, nell'orazione *Difesa contro l'accusa di sovvertire la democrazia*¹²⁷, si appella a due episodi del passato recente per persuadere la giuria. In particolare, l'orazione sarebbe pronunciata da un ex membro del governo dei Tremila nell'ambito dell'esame per valutare il suo reinserimento nella vita pubblica (δοκιμασία). In esso, l'uomo si difende dall'accusa di attività antidemocratica che gli viene mossa, sostenendo che la democrazia restaurata non deve punire senza distinzioni tutti i Tremila, ma solo i sicofanti e corrotti, al contrario di quello che avvenne contro i Trenta, che punirono indiscriminatamente tutti i cittadini (οὐ τοίνυν ἄξιον χρῆσθαι τούτοις §20). Per dimostrare, viceversa, l'importanza dell'unità (ὁμόνοια) tra i cittadini, ricorda prima le discordie tra i Trenta (ἐνθυμηθῆναι δὲ χρῆ, ὧ ἄνδρες δικασταί, καὶ τῶν ἐπὶ τῶν τριάκοντα γεγενημένων §21), così che la conoscenza degli errori degli avversari possa portare i δικασταί ad un migliore giudizio (ἵνα τὰ τῶν ἐχθρῶν ἀμαρτήματα ἄμεινον ὑμᾶς ποιήσῃ περὶ τῶν ὑμετέρων αὐτῶν βουλευέσασθαι); poi dimostra le conseguenze disastrose del colpo dei Quattrocento (ἄξιον δὲ μνησθῆναι καὶ τῶν μετὰ τοὺς τετρακοσίους πραγμάτων §25). Entrambi gli esempi afferiscono ancora una volta ad un passato recente (rispettivamente 404 e 411); essi, inoltre, sono esempi negativi, indicano cioè un comportamento che *non* deve essere ripetuto, a partire dal quale bisogna prendere le giuste decisioni per il futuro: χρῆ τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τοῖς πρότερον γεγενημένοις παραδείγμασι χρωμένους βουλευέσθαι περὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι (§23). Si potrebbe allora forse aggiungere un altro argomento contro la storia troppo antica nei contesti giudiziario e deliberativo: la storia remota, che vede come protagonisti gli eroi, difficilmente viene assunta come

¹²⁷ Il titolo dell'orazione (tramandato dal codice Palatino) non corrisponde al contenuto del discorso, che è stato piuttosto composto in occasione della docimasia per un cittadino che si era candidato ad una carica non specificata. Secondo Murphy (1992: 544) quest'orazione si configura come «a forensic speech whose content is properly deliberative in the technical sense». Per Medda (1995:271), tuttavia, sarebbe eccessivo ritenere il discorso una vera e propria demegoria, poiché complessivamente le argomentazioni sembrano volte a persuadere la giuria.

paradigma negativo, come si vedrà meglio in seguito. Al contrario, fatti più recenti possono essere messi in discussione e dare adito ad ammonimenti.¹²⁸

Licurgo, infine, nella *Contro Leocrate*, per dimostrare che gli dèi si interessano delle vicende umane (ήγοῦμαι δ' ἔγωγ', ὧ ἄνδρες, τὴν τῶν θεῶν ἐπιμέλειαν πάσας μὲν τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις ἐπισκοπεῖν §94) narra la storia di un giovane che rischiò la sua vita per mettere in salvo quella di suo padre durante l'eruzione dell'Etna; questo gesto di amore filiale fu premiato dagli dèi che decisero di risparmiare entrambi, mentre la lava travolse coloro che erano corsi via abbandonando i genitori al proprio destino (§96). Al paragrafo § 95 Licurgo si sente in dovere di giustificare la scelta di questo racconto: εἰ γὰρ καὶ μυθωδέστερόν ἐστιν, ἀλλ' ἀρμόσει καὶ ὑμῖν ἅπασιν τοῖς νεωτέροις ἀκοῦσαι. Eppure Licurgo in questa orazione fa un grande uso della preistoria 'mitica' (i paragrafi 83-132 sono tutti dedicati agli *exempla*). Così, ad esempio, al §110, egli osserva:

ταῦτα, ὧ Ἀθηναῖοι, καὶ μνημονεύεσθαι καλὰ καὶ τοῖς πράξασιν ἔπαινος καὶ τῇ πόλει δόξα ἀείμνηστος. ἀλλ' οὐχ ὁ Λεωκράτης πεποίηκεν, ἀλλ' ἐκὼν τὴν ἐξ ἅπαντος τοῦ αἰῶνος συνηθροισμένην τῇ πόλει δόξαν κατήσχυνεν. ἐὰν μὲν οὖν αὐτὸν ἀποκτείνητε, δόξετε πᾶσι τοῖς Ἑλλησι καὶ ὑμεῖς τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων μισεῖν· εἰ δὲ μή, καὶ τοὺς προγόνους τῆς παλαιᾶς δόξης ἀποστερήσετε καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας μεγάλη βλάβητε. οἱ γὰρ ἐκείνους μὴ θαυμάζοντες τοῦτον πειράσσονται μιμεῖσθαι, νομίζοντες ἐκεῖνα μὲν παρὰ τοῖς παλαιοῖς εὐδοκιμεῖν, παρ' ὑμῖν δ' ἀναΐδειαν καὶ προδοσίαν καὶ δειλίαν κεκρίσθαι κάλλιστον.

Queste, Ateniesi, sono le belle imprese da ricordare, un tributo a coloro che le hanno compiute e una fama indimenticabile per la nostra città. Ma Leocrate non si è comportato così. Egli volontariamente ha disonorato la buona reputazione acquisita dalla città nel corso dei secoli passati. Se voi lo condannate a morte, sembrerà a tutti i Greci che anche voi disprezzate tali comportamenti; altrimenti, non solo priverete gli antenati della loro antica fama, ma danneggerete

¹²⁸ Un buon esempio in tal senso è l'orazione deliberativa *Sulla pace* di Andocide, analizzata puntualmente da Grethlein (2010: 128-132) e anche da Nouhaud (1982: 356). In questo discorso Andocide vuole dimostrare che la pace è utile agli Ateniesi. Per farlo, propone prima una serie di esempi positivi: la pace dopo la guerra in Eubea (446), la pace dopo la guerra a causa degli Egineti (457/456) e la pace di Nicia (421). È importante che Atene non scelga alleati deboli, cosa che invece ha fatto in passato: la pace di Epilico, la scelta dei Segestani come alleati contro i Siracusani nel 415, la decisione di dissolvere la pace con Sparta in favore di un'alleanza con gli Argivi (414) sono tutti esempi del fatto che «il rifiuto di forti alleati portò al disastro».

gravemente anche i vostri concittadini. Infatti coloro che non ammirano gli antenati prenderanno ad imitare costui, credendo che quelli fossero i comportamenti che godevano di prestigio presso gli antichi, mentre presso di voi sono stimati nel massimo grado l'impudenza, il tradimento e la viltà.

Al §83 Licurgo ha esordito esprimendo la volontà di mostrare alcuni episodi del passato (μικρὰ τῶν παλαιῶν) per facilitare i giudici nel verdetto sul caso di Leocrate; Atene, infatti, è riuscita a imporsi come esempio di virtù tra le città greche (τῶν καλῶν ἔργων παράδειγμα τοῖς Ἑλλησι γέγονεν), e le sue imprese lo dimostrano. Per ben 27 paragrafi l'oratore indugia sul passato di Atene, così che la viltà di Leocrate¹²⁹ venga evidenziata dal confronto con gli antichi: i Greci che combatterono a Maratona, gli Spartiati alle Termopili §68-74, il re Codro §83-8, Prassitea figlia di Eretteo §98-101, Ettore §102-103. Fatti più remoti e più recenti sono accostati ignorando una sequenza cronologica, additati come modello in opposizione alla condotta di Leocrate, costantemente condannata per contrasto o per analogia con essi (ad esempio in §74, §82, §89, §97, §110).¹³⁰ A sua volta, quindi, Leocrate dovrà divenire un esempio negativo per le generazioni future. È anche possibile osservare, comunque, che il racconto di padre e figlio risparmiati dagli dèi al paragrafo 95 non viene collocato esplicitamente nell'antichità: esso è quindi μυθωδέστερον perché inappurabile e forse alterato. Condivisibile dunque l'opinione di Parker secondo cui al paragrafo 95 Licurgo ammette che nell'ambito di storie avvolte da un alone legendario, ambientate in un'epoca non definita e quindi anche per questo non

¹²⁹ Nel 330 Licurgo portò Leocrate in tribunale, poiché egli aveva abbandonato Atene proprio nel momento del bisogno, tradendo così i valori della città e dei propri antenati: προδόντ' αὐτῶν καὶ τοὺς νεῶς καὶ τὰ ἔδη καὶ τὰ τεμένη καὶ τὰς ἐν τοῖς νόμοις τιμὰς καὶ θυσίας τὰς ὑπὸ τῶν ὑμετέρων προγόνων παραδεδομένας (1.1). Leocrate, infatti, aveva spostato la propria residenza a Rodi, dopo la notizia della sconfitta di Chereonea (338 a.C.), e si era poi trasferito a Megara: τί γὰρ χρὴ παθεῖν τὸν ἐκλιπόντα μὲν τὴν πατρίδα, μὴ βοηθήσαντα δὲ τοῖς πατράοις ἱεροῖς, ἐγκαταλιπόντα δὲ τὰς τῶν προγόνων θήκας, ἄπασαν δὲ τὴν χώραν ὑποχείριον τοῖς πολεμίοις παραδόντα; (1.8).

¹³⁰ L'attenzione, si noti, è in particolar modo sulla δόξα. Le imprese degli antenati hanno garantito una δόξα ἀείμνηστος ad Atene; Leocrate ha volontariamente disonorato la δόξα acquisita nel passato; se Leocrate verrà condannato, allora gli Ateniesi manterranno la reputazione di disprezzare quel tipo di comportamento (δόξετε); in caso contrario, priveranno gli antenati della loro δόξα: i valori apprezzati dagli antichi (παρὰ τοῖς παλαιοῖς εὐδοκιμεῖν) non lo saranno più nell'Atene contemporanea, perché i cittadini imiteranno i comportamenti di Leocrate. Come nota Loraux (1981:139), qui Licurgo mostra che la storia paradigmatica è sempre a rischio di essere minacciata dal reale, che, nella forma del fallimento, può appunto distruggere la δόξα acquisita dalla città. Così nota anche Hesk (2012: 213): «All the way through this *tour de force* (...) it is made clear that Leocrates must be convicted if the jury themselves are to be faithful to the values, pledges, conduct and sacrifices of their ancestors (...)».

verificabili, sia legittimo esercitare il dubbio su alcuni casi specifici.¹³¹ La scelta è tuttavia dettata innanzitutto dal fine pedagogico – un insegnamento per i giovani – e trascura di proposito la non completa attendibilità dei fatti; essi sono d'altra parte avallati, nel loro nucleo fondamentale, dall'eziologia del toponimo che registra la memoria dell'eroico gesto di pietà filiale, “il luogo dei pii” (τῶν εὐσεβῶν χώρον). Secondo Grethlein, inoltre, nel complesso dell'orazione «Lycurgus shares, as we have seen, the scepticism about the ancient past pervading forensic and symbouleutic oratory, but, following the practice of epideictic oratory, he turns to it to find edifying exempla that suit the needs of the present».¹³² Licurgo, cioè, sceglierebbe esempi tratti dal mito perché moralmente irreprensibili, in netto contrasto con la figura del suo imputato, sul modello delle orazioni funebri, e ciò non solo ai fini del processo, ma anche con un obiettivo didascalico più generale. Parrebbe in effetti che qui l'eccezionale presenza di *exempla* mitici derivi da un approccio al caso che punta più su argomenti concernenti la moralità che non la legalità in senso stretto, in assenza di prove vere e proprie da inserire nella requisitoria.¹³³ Del resto, nel corso dell'orazione, Licurgo contrappone esplicitamente i poeti, che con le loro opere sono stati veicolo di paradigmi mitici, alle leggi: i primi sono figure fondamentali per insegnare la moralità, laddove le seconde possono solo imporre o vietare ma non riescono a istruire¹³⁴ (§102):

οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν ἀλλ' ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπεῖθουσιν.

¹³¹ Parker (1996: 252). Taddei (2012: 170 n. 80), in relazione a questo paragrafo, richiama l'attenzione sul giudizio espresso da Tucidide sulla tradizione orale (Thuc. 1.21-22), per cui cfr. *infra* p.49.

¹³² Grethlein (2014: 344). Il fatto che Licurgo si scusi proprio nel momento in cui parla della Sicilia, potrebbe essere d'altra parte legato alla cautela, mostrata anche dagli storici nei confronti delle tradizioni locali.

¹³³ Cfr. Perlman (1964: 168). Secondo Lambert (2011: 20), la ricchezza di *exempla* relativi al passato deriva da una tendenza più generale che egli riscontra nella «Lycourgan Athens», vale a dire «an intense preoccupation with, engagement and focus on the city's own past, particularly, but not only, the glory days of the fifth century», che deriverebbe dall'ansia per il presente e dalla consapevolezza dell'inferiorità di questo rispetto al passato. Una tale prospettiva sarebbe dimostrata, in retorica, non solo dall'orazione di Licurgo, ma anche da *Sulla Corona* di Demostene e da *Contro Ctesifonte* di Eschine.

¹³⁴ Cfr. più avanti in questo lavoro p.93. Taddei (2012: 179 n.86) osserva che la contrapposizione tra il potere «coercitivo» delle leggi e quello «educativo» dei poeti ritorna anche in Plat. *Legg.* 718b ss.

Infatti le leggi per la loro concisione non istruiscono, ma ingiungono cosa bisogna fare, i poeti invece, imitando la vita umana e raccontando le imprese più belle, persuadono gli uomini tramite la narrazione e l'esposizione.

In questo modo, è stato notato, Leocrate non sembra condannato solo da Licurgo, ma dalla storia stessa di Atene.¹³⁵ La *Contro Leocrate*, per queste sue peculiarità, viene in questa sede assunta come testimonianza di una posizione intermedia, di un vero e proprio raccordo tra il rifiuto di un passato lontano e la sua accettazione ed esaltazione, quale attestata negli ἐπιτάφιοι λόγοι.

2.3 Gli epitaphioi logoi: deposito di exempla mitici

È noto che gli *exempla* mitici costituiscono un *topos* irrinunciabile negli ἐπιτάφιοι λόγοι¹³⁶. Come osserva Loraux, che ha dedicato uno studio molto approfondito all'orazione funebre, in essa il mito costituisce «l'exemple absolu, dont la contemplation tient lieu d'éducation en accoutumant les citoyens à bien agir»¹³⁷. Proprio perché volti ad un fine educativo, nelle orazioni funebri, come già in parte si è visto per l'approccio di Lisia (2.22), mito e storia sono assunti in un *continuum* temporale che dà conto di una specie di *best of* della storia ateniese.¹³⁸ L'orazione funebre, infatti, è profondamente connessa con l'ideologia ateniese: i paradigmi mitici sono tutti finalizzati ad esaltare la città di Atene e i suoi valori, le sconfitte vengono taciute, i miti presentati in un'ottica esclusivamente positiva.¹³⁹ Ne deriva che, a differenza di quanto avviene nelle orazioni giudiziarie e deliberative, il passato nelle

¹³⁵ Hesk (2012: 214)

¹³⁶ Loraux (1981: 79) osserva che è molto difficile confinare gli ἐπιτάφιοι λόγοι ad uno dei tre generi oratori: «S'achevant en exhortation et présentant de multiples ressemblances avec une parole politique, les *epitaphioi* ne peuvent être rangés dans la catégorie purement ornementale des *logoi epideiktikoi*, mais, (...) on ne saurait réduire à un *logos symbouleutikos* un discours qui se consacre essentiellement à la célébration d'Athènes et des Athéniens». In generale, le orazioni funebri sono molto topizzate così che come nota Wothington (2003: 154), «the language expected in a funeral oration was much more poetic than other types of speeches». Gli ἐπιτάφιοι λόγοι che sopravvivono sono quelli attribuiti a Pericle (Thuc. 2.35-46), Gorgia, Lisia (2), Socrate (Plato, *Menex.* 236d-249c), Demostene (60) e quello di Iperide (6). A parte quello di Iperide, le attribuzioni di tutti gli altri ἐπιτάφιοι λόγοι ai rispettivi autori sono discusse. Cfr. anche Petruzzello (2009: 207 ss.) per una disamina sulle attribuzioni degli epitafi.

¹³⁷ Loraux (1981: 137), *passim*.

¹³⁸ Canfora sottolinea che negli epitafi il passaggio dalla preistoria mitica alle guerre persiane è netto: «non c'è di mezzo altra storia di Atene» (Canfora 2004: 177).

¹³⁹ Cfr. Loraux *ivi*, 139, 144. Per questo, ad esempio, la guerra del Peloponneso e la battaglia di Egospotami sono appena accennate nelle orazioni funebri (cfr. *infra*).

orazioni funebri «is envisaged only as an archive of positive paradigms»¹⁴⁰. Il risultato, più che una storia o una serie di miti, è una «ideological history», in cui il richiamo al passato ha valore paideutico e consolatorio. Infatti, «par l'oraison funèbre, Athènes et les Athéniens se font paradigmes (...)», e il «valeur des Athéniens, révélée à chaque combat, mais toujours au-delà de ses diverses manifestations historiques»¹⁴¹. Pertanto, in questo genere di orazioni pare che non ci sia una distinzione vera e propria tra passato mitico e passato storico, che vengono accostati con naturalezza; il vantaggio degli *exempla* mitici, tuttavia, sta nel fatto che essi riguardano un passato remoto, tramandato dai poeti, non verificabile, e proprio per questo più malleabile.¹⁴²

D'altra parte, richiamarsi al passato ha anche un intento consolatorio. Così Demostene¹⁴³:

ἔστι μὲν οὖν ἴσως χαλεπὸν τὰς παρούσας συμφορὰς λόγῳ κουφίσαι· δεῖ δ' ὁμῶς πειρᾶσθαι καὶ πρὸς τὰ παρηγοροῦντα τρέπειν τὴν ψυχὴν, ὡς τοὺς τοιοῦτους ἄνδρας γεγεννηκότας καὶ πεφυκότας αὐτοὺς ἐκ τοιοῦτων ἐτέρων καλὸν ἔστιν τὰ δεῖν' εὐσχημονέστερον τῶν ἄλλων φέροντας ὀρᾶσθαι καὶ πάσῃ τύχῃ χρωμένους ὁμοίους εἶναι.

È certamente difficile mitigare con i discorsi le presenti sofferenze: bisogna tuttavia sopportare e volgere il nostro animo a pensieri confortanti, considerando che è bello che i genitori di tali uomini, nati loro stessi da altri di tal genere, siano visti sopportare le proprie afflizioni più decorosamente di tutti gli altri ed è bello, essere come loro, qualsiasi sorte debbano affrontare.

¹⁴⁰ Grethlein 2010: 129.

¹⁴¹ Loraux (1981: 178).

¹⁴² Loraux. *ivi*, 165: «Lorsque le récit aborde un épisode peu glorieux, celui-ci est-il immédiatement transformé pour être assimilable».

¹⁴³ Dem. 60.35. L'attribuzione dell'Orazione Funebre a Demostene è molto discussa. L'autenticità di questo discorso fu messa in discussione già da Dionigi di Alicarnasso, che contestò a Demostene la paternità di un gruppo di discorsi, tra cui appunto l'epitafio, giudicato «φορτικὸς καὶ κενὸς καὶ παιδαριώδης» (D.H. *Dem.* 44). Blass (1893: 356-358) è d'accordo con Dionigi nel giudicare questo discorso spurio. Dewitt (1949: 4) invita il lettore a sospendere il giudizio, sostenendo che lo stile epidittico è alieno alla natura combattiva di Demostene, che avrebbe dovuto pronunciare l'orazione funebre dopo la battaglia di Cheronea, che aveva vissuto in modo sofferto, dal momento che ne era uscito sconfitto, anche in considerazione della lunga e appassionata campagna antimacedone da sempre portata avanti dall'oratore (cfr. Dem. 18.285). Più recentemente Worthington (2003) ha sostenuto la necessità di non condannare l'attribuzione di questa orazione a Demostene, solo sulla base del fatto che essa è diversa dal suo stile usuale: «or the moment, the matter of the funeral oration's authenticity cannot be properly determined. However, we should not immediately reject what we have today just because it is so different from Demosthenes' other types of speeches. Its very nature meant that it should be different».

Il ricordo delle imprese degli antenati deve consolare i genitori della perdita dei figli, morti per onorare e non deludere nobili precedenti.¹⁴⁴ Per mezzo degli *exempla* mitici, inoltre, l'oratore evidenzia l'eugeneia dei giovani defunti: gli Ateniesi respinsero le Amazzoni ed Eumolpo, offrirono aiuto agli Eraclidi, dettero ascolto alle suppliche delle donne argive che si videro proibire la sepoltura dei figli morti a Tebe (§8). È interessante osservare che al paragrafo successivo (§9) Demostene impiega espressamente la parola μῦθος:

τῶν μὲν οὖν εἰς μύθους ἀνενηνεγμένων ἔργων πολλὰ παραλιπὼν τούτων ἐπεμνήσθην, ὧν οὕτως ἕκαστον εὐσχήμονας καὶ πολλοὺς ἔχει λόγους ὥστε καὶ τοὺς ἐν μέτροις καὶ τοὺς τῶν ἀδομένων ποιητὰς καὶ πολλοὺς τῶν συγγραφέων ὑποθέσεις τὰ κείνων ἔργα τῆς αὐτῶν μουσικῆς πεποιῆσθαι ἃ δὲ τῆ μὲν ἀξία τῶν ἔργων οὐδὲν ἐστὶ τούτων ἐλάττω, τῷ δ' ὑπογυώτερον εἶναι τοῖς χρόνοις οὐπω μεμυθολόγηται, οὐδ' εἰς τὴν ἠρωϊκὴν ἐπανῆκται τάξιν, ταῦτ' ἤδη λέξω.

Tralasciando dunque molte delle imprese giunte allo statuto di miti, ho ricordato queste, e ciascuna di esse presenta temi così numerosi e affascinanti, che gli autori di poesia, recitata e cantata e anche molti degli storici hanno reso le imprese di quegli uomini soggetto della propria arte: ma ora parlerò di queste, che per reputazione non sono per niente inferiori alle prime, ma, troppo vicine cronologicamente, non sono ancora state raccontate dai poeti, né sono state elevate al rango eroico.

Questo passo è significativo sotto vari punti di vista: innanzitutto Demostene conferma che il mito costituisce in effetti la storia più antica; inoltre, da queste parole sembra però che un elemento determinante perché le imprese arcaiche assurgano allo stato di mito (εἰς μύθους ἀνενηνεγμένων ἔργων) sia anche l'elaborazione artistica di quelle vicende nei componimenti degli autori di prosa e poesia. Come se le imprese del passato, di cui, si badi bene, non è in discussione la veridicità, diventassero automaticamente μῦθοι nel momento in cui fossero rese oggetto di un'opera letteraria.

Ancor più di Licurgo, quindi, Demostene pone in evidenza il ruolo dei poeti nella trasmissione del mito. Nella *Contro Leocrate* (§102), infatti, viene messo bene in rilievo come i poeti siano fondamentali nell'educazione morale, per l'impiego e la diffusione di racconti mitici nelle loro opere; Demostene invece dà spicco al loro

¹⁴⁴ Così anche in Lys.2.75

contributo mitopoietico, essenziale per promuovere al rango di eroi anche le figure più degne del recente passato, una volta che venga dato ai poeti il tempo di celebrarne le imprese. Gli avvenimenti troppo recenti nel tempo (ὕπογυώτερα τοῖς χρόνοις), per quanto affatto inferiori a quelli più antichi, non sono dunque oggetto di narrazione come i miti (μεμυθολόγηται) e solo per questo non hanno ancora raggiunto lo *status* di imprese eroiche (οὐδ' εἰς τὴν ἡρωϊκὴν ἐπανῆκται τάξιν). Demostene pare pertanto suggerire che un fatto per divenire mitico debba sì essere antico, ma debba soprattutto ricevere la sua investitura da una narrazione artistica, pubblicata in forma orale o in forma scritta. In altre parole, la modalità stessa di trasmissione permette ad un'impresa del passato di assumere un valore edificante.¹⁴⁵

Così, ancora una volta, le azioni coraggiose degli Ateniesi nelle guerre persiane formano un *continuum* con i loro precedenti 'mitici', con la precisazione che esse non hanno ancora raggiunto lo stesso statuto, ma valgono allo stesso modo come paradigmi di virtù; anzi, una comparazione fra l'impresa troiana e quella che ha respinto l'invasione dei Persiani mostrerebbe la superiorità della guerra più recente¹⁴⁶ (§10-11):

δεῖ δὲ μηδὲ νῦν τοῦ δικαίου καὶ καλῶς ἔχοντος ἐπαίνου τοὺς ἄνδρας ἐκείνους στερηθῆναι· τοσοῦτω γὰρ ἀμείνους τῶν ἐπὶ Τροίαν στρατευσαμένων νομίζουσιν· ἂν εἰκότως, ὅσον οἱ μὲν ἐξ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος ὄντες ἀριστεῖς δέκ' ἔτη τῆς Ἀσίας ἐν χωρίον πολιορκοῦντες μόλις εἶλον, οὗτοι δὲ τὸν ἐκ πάσης τῆς ἡπείρου στόλον ἐλθόντα μόνοι, τᾶλλα πάντα κατεστραμμένον, οὐ μόνον ἡμύναντο, ἀλλὰ καὶ τιμωρίαν ὑπὲρ ὧν τοὺς ἄλλους ἠδίκουν ἐπέθηκαν.

Dunque quegli uomini non devono essere privati della giusta e bella lode; infatti a ragione dovrebbero essere ritenuti tanto migliori di coloro che combatterono contro Troia, in quanto questi ultimi, i più virtuosi di tutta la Grecia, riuscirono a conquistare a stento l'Asia dopo averla assediata per dieci anni, mentre loro non solo respinsero senza alleati una flotta proveniente da un intero continente che aveva già sottomesso tutte le altre terre, ma le inflissero anche la giusta punizione per i torti commessi nei confronti degli altri.

¹⁴⁵ Cfr. Gotteland (2001 : 70) : «(...) rien ne sépare le mythe d'un autre exploit, si ce n'est le temps écoulé et la modification apportée dans la présentation des faits grâce au travail poétique ».

¹⁴⁶ Questa affermazione si rintraccia anche in Isocr. 4.83 e Hyp. 35. Per il trattamento del ciclo troiano in questo e in altri passi vd. *infra* p. 117

Come Demostene, anche Lisia¹⁴⁷ sembra connettere le antiche imprese degli antenati ad una rielaborazione letteraria (§2-3):

(...) τοσαύτην γὰρ ἀφθονίαν παρεσκεύασεν ἢ τούτων ἀρετὴ καὶ τοῖς ποιεῖν δυναμένοις καὶ τοῖς εἰπεῖν βουλευθεῖσιν, ὥστε καλὰ μὲν πολλὰ τοῖς προτέροις περὶ αὐτῶν εἰρησθαι, πολλὰ δὲ καὶ ἐκείνοις παραλελειφθαι, ἱκανὰ δὲ καὶ τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἐξεῖναι εἰπεῖν. (...) πρῶτον μὲν οὖν τοὺς παλαιοὺς κινδύνους τῶν προγόνων δῖειμι, μνήμην παρὰ τῆς φήμης λαβῶν· ἄξιον γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις κἀκείνων μεμνησθαι, ὑμνοῦντας μὲν ἐν ταῖς ᾠδαῖς, λέγοντας δ' ἐν ταῖς τῶν ἀγαθῶν μνήμαις¹⁴⁸, τιμῶντας δ' ἐν τοῖς καιροῖς τοῖς τοιούτοις, παιδεύοντας δ' ἐν τοῖς τῶν τεθνεώτων ἔργοις τοὺς ζῶντας.

Infatti il loro valore ha offerto una tale abbondanza di argomenti sia a chi è in grado di fare poesia che a chi ha deciso di tenere un discorso, che, anche se molte belle parole sono state spese a proposito di questi uomini dai miei predecessori, molte tuttavia sono state tralasciate anche da loro, e ne restano ancora a sufficienza per chi verrà in seguito. (...) Dunque innanzitutto ripercorro gli antichi pericoli affrontati dai nostri antenati, traendo il ricordo dalla loro fama: infatti anch'essi sono eventi che tutti gli uomini dovrebbero ricordare, glorificandoli nei loro canti, narrandoli nelle commemorazioni degli uomini coraggiosi, onorandoli in tali occasioni ed educando i vivi attraverso le azioni dei defunti.

Questi paragrafi permettono di condurre riflessioni di vario tipo. Innanzitutto Lisia asserisce che molte imprese degli antenati sono state oggetto di rielaborazione, attraverso la poesia e i discorsi, com'è giusto che sia; i παλαιοὶ κίνδυνοι τῶν προγόνων, infatti, meritano di essere celebrati nei canti e narrati in occasione della commemorazione di uomini coraggiosi. Molti avvenimenti tuttavia sono stati

¹⁴⁷ L'autenticità dell'*Orazione Funebre* è stata oggetto di discussione. L'orazione dovrebbe essere stata pronunciata per onorare i morti nella guerra corinzia alla fine del 390 (cfr. §67). Tuttavia, nota Carey (2007: 242), Lisia, essendo un meteco, non avrebbe mai potuto pronunciare il discorso in prima persona, e per questo si potrebbe trattare di un esercizio retorico. Secondo Kartes (2000), l'orazione è invece autenticamente lisiana.

¹⁴⁸ Così stampano Carey (2007) e anche Todd (2007). La lezione μνήμαις del ramo φ (AeFGgOb) e V è generalmente preferita a γνώμαις, che si legge in X. Cfr. Todd (2007: 214): «Either way, the phrase could mean either those memories or opinions held by (or eulogies delivered by) good men, or more likely those held about (or delivered to commemorate) good men». Come nota anche Todd, tuttavia, γνώμαις potrebbe forse evitare la ripetizione μεμνησθαι/ μνήμαις. Thalheim ha infine proposto ἐγκωμίοις, che tuttavia, secondo Todd (*ibid.*), è paleograficamente difficile.

tralasciati, e Lisia si assume pertanto il compito di ripercorrerli. Sebbene l'oratore non faccia esplicito riferimento ai μῦθοι a proposito di questi antichi ἔργα, egli ritiene tuttavia di poterne *trarre il ricordo dalla loro fama* (μνήμην παρὰ τῆς φήμης λαβών), richiamandosi alla trasmissione orale di un passato remoto, che non può essere verificato ma deve essere conservato nel ricordo, proprio perché mantiene un valore paideutico e paradigmatico. La memoria del passato arcaico, condivisa da tutti gli uomini, viene allora inserita a buon diritto in una tipologia di orazione, quella funebre appunto, che si fonda su un'ideologia comune e contribuisce ad alimentarla.

Negli ἐπιτάφιοι λόγοι l'approccio agli avvenimenti più antichi è molto spesso nostalgico e il passato diviene nel complesso un grande paradigma positivo cui ispirarsi *in toto*. Le azioni degli antenati, infatti, lasciano un'immagine *tout court* positiva ed esemplare della città di Atene e del tempo in cui vivevano. Ad esempio Lisia (§22) ricorda che fu proprio a causa della reputazione (δόξα) che Atene si era guadagnata con le imprese passate (ἐκ τῶν προτέρων ἔργων) che Dario ritenne di doverla affrontare prima di tutte le altre città: altrimenti Atene sarebbe andata in aiuto di qualsiasi alleata egli avesse assalito (προθύμως γὰρ τοῖς ἀδικουμένοις ἤξουσι βοηθήσοντες). Il riferimento qui è alle imprese che Lisia ha narrato poco prima, quelle avvenute in tempi antichi (τοὺς παλαιούς κινδύνους τῶν προγόνων δίειμι §3), ricordando l'aiuto prestato ad Adrasto nel recupero dei corpi degli Argivi (§§7-10) e la solidarietà mostrata agli Eraclidi perseguitati da Euristeo (§11-15). Questi ultimi due esempi dimostrano appunto come Atene sia sempre pronta a soccorrere vittime di ingiustizia, perseguitati i cui diritti sono violati, o supplici che chiedono il suo aiuto.¹⁴⁹

Seguono i fatti delle guerre persiane (§20), che non hanno smentito l'esempio delle imprese precedenti; anzi, i soldati che combatterono contro i Persiani,

¹⁴⁹ Su questo tema Gotteland (2001: 168-213), che osserva (*ivi.* 167): «Ces deux récits obéissent à un même schéma, et offrent la même image valorisante d'Athènes; des individus faibles, victimes d'une injustice, sollicitent l'aide de la cité ; celle-ci, volant à leur secours, se fait la championne de la justice et triomphe de leurs ennemis». Si veda anche Grethlein (2010: 111): «The same desire for justice and freedom that prompted the Athenians to fight off the Amazons and to intervene on behalf of the Heraclidae and Argives motivates the resistance against the Persians and the opposition to the Greek aggressors». Come si può osservare, Lisia e Demostene nelle loro orazioni funebri ricorrono ad argomenti simili, evidentemente convenzionali. La spedizione delle Amazzoni in Attica, quella dei Traci guidata da Eumolpo, il soccorso offerto agli Eraclidi contro Euristeo e quello prestato ad Adrasto contro i Tebani sono *topoi* finalizzati a rappresentare diverse virtù che gli Ateniesi avevano fin dai tempi più remoti. I primi due episodi formano un binomio che testimonia la prontezza di Atene nel difendere il proprio territorio; la seconda coppia è additata invece come *exemplum* della disponibilità di Atene nei confronti dei suoi supplici. In Lisia tuttavia non ricorre la guerra contro i Traci. Gli stessi episodi ritornano anche in Isocr.7.4 (non il mito di Adrasto) e Plat. *Menex.* 239b. Per un'analisi dettagliata degli episodi e della loro interpretazione si veda Gotteland (2001: 126 ss.).

discendenti (οἱ ἐξ ἐκείνων γεγονότες) di antenati illustri, hanno addirittura sorpassato questi ultimi: αἰμίμηστα δὲ καὶ μεγάλα καὶ πανταχοῦ οἱ ἐξ ἐκείνων γεγονότες τρόπαια διὰ τὴν αὐτῶν ἀρετὴν κατέλιπον. I πρόγονοι dei combattenti di Maratona e Salamina vengono detti οἱ πρόγονοι τῶν ἐνθάδε κειμένων, in un'espressione che «embraces not only the men who fought against the Persians, but also the subsequent generations up to the ones who have just been buried». Sembra allora delinearci una certa gradazione nel passato, per cui a quello remoto subentra quello più recente¹⁵⁰, che a sua volta viene connesso al presente. Passato remoto (mitico), passato più recente e presente sono pertanto tutti congiunti in un'unica sequenza di virtù, tant'è che (§26):

ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν, πάλαι¹⁵¹ τῶν ἔργων γεγενημένων, ὥσπερ καινῶν ὄντων ἔτι καὶ νῦν τὴν ἀρετὴν αὐτῶν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ζηλοῦσθαι.

Non c'è da meravigliarsi se, anche se questi fatti sono avvenuti anticamente, ancora oggi la virtù di questi uomini è invidiata da tutti, come se le loro imprese fossero recenti.

Perché il valore e la virtù degli Ateniesi affiorino in una catena ininterrotta da una generazione all'altra, tuttavia, devono essere necessariamente omessi alcuni eventi. Per fare solo un esempio, Lisia tace completamente la guerra del Peloponneso, che ci aspetteremmo tra i paragrafi 57-58¹⁵². Quando poi giunge a dover parlare della sconfitta finale ad Egospotami, la trasforma in una nuova prova del valore degli Ateniesi, che mostrarono la loro virtù anche nelle sventure: ἐπέδειξαν δὲ καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις τὴν ἑαυτῶν ἀρετὴν (§58). È interessante allora notare che trattando della storia più antica Lisia assume un criterio 'cronologico' ma, nel momento in cui si trova nell'imbarazzante posizione di dover parlare delle recenti sconfitte, sfrutta invece uno schema basato su motivi topici, così da poter omettere gli eventi che non concorrono all'immagine tutta positiva della città di Atene.¹⁵³ L'orazione funebre è

¹⁵⁰ Mi pare che questa distinzione, eventi remoti/eventi recenti, tenuto conto di ciò che si è detto sulla considerazione di storia e mito, sia in definitiva più efficace rispetto a quella 'eventi mitici' ed 'eventi storici' (come in Grethlein 2010: 111).

¹⁵¹ πάλαι è correzione di Reiske; nei manoscritti troviamo παλαιῶν.

¹⁵² Loraux (1981: 162 n.4): «Entre les derniers mots du §57 e les premiers du §58, il devrait y avoir le récit de la guerre».

¹⁵³ Grethlein (2010: 112) osserva che fino alla (omessa) narrazione della guerra peloponnesiaca l'orazione segue un criterio cronologico; in seguito, gli eventi sono presentati secondo un criterio tematico, che ruota intorno alla capacità di Atene di affrontare disastri militari (la guerra del Peloponneso) e conflitti interni (i Trenta).

dunque, nel genere oratorio, la cornice più naturale per i paradigmi mitici, veicolo di una ‘rassicurante’, intrinseca positività.

2.4 Conclusioni: *praeteritio*, epitafi e l’influenza tucididea

Per come lo si è analizzato fin qui, il richiamo al passato risulta per gli oratori un mezzo retorico ben consolidato. La profusione di *exempla* nelle orazioni di IV secolo segnala quanto fosse importante confrontare il presente con il passato. L’uso di paradigmi è vario e dinamico, proprio perché fluide sono la concezione e la distinzione tra ciò che è mito e ciò che è storia.¹⁵⁴

In effetti, il fatto che gli oratori dichiarino di scartare i paralleli della storia più antica (e poi regolarmente li impieghino) segnala che questa prudenza nei confronti degli esempi mitici da parte dell’oratoria giudiziaria e deliberativa non sia da imputare ad una rigida divisione tra mito e storia, ma ad una graduale distinzione tra eventi recenti ed eventi remoti: il passato arcaico è naturalmente meno verificabile di quello più recente, e pertanto più ‘malleabile’.¹⁵⁵ Nelle orazioni funebri questa ‘plasticità’ del passato remoto viene sfruttata dall’oratore per mettere in luce la gloria degli antenati e l’*εὐγένεια* dei giovani defunti; richiamarsi ad una serie di imprese topiche, ben note e soprattutto completamente positive permette soprattutto di dare in qualche modo minor peso alle sconfitte, che possono essere del tutto omesse o presentate per gli aspetti che non smentiscono il valore dei vinti. La stessa possibilità di interpretare gli eventi negativi di maggior attualità (come ad esempio la battaglia di Egospotami), mettendoli in buona luce, può peraltro segnalare come anche la storia più recente, proprio come quella più antica, fosse oggetto di manipolazione e talora rivisitazione.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Gotteland (2001: 351): gli oratori «refusant d’établir une véritable frontière entre mythe et histoire, proposant une organisation du temps mythique calquée sur celle de l’époque historique, attentifs aux mêmes critères de pertinence, de valeur intrinsèque et de justes proportions, ils offrent à l’exemple mythique des fonctions similaires à celles que peut remplir un exemple historique».

¹⁵⁵ Gotteland (2001: 10): «Toutefois, mieux encore que l’exemple historique, il peut se prêter à ce jeu de déformation et de réécriture, car sa plus grande ancienneté, empêchant qu’il soit garanti par une témoignage fiable, explique qu’il soit plus malleable». Grethlein (2014 : 366) : «the larger-than-life frame and the malleability of myth rendered its stories highly suited to entertain audiences and negotiate issues of identity and moral conduct in (...) public ceremonies».

¹⁵⁶ Più in generale conclude opportunamente Marincola (2014): «Although certain examples might be used again and again to make a particular point, the interpretation of each exemplum was not carved in stone: as a tool of argumentation and proof, the exemplum was subject to examination and challenge, and could be accepted, emended, or discarded».

D'altra parte, il fatto che il mito nasca come tradizione orale (Lisia parla di φήμη) può anche minarne la credibilità e il rilievo come testimonianza nei discorsi giudiziari o nelle assemblee, contesti in cui la discussione era inevitabile¹⁵⁷. Ecco allora che, mediante una sorta di preterizione, gli oratori dichiarano di non volere o non potere impiegare i riferimenti al passato mitico, per poi richiamarsi puntualmente agli antenati, o accostare loro figure o eventi più recenti, senza tuttavia chiamare in causa questioni di maggiore o minore affidabilità. Gli esempi più attuali hanno comunque il vantaggio di essere ben presenti nella memoria di una giuria o di un'assemblea degli Ateniesi; essi, inoltre, possono essere assunti come paradigmi negativi, mentre i richiami al passato mitico sembrano tendenzialmente, benché non in modo assoluto¹⁵⁸, positivi.

Vale la pena ricordare, infine, che gli storici del V secolo avevano espresso dubbi sull'attendibilità della tradizione orale. La lezione tucididea (Thuc. 1.21-22) potrebbe dunque aver innescato negli oratori riflessioni sull'opportunità o meno di sfruttare il mito al pari dei riferimenti alla storia più recente.¹⁵⁹ In particolare, sembra significativo che nell'*Epitafio di Pericle* il Pericle tucidideo liquidi la storia mitica come troppo nota (2.36.4 μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν οὐ βουλόμενος ἐάσω).¹⁶⁰ In linea con questa riduzione dei *topica* tradizionali è anche il breve accenno alla tematica dell'autoctonia ateniese (2.36.1), «ma in una dimensione non mitologico-

¹⁵⁷ Grethlein (2014: 366): «oral traditions were likely to attract criticism for being unreliable. References to the recent past, it seems, were deemed to be more trustworthy».

¹⁵⁸ Si veda ancora il trattamento della guerra di Troia, in cui la condotta dei Greci di allora fu inferiore a quella degli Ateniesi contro i Persiani nelle guerre del 490-480 a.C. (Dem. 60.10-11).

¹⁵⁹ Cfr. Perlman (1964:158)

¹⁶⁰ Secondo Canfora (2004: 176), nel *Panegirico* Isocrate sembra respingere proprio questa scelta di «Pericle-Tucidide» (l'autore dell'orazione è così chiamato da Canfora), quando afferma che «le lotte che gli antenati sostennero non furono né piccole, né poche, né di scarso rilievo, ma molte, terribili, grandi... (οὐ γὰρ μικροὺς οὐδ' ὀλίγους οὐδ' ἀφανεῖς ἀγῶνας ὑπέμειναν, ἀλλὰ πολλοὺς καὶ δεινοὺς καὶ μεγάλους §51); e ancora, sebbene la guerra più famosa tra barbari e Greci fu quella persiana, nondimeno, «per coloro che discutono sulle tradizioni le imprese antiche non costituiscono una testimonianza inferiore» (οὐ μὴν ἐλάττω τεκμήρια τὰ παλαιὰ τῶν ἔργων ἐστὶ τοῖς περὶ τῶν πατρίων ἀμφισβητοῦσιν §68). Sulla vicinanza e la possibile influenza reciproca tra Pericle e Tucidide si veda Porciani (2001: 65-85). Per Porciani e Fantasia, tuttavia, più che una proiezione delle idee di Tucidide sulle parole di Pericle (e lungi dall'essere un discorso inventato), l'orazione qui riportata testimonierebbe (Fantasia 2003: 360) «una visione storica comune e un comune patrimonio di idee nati essenzialmente dalla riflessione sullo sviluppo della potenza ateniese a partire dalle guerre persiane». In più, è opportuno forse considerare qui il contesto storico dell'orazione (Fantasia *ivi* 361): «...Pericle utilizza uno strumento d'occasione, a cui veniva richiesto solo di mostrare come il valore dei caduti si inseriva in una lunga storia di azioni gloriose che fondavano il prestigio di Atene nel mondo greco, per persuadere i suoi concittadini dell'oggettiva convenienza di tutti alla conservazione del ruolo nel quale l'infaticabile attivismo delle ultime due generazioni la aveva collocata». Un esempio di questo sarebbe l'impiego del mito dell'*autarchia* per sottolineare la possibilità dell'autosufficienza ateniese.

encomiastica, bensì storico-economica»¹⁶¹. Pericle inoltre sembra ribaltare un secondo luogo comune delle orazioni funebri, e cioè la superiorità dei tempi antichi rispetto ai tempi attuali¹⁶²: con una *climax* crescente si elogiano invece, dopo e più degli antenati, i padri (2.36.2: καὶ ἐκεῖνοί τε ἄξιοι ἐπαίνου καὶ ἔτι μᾶλλον οἱ πατέρες ἡμῶν) e ancor più gli uomini di ora (2.36.3: τὰ δὲ πλείω αὐτῆς αὐτοὶ ἡμεῖς οἶδε οἱ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα ἐν τῇ καθεστηκυῖα ἡλικία ἐπηξήσαμεν). Questa restrizione del passato mitico è in effetti connessa alla più generale teorizzazione di Tucidide (che vale anche come motivazione della sommarietà dell'*Archeologia*), secondo cui, come osserva Canfora, di quell'epoca arcaica «non poteva comunque darsi un racconto, ma solo una nozione indiziaria».¹⁶³

D'altra parte, il fatto che mito e storia vengano entrambi indicati come παλαιά, segnala, come si è ampiamente rilevato, una continuità se non altro cronologica, in cui il mito può essere messo in discussione non tanto per i contenuti, quanto per la sua intrinseca non verificabilità. Seppur con le dovute incertezze, il mito sussiste quindi come riserva di παραδείγματα da accostare agli *exempla* più recenti, perché viene concepito come parte della storia e dell'educazione ateniese e, da parte degli oratori, come mezzo con cui persuadere, esortare, consolare l'uditorio a seconda delle circostanze.¹⁶⁴

Si potrebbe forse concludere che il παράδειγμα nell'oratoria può essere a buon diritto considerato funzionale tanto quanto in poesia, tenendo conto però non della

¹⁶¹ Cfr. Longo-Susanetti (2000: 57). Cfr. Marincola (2014: 55): «The characters in Thucydides' work do not use historical exempla very often, preferring instead to argue from universally held principles».

¹⁶² In realtà anche Iperide nella sua *Orazione Funebre* (datata però al 322 a.C., e quindi al secolo successivo rispetto all'epitafio di Pericle e a quasi settant'anni dopo l'orazione funebre attribuita a Lisia) pone la vittoria di Leostene al di sopra del grande passato ateniese (Hyp. 6.3: ἄξιον δὲ ἐστὶν ἐπαινεῖν τὴν μὲν πόλιν ἡμῶν τῆς προαιρέσεως ἕνεκεν, τὸ προελέσθαι ὅμοια καὶ ἔτι σεμνότερα καὶ καλλίω τῶν πρότερον αὐτῇ πεπραγμένων, τοὺς δὲ τετελευτηκότας τῆς ἀνδρείας τῆς ἐν τῷ πολέμῳ, τὸ μὴ κατασχῶναι τὰς τῶν προγόνων ἀρετάς, τὸν δὲ στρατηγὸν Λεωσθένη διὰ ἀμφοτέρα) e sceglie di tralasciare la narrazione delle imprese più antiche. Per Kennedy (1963: 165) «the reason is that Hyperides, like Pericles, was deeply and emotionally involved in his subject. He was using an occasion to say something close to his heart, a tribute to the general and his soldiers, and he was not simply reacting to a rhetorical challenge or fulfilling a formal task». Cfr. *infra* p. 120

¹⁶³ Canfora (2004: 174). Sempre secondo Canfora (*ibid.*): «in Tucidide vi è l'intuizione che il mito è a suo modo storia ma in quanto indizio di realtà non altrimenti conoscibili».

¹⁶⁴ Sono interessanti le osservazioni che fa Marincola (2014) a proposito del pubblico presente alle orazioni funebri. Secondo Marincola, infatti, è necessario evidenziare che il pubblico non era un uditore completamente passivo, ma conosceva i procedimenti impiegati dagli oratori nell'espone i loro discorsi; anzi, chi attendeva alle pubbliche orazioni «may have wished to hear the orator discharge his task with skill and appropriateness, while being simultaneously (mildly) innovative and investing the occasion with deep emotion».

singola categoria di 'mito', ma del riferimento, da parte degli oratori, al passato complessivo (remoto e recente). Del resto, come i personaggi omerici confrontano il presente con il proprio passato, — che è 'mitico', perché nelle narrazioni poetiche il mito è in qualche modo 'in atto' — anche gli oratori fanno lo stesso. In altri termini, il procedimento di fondo di appellarsi al passato non cambia: è diversa bensì la percezione di questo passato, laddove nell'oratoria subentra una progressione tra antico, recente e contemporaneo. Naturalmente, infine, la cornice della narrazione poetica è assente per un oratore, che può tuttavia sfruttare la voce di un poeta per dare ancora più rilevanza ad un paradigma.

CAPITOLO 3

Isocrate: l'opportunità di richiamarsi al passato mitico

Le occorrenze dei richiami alla preistoria mitica sono presenti in Isocrate in numero notevolmente superiore rispetto a tutti gli altri oratori. Personaggi risalenti ad un passato lontano e indefinito, comunque precedente alle guerre persiane¹⁶⁵, possono essere menzionati per legittimare il potere di un sovrano in virtù della sua nobile discendenza¹⁶⁶; gli stessi miti possono anche più esplicitamente supportare una tesi dell'oratore, specie sul tema della superiorità di Atene¹⁶⁷; paradigmi mitici possono infine essere proposti da Isocrate ai destinatari delle sue orazioni con una funzione più esplicitamente politica.¹⁶⁸ Isocrate, inoltre, non solo adopera esempi tratti dal passato remoto più degli altri oratori, ma è anche colui che si sofferma maggiormente a riflettere sull'opportunità di fare ricorso a questa tipologia di riferimenti. L'analisi delle valutazioni del passato da parte di Isocrate permetterà allora di verificare le considerazioni fatte finora e di ribadire ulteriormente che, quando gli oratori inseriscono paradigmi mitici, lo fanno con la consapevolezza di assumere materiale che presenta una certa specificità. Nell'adottare *exempla* tratti da questa particolare preistoria, infatti, vengono prese in considerazione tanto la possibilità che tradizioni così antiche siano messe in discussione, quanto la popolarità di cui certi miti, oggetto di elaborazione creativa da parte della poesia e della tragedia, godono nei confronti dell'uditorio. Anche in questo caso, il lavoro darà conto degli esempi ritenuti più significativi.¹⁶⁹

¹⁶⁵ È possibile notare che Isocrate è praticamente l'unico a fare riferimento anche all'epoca arcaica, cioè ai secoli compresi tra la preistoria mitica e le guerre persiane. Cfr. Nouhaud (1982: 20): «alors que les autres orateurs passent directement du mythe aux guerres médiques, Isocrate est, cette fois, pratiquement le seul qui s'intéresse quelque peu à l'intervalle qui les sépare, à la Grèce archaïque». Si veda ad esempio Isocr. 7.16, 15.313, dove si trovano riferimenti a Solone.

¹⁶⁶ Così, ad esempio, in Isocr. 3.28: Nicocle si richiama a Teucro; Isocr. 6.8: Archidamo si dice discendente di Eracle.

¹⁶⁷ Nel *Panegirico* Isocrate ricorda il mito di Demetra (§28) per legittimare la potenza ateniese e, più oltre, cita l'episodio degli Eraclidi supplici degli Ateniesi e dello scontro con Euristeo (§§54-65) per dimostrare che Atene ha sempre aiutato i suoi supplici e mosso guerra solo perché spinta a farlo dagli avversari.

¹⁶⁸ Nel *Panatenaico* l'oratore evoca la figura di Agamennone come condottiero ideale cui rifarsi nella lotta dei Greci contro i barbari (§§72-87); nel *Filippo* suggerisce al re di Macedonia di ispirarsi al suo avo Eracle, il quale guidò la prima spedizione contro l'Asia (§§109-114 e *passim*).

¹⁶⁹ Per completare il quadro, è possibile fare riferimento ai lavori che si sono occupati in particolare della riflessione di Isocrate sul mito e sul valore paradigmatico del passato: Perlman (1961); Hamilton (1979); Nouhaud (1982); Papillon (1996); Calame (1998); Masaracchia (2003); Fox e Livingstone (2007: 552-553); Nicolai (2012); Brunello (2013); Marincola (2014); Bianco (2015).

Non è facile inserire la produzione di Isocrate nelle categorie oratorie tradizionalmente codificate, prima di tutto per la modalità stessa di diffusione delle sue orazioni, che avveniva, com'è noto, di fronte ad un pubblico specifico. Il destinatario immediato delle opere di Isocrate, infatti, non pare l'Assemblea, né una giuria, bensì l'uditorio dei suoi allievi.¹⁷⁰ Questa peculiarità, che fa dei discorsi isocratei orazioni fittizie, seppur probabilmente pubblicate in forma scritta¹⁷¹, può essere forse addotta a buon diritto come una delle ragioni che inducono l'oratore a citare generosamente gli *exempla* mitici, trascendendo in qualche modo i limiti suggeriti da una specifica occasione oratoria.¹⁷² In effetti, proprio per l'assenza di una finalità immediata in termini di influenza decisionale nel contesto dell'Assemblea o del Tribunale, lo stile di Isocrate può permettersi di essere più digressivo e le orazioni possono concentrarsi su un passato che spazia verso il periodo 'mitico', o più remoto.¹⁷³ Una motivazione a questa collegata sarebbe poi l'intento educativo sotteso alle orazioni di Isocrate, le quali diventano modello per i suoi studenti, tanto a livello

¹⁷⁰ Gastaldi (1981: 22) osserva che «la classificazione dei tipi di λόγος che [Isocrate] a più riprese intraprende tende costantemente a riservare alla sua produzione uno spazio separato, individuando un genere nuovo e incommensurabile agli altri sia per il contenuto sia, e ancora maggiormente, per lo stile e per l'eleganza». Così Ghirga e Romussi (1993: 54): «L'orazione non si attiene più ai generi oratori connessi alla vita sociale, sanciti e richiesti da specifici tempi e luoghi della πόλις, ma diventa prodotto di un'istituzione, strumento pedagogico fondamentale della παιδεία impostata sul λόγος e fornita dalla scuola di Isocrate». Isocrate stesso, infine, indica che i suoi discorsi sono destinati alla lettura di fronte ad un gruppo ristretto di allievi (vd. Isocr. 5.25-26; 12.233; 15.1,12). Sulla destinazione dei discorsi di Isocrate si veda anche Nicolai (2004: 24-29) e in particolare (*ivi*, 24): «lo stile di Isocrate, che procede per lunghi periodi, mal si presta alla recitazione di fronte a un vasto pubblico. Si deve perciò pensare a varie forme di lettura: da quella privata, individuale, a quella organizzata per un pubblico scelto».

¹⁷¹ Lo conferma del resto Isocrate stesso in 5.11; 12.4.; 15.193. Cfr. Ghirga e Romussi (1993: 334 n.8).

¹⁷² Nicolai (2004: 33): «Le caratteristiche principali di questo genere sono la destinazione didascalica e politica insieme, la struttura mimetica (ora rivolta all'oratoria deliberativa, ora a quella epidittica ora a quella giudiziaria), l'estrema cura formale (...) proprio la mancanza del vincolo con l'occasione determina una grande libertà di scelte, che si traduce in una apertura senza precedenti nei confronti di tutta la letteratura in poesia e in prosa». Così anche Usher (1999: 298): «The Isocratean *politikos logos* is thus an ambitious hybrid genre, being neither practically deliberative, nor ceremonial and epideictic, but designed to be cerebrally and morally stimulating through the style with which themes are elaborated».

¹⁷³ Secondo Clarke (2008 : 261) l'assenza dell'esigenza immediata di influenzare specifiche decisioni politiche e militari «is also responsible for the relative lack of focus on recent events». Quest'opinione è in sostanza opposta a quella di Grethlein (2014), il quale ritiene che anche Isocrate prediliga il passato recente rispetto a quello più antico, in termini di potenzialità paradigmatiche. Come ben evidenzia Nicolai, comunque, non è neppure opportuno attribuire ai discorsi di Isocrate un intento puramente intellettuale, scisso da una funzione politica; perché infatti (*op. cit.* 25) «rinunciare a incidere sul contingente non significa infatti rinunciare alla politica e in particolare a esercitare un'influenza politica proponendo paradigmi di validità generale e contribuendo alla creazione del consenso su alcuni temi di fondo». Si noti anche che, in accordo con quanto si è detto sulle difficoltà di inserire il mito nella produzione giudiziaria, nell'*Antidosi*, discorso giudiziario fittizio, il mito è in effetti assente: «in questa lunga, querimoniosa, orazione nessuno spazio è concesso alla tradizione 'mitica'» (Masaracchia 2003: 161).

stilistico, quanto tematico. Tramite questi discorsi esemplari, gli allievi della scuola isocratea apprenderanno pertanto non solo a comporre un'orazione ineccepibile, ma assimileranno anche il messaggio che il maestro, nel selezionare specifici temi e paradigmi mitici volti ad esemplificarli, intende trasmettere.¹⁷⁴ La retorica, infatti, per Isocrate non può prescindere da un impegno eticamente valido, e l'arte dei discorsi deve essere associata a contenuti nobili e utili¹⁷⁵:

πρῶτον μὲν γὰρ ὁ λέγειν ἢ γράφειν προαιρούμενος λόγους ἀξίους ἐπαίνου καὶ τιμῆς οὐκ ἔστιν ὅπως ποιήσεται τὰς ὑποθέσεις ἀδίκους ἢ μικρὰς ἢ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων, ἀλλὰ μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων (...) (*Antidosi*, §276)

Innanzitutto, infatti, chi si accinge a parlare o a scrivere discorsi degni di lode e onore non può assumere argomenti ingiusti o di poco interesse o riguardanti dispute private, ma rilevanti, nobili, vantaggiosi e finalizzati al bene comune (...)

In questo contesto, il mito ben si adatta ad un ruolo didascalico, merito anche del maggiore grado di generalità che, come si è rilevato, il passato 'mitico' possiede rispetto a quello 'storico'.

Una chiara connessione tra il mito e la sua finalità educativa è ad esempio presente nell'orazione *A Demonico*, attribuita ad Isocrate¹⁷⁶, in cui l'autore sottolinea il valore degli avvenimenti passati in quanto paradigmi per quelli futuri

¹⁷⁴ Cfr. Nouhaud (1982 : 19): «une raison plus importante du goût d'Isocrate pour le mythe tient probablement au fait qu'il est en pédagogue. Une de ses principales préoccupations est de caractère épideictique: le discours devient modèle». Cfr. anche le osservazioni di Gotteland (2001: 358), la quale riprende sostanzialmente le considerazioni fatte da Nouhaud per Isocrate.

¹⁷⁵ Per questa idea si vedano inoltre Isocr. 5.10; 12.136, 204-206, 223, 246.

¹⁷⁶ Bisogna però notare che l'orazione è stata per lo più ritenuta spuria. Così Menchelli (2015: 11): «L'*A Demonico* è da più parti considerato in maniera convincente uno scritto spurio che non appartiene alla produzione di Isocrate e che deve essere stato aggregato ai due parenetici "maggiori" per un infortunio o per una scelta della tradizione». Secondo Rummel, tuttavia, (1976: 257, n.44): «the ideas are representative of Isocrates' views even if style and expressions are not characteristic. It is likely, therefore, that it was composed by a student of Isocrates (...)». A questa valutazione Too (1995: 58 n.53) aggiunge: «It might be argued, however, that the lack of originality demonstrated by *To Demonicus* testifies to the work's authenticity inasmuch as it reveals allegiance to what is traditional». Gotteland (2001: 43) non entra nel merito della questione e nota incidentalmente che tale orazione è «attribué à tort pour certains à Isocrate», per poi citarla puntualmente come opera di Isocrate (p. 238, 255). Ad ogni modo, come conclude anche Rummel (*ibid.*), questo testo parenetico costituisce pur sempre una valida fonte di idee. E così anche Menchelli (2015: 16-17): «d'altro canto, se l'*A Demonico* non appartiene alla produzione di Isocrate, appare certo come l'opera sia in stretto rapporto, per temi e sequenze di massime, con gli altri parenetici...Lo spurio sarebbe dunque legato alla produzione isocratea e all'*A Nicocle* in particolare». Considero pertanto legittimo segnalare le valutazioni sul mito che Isocrate o lo Pseudo Isocrate fanno in questa orazione, il cui valore sussiste comunque proprio per la vicinanza alle opere isocratee (la datazione dell'orazione cade infatti tra il 375 e il 372 a.C., più o meno in concomitanza con l'*A Nicocle* e il *Plataico*).

(παραδείγματα...τῶν μελλόντων §34). Questa affermazione di metodo convalida la strategia persuasiva che l'oratore ha effettivamente messo in atto nel corso del discorso, offrendo al suo destinatario, Demonico, molti *exempla* a cui ispirarsi, non ultimo quello di suo padre Ipponico, παράδειγμα οἰκεῖον (§9 e §11). Ancora, per convincere Demonico dell'importanza della virtù, bene prezioso che invecchia insieme al suo detentore (ἡ δὲ τῆς ἀρετῆς κτῆσις (...) μόνη μὲν συγγηράσκει §7), l'autore dell'orazione gli suggerisce di guardare agli esempi di Eracle e Teseo (§8)¹⁷⁷:

ῥάδιον δὲ τοῦτο καταμαθεῖν ἔστιν ἕκ τε τῶν Ἡρακλέους ἄθλων καὶ τῶν
Θησεῶς ἔργων, οἷς ἢ τῶν τρόπων ἀρετὴ τηλικούτον εὐδοξίας χαρακτηῖρα
τοῖς ἔργοις ἐπέβαλεν, ὥστε μηδὲ τὸν ἅπαντα χρόνον δύνασθαι λήθη
ἐμποιῆσαι τῶν ἐκείνοις πεπραγμένων.

È facile apprenderlo dalle fatiche di Eracle e dalle imprese di Teseo, la cui virtù ha impresso sui loro atti una gloria tale, che neppure il trascorrere infinito del tempo potrebbe far cadere l'oblio sulle loro imprese.

Demonico può quindi imparare (καταμαθεῖν) dalle vicende di Eracle e Teseo quale bene prezioso sia per l'uomo la virtù. Il riferimento temporale (τὸν ἅπαντα χρόνον) definisce il tempo nella sua interezza, e guarda al futuro che non potrà cambiare la fama che i due eroi hanno meritato proprio per la loro virtù, giunta dal remoto passato (πεπραγμένων) fino ad oggi e destinata a durare per sempre. Più avanti, al paragrafo 50, l'autore ricorda che Zeus rese immortale il figlio Eracle per la sua virtù (διὰ τὴν ἀρετὴν ἀθάνατον ἐποίησε), mentre condannò l'altro figlio Tantalò alle peggiori sofferenze a causa della sua cattiva condotta (τὸν δὲ διὰ τὴν κακίαν ταῖς μεγίσταις τιμωρίαις ἐκόλασεν). L'oratore è qui più esplicito nel definire lo *status* di questi esempi: la paternità di Eracle e Tantalò viene infatti tramandata dai miti e ad essa tutti prestano fede (Ζεὺς γὰρ Ἡρακλέα καὶ Τάνταλον γεννήσας, ὡς οἱ μῦθοι λέγουσι καὶ πάντες πιστεύουσι). Quando Isocrate fa questa precisazione, non segnala implicitamente la possibilità che l'esistenza storica dei due eroi venga messa in discussione; egli suggerisce piuttosto che, se un minimo dubbio razionalistico accompagnasse la paternità dei due eroi, esso verrebbe spazzato via constatando che

¹⁷⁷ Le figure di Eracle e Teseo sono molto presenti nella produzione di Isocrate. Eracle compare come paradigma in Isocr. 1.50; 5.109-115; 6.8; 10.16-17; 11.36-37; viene poi evocato come antenato in 5. 32-34, 76-77; 127, 132; 6.8; 9.16; L.9, 3. Eracle e Teseo sono poi richiamati assieme o a confronto in 1.8; 5. 144-145; 10.23-29; 12.205. Teseo è impiegato come *exemplum* in 10.18-37; 12.126-148, 168-174, 193. Per un'analisi dettagliata di queste due figure eroiche nella produzione oratoria non solo isocratea, si veda Gotteland (2001: 234-291).

la tradizione della loro nascita da Zeus gode di credito universale.¹⁷⁸ Rifacendosi al paradigma mitico di Zeus, che ha assegnato ai figli premi e punizioni a seconda della buona o cattiva condotta, Demonico deve evidentemente scegliere la strada della virtù quale gli era già stata indicata all'inizio dell'orazione proprio con l'*exemplum* di Eracle (§8): οἷς δεῖ παραδείγμασι χρωμένους ὀρέγεσθαι τῆς καλοκαγαθίας (§51).

Del resto, che il μῦθος per Isocrate non indichi qualcosa di distinto dalla storia in termini di assenza di verità è suggerito dal già menzionato passaggio del *Panegirico* in cui l'oratore associa guerra di Troia e guerre persiane (§158) nella definizione di μῦθοι: ὥστε καὶ τῶν μῦθων ἥδιστα συνδιατρίβομεν τοῖς Τρωικοῖς καὶ Περσικοῖς, δι' ὧν ἔστι πυνθάνεσθαι τὰς ἐκείνων συμφοράς. La veridicità dei fatti di Maratona e Salamina non può essere certo contestata, e pertanto, connettendovi gli avvenimenti di Troia, Isocrate intende porre le due esperienze belliche sullo stesso livello di storicità.¹⁷⁹ Entrambe le guerre si inseriscono dunque a pieno titolo nella storia greca; esse sono inoltre antiche (si è già visto che anche per Demostene le guerre persiane erano ormai considerate παλαιά¹⁸⁰) e hanno per questo assunto lo stesso statuto paradigmatico. La nozione di μῦθοι, d'altra parte, parrebbe suggerire una specificità di questi episodi, in contrasto con eventuali altri esempi appartenenti a tempi più recenti; tale peculiarità, tuttavia, sarebbe da imputare non alla maggiore o minore storicità delle guerre troiana e persiana, ma al fatto che ormai queste due guerre sono divenute racconti tradizionali, tali da acquisire un valore esemplare e immediatamente riconoscibile per l'uditorio.¹⁸¹

Ancora, nell'*Antidosi*¹⁸² (§45), Isocrate inserisce tra le differenti tipologie della prosa (τρόποι τῶν λόγων) coloro che hanno dedicato la propria vita alle ricerche sulle genealogie dei semidèi (οἱ μὲν γὰρ τὰ γένη τὰ τῶν ἡμιθέων ἀναζητοῦντες τὸν

¹⁷⁸ Calame (1998: 135): «La narration (*légousi*) de ces *mûthoi* est d'autant plus pertinente qu'ils recueillent accord et créance généralisés».

¹⁷⁹ Cfr. §54: Chi dubita delle tradizioni può trarre prove a partire dall'epoca precedente alla guerra di Troia: πολλὸ δὲ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν (ἐκεῖθεν γὰρ δίκαιον τὰς πίστεις λαμβάνειν τοὺς ὑπὲρ τῶν πατρίων ἀμφισβητοῦντας). Cfr. *Supra* p.27

¹⁸⁰ Cfr. *supra* p. 35

¹⁸¹ Hamilton (1979: 293): «Here Isocrates characterizes the Trojan and Persian Wars, about the historicity of which neither he nor his audience can have any doubts, as μῦθοι (...) Myth here seems to mean a story which has come to have a special fame and function in Greek tradition». Per Masaracchia (2003: 152): «Le due esperienze belliche fondamentali della grecità sono collocare sullo stesso piano in ordine cronologico. È da rilevare che μῦθος è usato in quello che è il suo senso generale e più diffuso: "ciò che si tramanda e si racconta"».

¹⁸² L'*Antidosi* viene datata al 353 ca. e si caratterizza come un'apologia della attività di Isocrate in forma di discorso giudiziario fittizio (cfr. Nicolai 2004: 49). Sull'*Antidosi* si veda anche Too, Y.L. *A commentary on Isocrates' Antidosis* (2008).

βίον τὸν αὐτῶν κατέτριψαν), coloro che si sono appassionati allo studio dei poeti (οἱ δὲ περὶ τοὺς ποιητὰς ἐφιλοσόφησαν) e chi ha voluto raccontare gli eventi accaduti in guerra (ἕτεροι δὲ τὰς πράξεις τὰς ἐν τοῖς πολέμοις συναγαγεῖν ἐβουλήθησαν). Non ci sono quindi considerazioni in merito alla maggiore o minore veridicità di un argomento di ricerca piuttosto che un altro: tutti coloro che indagano in questi campi sono autori di prosa allo stesso modo.¹⁸³

Si è osservato come nell'*A Demonico* la distanza temporale non mini la rilevanza del riferimento al mito nel suo fine educativo; così, nel suo *Panegirico* (§30), Isocrate asserisce addirittura che i racconti della preistoria mitica sono attendibili proprio in virtù della loro lontananza cronologica:

καὶ τούτοις ἀπιστεῖν μικρῶν ἔτι προστεθέντων οὐδεὶς ἂν ἀξιώσειεν. πρῶτον μὲν γάρ, ἐξ ὧν ἂν τις καταφρονήσειε τῶν λεγομένων ὡς ἀρχαίων ὄντων, ἐκ τῶν αὐτῶν τούτων εἰκότως ἂν καὶ τὰς πράξεις γεγενῆσθαι νομίσειεν· διὰ γὰρ τὸ πολλοὺς εἰρηκέναι καὶ πάντας ἀκηκοέναι προσήκει μὴ καινὰ μὲν πιστὰ δὲ δοκεῖν εἶναι τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν.

E nessuno potrebbe diffidare di questi fatti, se venissero aggiunte poche altre prove. Innanzitutto il motivo per cui qualcuno forse potrebbe non tener conto di questi racconti, cioè il fatto che sono molto antichi, è in realtà ciò che dovrebbe spingerci a ritenere che questi fatti siano avvenuti: in effetti, dal momento che molti hanno raccontato e tutti hanno ascoltato quel che si è detto di essi, conviene ritenerli non nuovi, ma degni di fede.

Isocrate sembrerebbe quindi contraddire quanto si è detto sulla valutazione generale del mito e trasformare in un punto di forza ciò che dovrebbe rappresentare invece motivo di diffidenza: la grande distanza temporale e la lunga trasmissione orale che ne deriva. Sono dunque proprio l'antichità di certi racconti e la loro diffusione orale (διὰ γὰρ τὸ πολλοὺς εἰρηκέναι καὶ πάντας ἀκηκοέναι...τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν) ad attestarne la credibilità (essi sono πιστά). Alcune riflessioni necessariamente si impongono. In primo luogo, questo paragrafo è tratto dal *Panegirico*, discorso che non è facile definire secondo la tradizionale tripartizione dei generi oratori: ufficialmente epidittico, perché destinato all'occasione delle Panegire (§1), esso sembra in realtà mirare a un fine più marcatamente politico nel consigliare la guerra

¹⁸³ Welles (1996: 14) si spinge oltre, asserendo che tutti questi autori di prosa erano, per Isocrate, «historians».

contro i barbari e la pace tra i Greci (§3, ἤκω συμβουλευέσων περί τε τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς τοὺς βαρβάρους καὶ τῆς ὁμονοίας τῆς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς).¹⁸⁴ Forse anche per queste peculiarità gli *exempla* mitici ricorrono per tutta l'orazione¹⁸⁵, secondo quanto ci si attende da un discorso epidittico, alternati tuttavia ad affermazioni di tipo apologetico in cui l'oratore anticipa le critiche di chi vede nel passato mitico una prova incerta e poco affidabile. Isocrate stesso, del resto, dopo aver trattato degli Eraclidi e di Adrasto, riconosce di aver discusso di argomenti già ampiamente sfruttati nelle orazioni funebri (§74), ma precisa anche che tenterà di parlarne in modo migliore rispetto a quanto già è stato fatto (§8).

Fin dalla menzione del mito di Demetra (§28), introdotto per dare fondamento alla rivendicazione di *leadership*, poiché Atene per prima, grazie alla dea, ha avuto la possibilità di coltivare frutti e il privilegio di compiere riti sacri (καὶ δούσης δωρεὰς διττὰς..., τοὺς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν §28), Isocrate si è in un certo senso giustificato per la scelta dell'*exemplum*: καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν, ὅμως αὐτῷ καὶ νῦν ῥηθῆναι προσήκει (§28). In questo caso, dunque, l'oratore non si riferisce solo all'antichità della notizia, segnalata comunque dal riferimento generico ai πρόγονοι (καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης §28), ma ne esplicita anche l'acquisizione (γέγονεν) di uno statuto che pare peculiare, quello di μυθώδης¹⁸⁶; un racconto che riguarda una circostanza non verificabile, quale ad esempio un fatto molto antico, relativo ai rapporti tra divinità e uomini e dunque all'eziologia di culti, a vicende rievocate dai riti (come nel caso di Demetra e Kore), può essere soggetto a riscrittura, esagerazione, e in questo senso passare da λόγος a μυθώδης, in

¹⁸⁴ Il *Panegirico* viene datato al 380 a.C., ma fu probabilmente scritto in un arco temporale di più di dieci anni. Non sappiamo con certezza se fu effettivamente mai letto in occasione delle Olimpiadi di quell'anno, o se, più probabilmente, Isocrate si ispirò alla tradizione oratoria consolidata di realizzare discorsi epidittici in occasione di cerimonie panelleniche solamente nell'impianto della sua orazione. Sulle caratteristiche del *Panegirico* e i tentativi di classificare questa orazione cfr. Ghirga e Romussi (1993: 54). Anche Papillon (2004: 25) osserva che «this speech combines the epideictic function of praise with the deliberative function of advice».

¹⁸⁵ §28: Demetra; §54-60: Eraclidi e Adrasto; §68-70: Traci con Eumolpo, Sciti con le Amazzoni; §158: assimilazione e confronto tra le guerre persiane e la guerra di Troia; §181: guerra di Troia.

¹⁸⁶ L'affermazione con cui Isocrate si scusa, quindi, è simile a quella di Licurgo al paragrafo 95 della *Contro Leocrate*. Secondo Marincola (2014: 53) le storie riguardanti gli dèi sono particolarmente soggette a diventare μυθώδεις «because they occur in a realm in which demonstration is mostly impossible».

un'accezione che, senza essere sostanzialmente negativa, tuttavia sottrae l'avvenimento alla verifica storica.¹⁸⁷

Il paragrafo 30, pertanto, sembrerebbe proseguire sulla via della legittimazione del racconto mitico, impiegando in particolare l'argomento retorico per cui, se questo è sopravvissuto così a lungo, ciò significa che il suo messaggio ha un valore innegabile. L'antichità dei fatti si unisce poi ad un secondo argomento, conseguente al primo; poiché infatti le storie relative a questi avvenimenti sono state raccontate da molti e ascoltate addirittura da tutti, deve esserci in esse un fondo di attendibilità, tale da renderle πιστά. In questa sede non sembra quindi tanto in discussione la veridicità del racconto sul passato più antico, ma il suo grado di credibilità, legato ai fini persuasivi del discorso. Isocrate difende cioè la possibilità di trarre esempi dalla preistoria mitica perché essa è legittimata dalla sua stessa antichità, e dunque dal gran numero di persone che vi hanno prestato fede, pur rendendosi conto che essi potranno al contempo essere messi facilmente in discussione, proprio perché non nuovi¹⁸⁸. Significativamente, poco prima (§27) l'oratore aveva affermato:

ἀνάγκη δὲ προαιρεῖσθαι τῶν εὐεργεσιῶν μὴ τὰς διὰ μικρότητα
διαλαθοῦσας καὶ κατασιωπηθείσας, ἀλλὰ τὰς διὰ τὸ μέγεθος ὑπὸ πάντων
ἀνθρώπων καὶ πάλαι καὶ νῦν καὶ πανταχοῦ καὶ λεγομένας καὶ
μνημονευόμενας.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Hamilton (1979: 293) osserva giustamente, proprio a proposito del paragrafo 28, che «Isocrates does not distinguish between μῦθος and λόγος as antithetical concepts; rather he qualifies this λόγος as having become μυθώδης. The passage seems to imply something about the way in which the Demeter *logos* was treated or celebrated rather than about its possible veracity». Simile accento sulla differenza tra μῦθος e μυθώδης è presente anche in Papillon (1996), secondo il quale μῦθος indicherebbe il mito nella sua utilità, e assumerebbe invece l'accezione di μυθώδης a indicare qualcosa di inutile: «He [Isocrate] contrasts mythic material (τοὺς μυθώδεις) with useful material. (...) In Isocratean usage, μῦθοι are beneficial, while οἱ μυθώδεις are always charged with being useless». Sfruttando questo paragrafo del *Panegirico*, Grethlein (2014: 332) sottolinea la preferenza di Isocrate per il passato più recente: «His rhetorical efforts signal *ex negativo* that the historicity of mythical deeds was liable to be called in question, more specifically that oral traditions were likely to attract criticism for being unreliable». Gotteland (2001: 74) osserva invece, e credo correttamente, che Isocrate qui non sta esprimendo un suo personale scetticismo nei confronti del mito, bensì «se fait écho de celui que le public ressent d'ordinaire à l'égard du mythe comme à l'égard de tout récit rapporté sans que rien puisse attester de sa veracité».

¹⁸⁸ Cfr. Masaracchia (2003: 161): «Nel par. 30 del Panegirico al disprezzo che si potrebbe provare per le tradizioni per il fatto che sono vecchie si contrappone la considerazione che il loro fondamento di realtà è garantito dal fatto che molti le hanno trasmesse e che tutti ne hanno sentito parlare: esse sono quindi degne di fede. Su questo sfondo solido e indiscusso si rifrange poi l'impegno ideologico che suggerisce chiavi di lettura particolari di quelle tradizioni per piegarne il senso e farne strumento al servizio della propaganda politica e culturale isocratea».

¹⁸⁹ Interessante a proposito di queste affermazioni l'osservazione di Nicolai (2004: 80): «la necessità della scelta deriva da una precisa distinzione tra i generi: la storiografia ripercorre in ordine

È necessario scegliere tra i benefici non quelli che a causa della loro irrilevanza sono dimenticati e taciuti, ma quelli che per la loro importanza vengono menzionati e ricordati da tutti e dappertutto, in passato come oggi.

D'altra parte, come osserva Nicolai, è vero che «Isocrate si rende conto della debolezza del primo argomento presentato»¹⁹⁰ a sostegno dell'attendibilità del mito di Demetra, vale a dire l'antichità e la notorietà della tradizione, e sceglie allora di accostare a questo indizi più significativi (σημείους μείζουσιν ἢ τούτοις ἔστιν ἡμῶν χρῆσασθαι περὶ αὐτῶν §30). Al paragrafo 29, in effetti, l'oratore aveva già incidentalmente segnalato il perdurare dei riti in onore della dea ancora nel suo tempo: καὶ τὰ [i riti mistici] μὲν ἔτι καὶ νῦν καθ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτὸν δείκνυμεν. La rilevanza del racconto su Demetra, inoltre, è confermata dalle offerte che tuttora la maggior parte delle città della Grecia continuano ad inviare ad Atene, in ricordo dell'antico beneficio (ὑπόμνημα τῆς παλαιᾶς εὐεργεσίας §31); e Isocrate si chiede infine (§31):

καίτοι περὶ τίνων χρῆ μᾶλλον πιστεύειν ἢ περὶ ὧν ὁ τε θεὸς ἀναιρεῖ καὶ πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων συνδοκεῖ, καὶ τὰ τε πάλαι ῥηθέντα τοῖς παροῦσιν ἔργοις συμμαρτυρεῖ, καὶ τὰ νῦν γιγνόμενα τοῖς ὑπ' ἐκείνων εἰρημένοις ὁμολογεῖ;

E in cosa bisognerebbe riporre più fiducia se non in argomenti sui quali il dio vaticina, sui quali la maggior parte dei Greci è d'accordo, e le parole di un tempo confermano gli atti del presente, mentre gli avvenimenti attuali concordano con quanto detto dagli uomini di allora?

In conclusione, come osserva Clarke, «the myth of Demeter supported Athenian fourth-century claims to leadership; but in turn current ritual practice legitimized the myth».¹⁹¹

Il ragionamento di Isocrate si basa dunque più che altro sull'opportunità (§§ 28, 30, προσήκει) di sfruttare tradizioni della preistoria mitica a fini paideutici (come nell'*A Demonico*) e politici (come nel *Panegirico* stesso), nella consapevolezza però

cronologico tutti i fatti; l'oratoria (...) deve selezionare i fatti più importanti e più noti, gli unici dotati di immediata esemplarità».

¹⁹⁰ Nicolai (2004: 82).

¹⁹¹ Clarke (2008: 267). Così Marincola (2014: 53): «(...) an enduring custom confirms a literary account». E infine cfr. Calame (2015: 37): «L'ancienneté même des actes entrés dans la mémoire communautaire finit par fournir la garantie de leur historicité. Cette vérité historique s'appuie autant sur la relation que ces actions légendaires entretiennent avec la pratique (rituelle) du présent que sur leur utilité pour la conduite d'une vie heureuse».

(e lo segnala *ex negativo* la necessità di legittimazione dell'esempio stesso) che queste stesse tradizioni, proprio perché antiche, possono essere, o essere state, soggette a manipolazione e per questo possono essere contestate dall'uditorio. Ciò non mina comunque l'utilità del paradigma; anzi, secondo Isocrate, i fatti recenti (ad essi Isocrate si riferirebbe appunto con il termine *καινά* al §30) possono essere scartati a favore di quelli più antichi: τὰς μὲν οὖν ἢ νεωστὶ γεγενημένας ἢ περὶ μικρῶν ἐλθούσας παραλείψω (§54).

Non si tratta quindi di dubitare se un evento sia avvenuto o meno, ma di chiedersi se esso sia stato tramandato correttamente o sia stato modificato e alterato. Per questo nel *Filippo* (§33), riportando la notizia per cui Atene per prima tributato a Eracle un culto e contribuito a salvare i suoi figli, Isocrate asserisce che ciò è quanto sostengono coloro che sono affidabili per quanto riguarda le tradizioni antiche (οἷς περὶ τῶν παλαιῶν πιστεύομεν). Allo stesso modo, nell'*Elena*, orazione inevitabilmente ricca di riferimenti mitici, l'oratore afferma (§22) che se per gli eventi contemporanei (ὅσα μὲν γὰρ ἐφ' ἡμῶν γέγονεν) è giusto giudicare in base alla propria opinione personale, per quelli tanto remoti invece (περὶ δὲ τῶν οὕτω παλαιῶν), conviene (προσῆκει) mostrarsi in accordo con i saggi che vissero in quel tempo (τοῖς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον εὖ φρονήσασιν). Proprio perché la tradizione – ma non gli eventi passati in sé – richiede un certo grado di fiducia, Isocrate sceglie inizialmente di giustificarsi, ma poi ribalta sapientemente l'argomento, asserendo che è proprio l'antichità di un fatto a renderlo tanto prezioso come *exemplum* (*Panegirico* §30) e ribadendo poi con più forza lo stesso concetto (§§68-69):

ἐπιφανέστατος μὲν οὖν τῶν πολέμων ὁ Περσικὸς γέγονεν, οὐ μὴν ἐλάττω τεκμήρια τὰ παλαιὰ τῶν ἔργων ἐστὶ τοῖς περὶ τῶν πατρίων ἀμφισβητοῦσιν (...). Δῆλον δὲ τὸ μέγεθος τῶν κακῶν τῶν γενομένων ἐκείνοις: οὐ γὰρ ἄν ποθ' οἱ λόγοι περὶ αὐτῶν τοσοῦτον χρόνον διέμειναν, εἰ μὴ καὶ τὰ πραχθέντα πολὺ τῶν ἄλλων διήνεγκεν.

Dunque, delle guerre, quella persiana è stata la più rinomata; tuttavia, per coloro che discutono sulle tradizioni, i fatti passati non sono prove inferiori (...). La portata dei mali che subirono [*scil.* i Traci, gli Sciti, le Amazzoni, da parte dei Greci] è evidente: infatti i racconti che li riguardano non avrebbero mai resistito per tanto tempo se queste imprese non fossero state senza paralleli.

Viene qui confermato *in primis* che le tradizioni antiche sono oggetto di dispute (τοῖς περὶ τῶν πατρίων ἀμφισβητοῦσιν); tuttavia, ancora una volta, esempi selezionati (ἐπὶ δὲ τῶν μεγίστων ... πειράσομαι §66) tratti dalla preistoria mitica sono posti sullo stesso piano delle guerre persiane, di cui si ribadisce come siano nate dallo stesso seme di quegli avvenimenti (ἀδελφὰ δὲ τῶν εἰρημένων §71), in quanto tutti allo stesso modo prove (τεκμήρια) della condotta di Atene nei confronti dei barbari. Come nelle orazioni funebri, dunque, anche qui le invasioni di Traci, Sciti e Amazzoni servono a dimostrare che gli Ateniesi erano sempre assaliti per primi e si impegnavano in guerra per difendere la propria terra dall'aggressione di stranieri e rimanere liberi (§67). L'antichità della tradizione è inoltre assunta in positivo, poiché segnala l'eccezionalità di questi avvenimenti, la cui fama è perdurata nonostante lo scorrere del tempo.¹⁹² Ciò implica anche che il loro esempio sarà più efficace rispetto a quello dei fatti più recenti, che non sono ancora stati sottoposti alla 'prova' del tempo.

Isocrate impiega un argomento simile anche nel *Panatenaico* (§§149-150):

τάχ' οὖν ἂν τινες ἄτοπον εἶναι με φήσειαν, οὐδὲν γὰρ κωλύει διαλαβεῖν τὸν λόγον, ὅτι τολμῶ λέγειν ὡς ἀκριβῶς εἰδὼς περὶ πραγμάτων οἷς οὐ παρῆν πραπτομένοις. ἐγὼ δ' οὐδὲν τούτων ἄλογον οἶμαι ποιεῖν. εἰ μὲν γὰρ μόνος ἐπίστευον τοῖς τε λεγομένοις περὶ τῶν παλαιῶν καὶ τοῖς γράμμασι τοῖς ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου παραδεδομένοις ἡμῖν, εἰκότως ἂν ἐπιτιμώμην· νῦν δὲ πολλοὶ καὶ νοῦν ἔχοντες ταῦτόν ἐμοὶ φανεῖεν ἂν πεπονθότες. χωρὶς δὲ τούτων, εἰ κατασταίην εἰς ἔλεγχον καὶ λόγον, δυνηθείην ἂν ἐπιδειῖξαι πάντας ἀνθρώπους πλείους ἐπιστήμας ἔχοντας διὰ τῆς ἀκοῆς ἢ τῆς ὄψεως, καὶ μείζους πράξεις καὶ καλλίους εἰδότας ἅς παρ' ἐτέρων ἀκηκόασιν ἢ 'κείνας αἷς αὐτοὶ παραγεγενημένοι τυγχάνουσιν.

Forse alcuni potrebbero dire che sono insensato, infatti nulla impedisce che il mio discorso venga interrotto, poiché oso parlare, come se li conoscessi bene, di fatti ai quali non ero presente quando sono avvenuti. Tuttavia io non ritengo di fare niente di strano. Se infatti fossi il solo a credere alle tradizioni e agli scritti che ci sono stati tramandati da quel tempo remoto, allora sarei biasimato a ragione: ma ora pare che molti, per di più persone di giudizio condividano le mie convinzioni. Ma a parte questo, se io mi impegnassi nella prova e nel ragionamento, potrei forse dimostrare che tutti gli uomini hanno acquisito più

¹⁹² Cfr. Gotteland (2001: 75-76) e in particolare: «Non seulement la tradition est digne de créance, mais elle sélectionne pour nous les événements qui méritent l'attention en fonction de leur importance objective».

conoscenza da ciò che hanno udito che da ciò che hanno visto, e che le imprese che conoscono per averle udite da altri sono più grandi e più belle di quelle a cui il caso li ha fatti assistere.

Nei paragrafi precedenti, per dimostrare la superiorità di Atene fin dai suoi esordi, Isocrate ha parlato della storia ateniese, prendendo le mosse dal tempo in cui parole come oligarchia e democrazia non esistevano ancora (§119), descrivendo poi l'età di Cecrope, primo re di Atene, da cui Erittonio ereditò il regno (§126 ss.), fino a Teseo, di cui Isocrate si rammarica di aver già parlato ampiamente, con riferimento all'*Elena*. Di Teseo l'oratore sceglie significativamente un'impresa che non è ancora stata raccontata: il fatto che sia stato proprio Teseo a compierla e non altri è σημείον del valore e della saggezza dell'eroe (σημείον δ' εἶναι μέγιστον τῆς ἀρετῆς τῆς ἐκείνου καὶ φρονήσεως §127). In seguito Isocrate tratta ancora della democrazia ateniese, lodandola per la sua eccellenza fin dal passato (§§138-148). Di tutti questi fatti l'oratore non è stato testimone diretto: non per questo, tuttavia, essi sono meno veritieri. Anzi, la conoscenza deriva in gran parte proprio dalla tradizione orale (ἀκοή), piuttosto che dalla diretta *autopsia*. Sulla base di questa affermazione, è stato sostenuto che Isocrate si opponga (§§149-150) alla spiccata predilezione che gli storici del V secolo riservano alla visione diretta rispetto all'ascolto.¹⁹³ In effetti è noto che la preferenza per le prove fornite dalla vista rispetto a quelle raccolte per sentito dire è un *topos* di lungo corso in tutta la letteratura greca, come si è potuto rilevare anche per Omero e la tragedia.¹⁹⁴ Tuttavia, in realtà, «Isocrates is saying no more than that men rarely witness great deeds, and that their main source of information about them is not their own experience but tradition, however they receive this».¹⁹⁵ Si

¹⁹³ Per Gotteland (2001: 83-84), qui Isocrate «relance la polémique sur l'autopsie et s'inscrit dans un débat cher aux historiens. (...) Isocrate prend l'exact contre-pied de l'opinion courante et esquisse bien une théorie de la connaissance inverse à celle qui avait été élaborée au siècle précédent».

¹⁹⁴ Secondo Grethlein (2014: 333) «it is (...) mistaken to assume that Isocrates levels his reflections specifically against Herodotus and Thucydides. The high esteem in which autopsy is held is not specific to historiography». Sul *topos* cfr. Marincola (1997: 63-86 'Eyes, ears and contemporary history'). Per il principio metodologico cfr. Hdt.1.8.2: ὅτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν (peraltro inserito all'interno del *logos* di Gige e Candaule). Cfr. anche Heraclit. Fr. 15: ὀφθαλμοὶ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες, oltre ai riferimenti citati *supra* pp.15-16. Thuc. [*Hist.*] 1.22: τὰ δ' ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἠξίωσα γράφειν, οὐδ' ὡς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ' οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατόν ἀκριβείᾳ περὶ ἐκάστου ἐπεξελθῶν.

¹⁹⁵ Marincola (1997: 278). Anche Grethlein (2014: 333) contesta che qui Isocrate si stia opponendo alle riflessioni di Tucidide ed Erodoto. Così Nicolai (2004: 7): «In questo caso Isocrate non si pone in alcun modo in competizione con la storiografia, che anzi valorizza come autorevole depositaria della tradizione». In generale, sull'influenza di Tucidide su Isocrate cfr. Nouhaud (1982: 115-117).

potrebbe addirittura ribaltare completamente l'assunto e ipotizzare, com'è stato fatto¹⁹⁶, che i πολλοί che condividono la stessa fiducia di Isocrate nella tradizione orale siano proprio Erodoto e Tucidide. Secondo il metodo storiografico, infatti, deve essere sì privilegiata la visione diretta dei fatti, nondimeno, quando questa non è in questione, poiché gli eventi sono troppo lontani nel tempo (e non ci sono quindi neanche testimonianze dirette a cui fare riferimento), è possibile affidarsi alla tradizione orale, poiché i fatti più remoti non devono essere scartati. Lo stesso Tucidide in effetti osserva (*Hist.* 1.1.3):

τὰ γὰρ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα σαφῶς μὲν εὐρεῖν διὰ χρόνου
πληθὸς ἀδύνατα ἦν, ἐκ δὲ τεκμηρίων ὧν ἐπὶ μακρότατον σκοποῦντί μοι
πιστεῦσαι ζυμβαίνει οὐ μεγάλα νομίζω γενέσθαι οὔτε κατὰ τοὺς πολέμους
οὔτε ἐς τὰ ἄλλα.

In effetti, a causa del grande lasso di tempo, era impossibile arrivare ad una conoscenza chiara degli avvenimenti precedenti a questi e di quelli ancora più antichi; ma sulla base degli indizi che ho ritenuto attendibili, spingendomi il più possibile indietro nel tempo, non ritengo che siano stati grandi né per quel che riguarda guerre, né riguardo ad altro.

Si noti che in questo passo, dopo aver asserito che non è possibile giungere a una conoscenza precisa del passato Tucidide sostiene di avere comunque fiducia, prestar fede (πιστεῦσαι), agli indizi (ἐκ δὲ τεκμηρίων) che individua nella sua accurata indagine sul passato più remoto; sulla base di queste prove egli può concludere con sufficiente sicurezza che non ci sia stato evento maggiore della guerra del Peloponneso.¹⁹⁷ A prescindere dalla presenza di un riferimento diretto ai grandi storici del V secolo, comunque, Isocrate nel passaggio del *Panatenaico* difende ancora una volta la validità della tradizione orale e la verità di quanto tramandato, consapevole delle critiche di chi, forse proprio a causa del primato tradizionale dell'autopsia, potrebbe contestarne l'affidabilità. Ciò che viene confutato, piuttosto, è l'importanza delle imprese recenti rispetto a quelle passate: queste ultime, infatti, sono sì quelle a

¹⁹⁶ Ghirga e Romussi (1993: 495 n.151).

¹⁹⁷ Cfr. Thuc. 1.22.2, dove in effetti lo storico afferma che sottoporrà tanto l'autopsia quanto l'inchiesta per raccogliere notizie da altri al più scrupoloso vaglio possibile (ἀκριβεία); cfr. anche 1.73.2, in cui viene espressa tutta la tensione tra l'impossibilità di verificare il passato remoto e la necessità di parlarne: καὶ τὰ μὲν πάντοτε παλαιὰ τί δεῖ λέγειν, ὧν ἀκοαὶ μᾶλλον λόγων μάρτυρες ἢ ὄψεις τῶν ἀκουσομένων; τὰ δὲ Μηδικὰ καὶ ὅσα αὐτοὶ ζῦνιστε, εἰ καὶ δι' ὄχλου μᾶλλον ἔσται αἰεὶ προβαλλομένοις, ἀνάγκη λέγειν (...). Cfr. Marincola (1997: 278).

cui la maggioranza degli uomini non ha potuto assistere, ma sono anche le più grandi e le più nobili (§150, μείζους πράξεις καὶ καλλίους). Parrebbe sottinteso qui un sentimento di sfiducia nelle figure e negli eventi della contemporaneità, nostalgicamente confrontata un passato glorioso. Il fatto che la visione diretta non sia ovviamente possibile per il passato non ne intacca la funzione paradigmatica, rendendolo prezioso per il suo valore didascalico. Come conclude opportunamente Marincola, quindi: «the difference is not about tradition; it is one of approach, and one's approach was dependent on how one wished to use the past».¹⁹⁸

Così, nel discorso scritto fittizio che Isocrate gli presta, il sovrano Nicocle¹⁹⁹, di fronte ai sudditi di Salamina di Cipro, afferma (§26):

εἰ δὲ δεῖ τι καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπεῖν, λέγεται καὶ τοὺς θεοὺς ὑπὸ Διὸς βασιλεύεσθαι. περὶ ὧν εἰ μὲν ἀληθῆς ὁ λόγος ἐστί, δῆλον ὅτι κάκεῖνοι ταύτην τὴν κατάστασιν προκρίνουσιν, εἰ δὲ τὸ μὲν σαφὲς μηδεὶς οἶδεν, αὐτοὶ δ' εἰκάζοντες οὕτω περὶ αὐτῶν ὑπειλήφαμεν, σημεῖον ὅτι πάντες τὴν μοναρχίαν προτιμῶμεν· οὐ γὰρ ἂν ποτ' αὐτῇ χρῆσθαι τοὺς θεοὺς ἔφαμεν, εἰ μὴ πολὺ τῶν ἄλλων αὐτὴν προέχειν ἐνομίζομεν.

Se bisogna parlare anche dei fatti antichi, si dice che anche gli dèi fossero governati dal regno di Zeus. Se questo discorso è veritiero, è chiaro che anche gli dèi preferiscono questa istituzione; ma se al contrario nessuno conosce la verità, e noi stessi per nostra congettura abbiamo supposto che la vita degli dèi sia così, è la prova che tutti noi stimiamo di più la monarchia infatti non avremmo mai detto che gli dèi si servano di questa forma di governo, se non la ritenessimo di molto superiore a tutte le altre.

Tra i fatti antichi (τῶν ἀρχαίων), di cui pare che l'uditorio si aspetti di sentir parlare (εἰ δὲ δεῖ τι καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπεῖν), si annovera la notizia che Zeus regnasse sugli dèi. Come Isocrate nel *Panegirico*, anche qui Nicocle premette che la verità della concezione tradizionale della forma di governo degli Olimpici, proprio perché antica, può essere contestata, ma questo non sembra per niente attenuare l'efficacia dell'*exemplum*. Infatti, l'utilità del racconto sussiste a prescindere dalla sua veridicità:

¹⁹⁸ Marincola (2014: 50).

¹⁹⁹ L'orazione *Nicocle* fu probabilmente composta nel 368 a.C., per il re di Salamina di Cipro. Essa non è indirizzata all'intera cittadinanza, ma solo ai più distinti cittadini, che sono stati riuniti da Nicocle in udienza. L'affinità tra il punto di vista di Isocrate e quello di Nicocle è segnalata da Mirhady e Too (2000: 169): «Significant is the extent to which Nicocles' speaking voice resembles that of the author».

esso è in ogni caso σημειῖον, prova, del fatto che la monarchia è da sempre considerata la forma di governo preferibile.²⁰⁰ Un paradigma può essere attinto anche al pantheon olimpico, dunque, anche solo per dimostrare la scala di principi e valori in cui credono gli uomini.

I paragrafi successivi della stessa orazione dimostrano che la preistoria mitica non cessa di essere impiegata nel suo ruolo paradigmatico. Per provare la legittimità del suo potere (ὡς δὲ προσηκόντως τὴν ἀρχὴν ἡμεῖς ἔχομεν §27), Nicocle sceglie un argomento sul quale immagina ci sia più accordo (μᾶλλον ὁμολογούμενος ὁ λόγος ἐστίν):

Chi infatti non sa che Teucro (τίς γὰρ οὐκ οἶδεν), fondatore della nostra stirpe (μὲν ὁ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγός), portando con sé i progenitori dei nostri concittadini (τοὺς τῶν ἄλλων πολιτῶν προγόνους), giunto qui per mare, fondò per loro la città e ripartì tra loro la terra, e che mio padre Evagora recuperò il potere dopo che altri lo avevano perso, affrontando enormi pericoli, e operò un cambiamento tale che i Fenici non dominarono più gli abitanti di Salamina, mentre il regno è ancora oggi di coloro che governavano alle origini (ἀλλ' ὧνπερ ἦν τὴν ἀρχὴν, τούτους καὶ νῦν ἔχειν τὴν βασιλείαν)?

Nicocle avvisa in primo luogo che l'argomento che sta per avanzare sarà oggetto di maggiore accordo, proprio perché tutti sanno che Teucro, figlio di Telamone e fratellastro di Aiace, fu il fondatore della stirpe e il colonizzatore di Salamina di Cipro.²⁰¹ Si noti, tra l'altro, che la questione dell'accordo sulle tradizioni antiche era stata evidenziata da Isocrate nel *Panegirico* (§68), e Nicocle stesso nel paragrafo precedente ha segnalato come sui racconti antichi del potere di Zeus possano esserci opinioni divergenti: ancora una volta emerge quindi la necessità di legittimare l'assunzione del passato più remoto a fronte della possibilità che esso venga

²⁰⁰ È possibile notare a questo punto la frequente designazione di fatti passati come 'prove' (τεκμήρια e σημειῖα), a sostegno di una specifica affermazione. Ad esempio Isocr. 4.69: le antiche invasioni come τεκμήρια del comportamento degli Ateniesi verso i barbari; Isocr. 3.26: il racconto della monarchia di Zeus come σημειῖον del fatto che la monarchia è stata da sempre apprezzata come la migliore forma di governo; 12.123: i miti di Edipo e di Oreste come paradigma negativo per esaltare la virtù degli Ateniesi (σημειῖον ἀρετῆς), poiché nella loro città non è mai successo niente di così grave come nei casi del re tebano e dell'eroe miceneo; 12.127: Teseo come prova (σημειῖον) di valore e senno; 15.313: il fatto che gli atenati posero a capo dello stato Solone, a cui per primo era stato dato il titolo di 'sofista', segnala (μέγιστον δὲ τεκμήριον) che gli atenati apprezzavano i sofisti ma disprezzavano i sicofanti.

²⁰¹ Gotteland (2001: 303): «Conformément à la tradition, Nicoclès n'oublie pas d'évoquer tout d'abord celui qui est à la fois l'ancêtre de la race et le fondateur de la cité, l' ἀρχηγός et l' οἰκιστής (...) Teucros permet à Nicoclès de se rattacher à tout le passé glorieux de la Grèce continentale». L'esempio di Teucro torna peraltro anche, e non a caso, nell'*Evagora* (§§17-18).

contestato. L'espressione τίς γὰρ οὐκ οἶδεν viene qui impiegata proprio per dare forza all'esempio riportato, che è ben conosciuto da tutti. Per la verità, in questo caso, non si fa riferimento esplicito all'antichità del paradigma (benché si parli dei πρόγονοι dei cittadini), a cui anzi viene subito connessa una figura recente, quella di Evagora, padre di Nicocle²⁰². Si osservi poi che l'accostamento tra fatti antichi e fatti recenti non è elemento di disturbo; al contrario, la discendenza di Evagora (e quindi di Nicocle) da Teucro viene avvalorata dal salto cronologico. Il passaggio dal primo all'ultimo re è come riassunto dalla frase ἀπολεσάντων ἑτέρων: non vengono specificate le tappe intermedie, e i nomi di chi minò temporaneamente il potere vengono occultati. I due esempi sembrano pertanto darsi sostegno vicendevolmente, nella dimostrazione finale che Nicocle detiene il suo potere di diritto: ὡς ἐγὼ ταύτην ἔχω τὴν ἀρχὴν οὐ παρανόμως οὐδ' ἄλλοτρίαν, ἀλλ' ὁσίως καὶ δικαίως καὶ διὰ τοὺς ἐξ ἀρχῆς προγόνους καὶ διὰ τὸν πατέρα καὶ δι' ἑμαυτόν (§13) e ancora ὡς δὲ προσηκόντως τὴν ἀρχὴν ἡμεῖς ἔχομεν (§27).

La medesima espressione τίς γὰρ οὐκ οἶδεν è presente più volte in Isocrate a introdurre tanto esempi antichi, quanto quelli più recenti²⁰³. Se nel caso del *Nicocle* la formula garantiva la notorietà del paradigma e la scarsa probabilità che esso potesse essere confutato, nell'*Archidamo*²⁰⁴ essa viene impiegata con un fine diverso (§42):

τοὺς μὲν οὖν παλαιούς κινδύνους εἰ διεξίοιην, οὓς ἐποίησαντο πρὸς Ἀμαζόνας ἢ Θρᾶκας ἢ Πελοποννησίους τοὺς μετ' Εὐρυσθέως εἰς τὴν χώραν αὐτῶν εἰσβαλόντας, ἴσως ἀρχαῖα καὶ πόρρω τῶν νῦν παρόντων λέγειν ἂν δοκοίην· ἐν δὲ τῷ Περσικῷ πολέμῳ τίς οὐκ οἶδεν ἐξ οἶων συμφορῶν εἰς ὅσῃν εὐδαιμονίαν κατέστησαν;

²⁰² Too (1995: 58) osserva che « undoubtedly in Isocrates' 'archaeology' the most authoritative and predominant paradigm is the figure of the father ». Si può ricordare a questo proposito la figura di Ipponico nell'*A Demonico*, quella di Evagora tanto in *Nicocle* quanto in *A Nicocle*. Too ricorda poi come Isocrate inviti Archidamo ad imitare le azioni di suo padre nella lettera a lui indirizzata (Isocr. L. 9). Il richiamo al padre può essere avvicinato all'uso che faceva Achille del paradigma di Peleo in Hom. *Il.* 24.534-540, in quanto παράδειγμα οἰκεῖον.

²⁰³ Cfr. ad esempio Isocr. 6. 87; 9.52; 12.168; 14.7, 40; 15.90. L'espressione, lo si è visto, compare anche in Lyc.1.62 in una formulazione simile a questa in esame, a proposito della città di Troia, il cui esempio prima viene messo in discussione, poi legittimato sulla base dell'interrogativa: τίς οὐκ ἀκήκοεν ὅτι μεγίστη γεγενημένη τῶν τότε πόλεων (...).

²⁰⁴ L'*Archidamo* viene datato al 366 a.C., in concomitanza con il congresso di Tebe, quando quest'ultima impose a Sparta di liberare la Messenia come condizione alla pace. Il discorso è scritto come se lo pronunciasse Archidamo III (400 ca. - 338 a.C.), il ventiquattrenne figlio di Agesilao re di Sparta. Cfr. Papillon (2004: 109).

Se io raccontassi dunque gli antichi pericoli che [gli Ateniesi] affrontarono contro le Amazzoni, i Traci, gli abitanti del Peloponneso che con Euristeo penetrarono nel loro territorio, probabilmente vi darei l'impressione di parlare di fatti anche troppo antichi rispetto alla presente situazione: ma nella loro guerra contro i Persiani, chi non sa a partire da quali sventure essi giunsero ad una situazione così prospera?

L'argomento della notorietà è applicato in questo caso alle guerre persiane, che ben vivono nella memoria rispetto ai fatti più antichi. Questi infatti non sembrano altrettanto pertinenti, perché la loro distanza cronologica li può fare apparire un modello che non si addice all'attualità. Secondo Grethlein questo passo dimostrerebbe la preferenza, anche da parte di Isocrate, per il passato più recente, ed esprimerebbe un più generale scetticismo dell'oratore verso eventi troppo antichi.²⁰⁵ Come avvertono anche Clarke e Gotteland, tuttavia, le osservazioni di Archidamo devono essere contestualizzate. Il discorso viene infatti scritto da Isocrate per essere pronunciato da Archidamo III – successore del padre Agesilao come uno dei due re di Sparta – il quale non può e non vuole soffermarsi troppo sulle grandi imprese degli Ateniesi, per evitare di celebrarli eccessivamente.²⁰⁶ D'altra parte lo stesso Archidamo altrove fa riferimento al passato, segnalando che è importante imitare i propri antenati (καλὸν οὖν μιμήσασθαι τοὺς προγόνους §82), e che richiamare i tempi antichi può essere utile per il presente: διὰ τοῦτο δὲ προλήψομαι πορρωτέρωθεν, ἴν' ἐπίστηθε ὅτι ταύτην ὑμᾶς τὴν χώραν ἐπιχειροῦσιν ἀποστερεῖν (...) (§16). Il re Archidamo tralascia quindi i miti ateniesi, ma tratta diffusamente quelli spartani, affermando, tra l'altro, di essere egli stesso discendente di Eracle (γεγονὼς μὲν ἀφ' Ἡρακλέους §8) e precisando che gli Spartani abitano Lacedemone proprio perché i figli di Eracle l'hanno concessa loro (ταύτην τε γὰρ οἰκοῦμεν δόντων μὲν Ἡρακλειδῶν §24). È

²⁰⁵ Grethlein (2014: 328).

²⁰⁶ Clarke (2008: 262): «this is a strange claim to find in a speech written by Isocrates, given his exceptionally extensive use of ancient examples, including these very ones disclaimed here. We must, presumably, attribute the inconsistency to his characterization of the dramatic figure of Archidamus (...)»; Gotteland (2001: 100): «(...) il convient de ne pas oublier que ce discours est censé être prononcé par un Lacédémonien, Archidamos, qui s'adresse à ses compatriotes. Dans ce contexte, l'éloge des exploits d'Athènes ne saurait être trop long sans constituer une faute de goût. (...) L'élimination des exploits mythiques est dictée ici par une exigence rhétorique (...)». Anche per questa orazione resta comunque il dubbio se sia stata scritta effettivamente per Archidamo, o piuttosto come esercizio scolastico (cfr. Papillon 2004 109): «It is unclear whether this discourse was actually written for Archidamus to present to the Spartan assembly or whether it was an exercise for Isocrates' school». Che il discorso sia fittizio o meno, ciò non cambia il fatto che a pronunciare questo discorso sia comunque Archidamo; sia nel caso dell'esercizio scolastico, che di un'orazione realmente pronunciata, Isocrate avrebbe dovuto cioè riprodurre lo stile e i contenuti adatti al re spartano nel miglior modo possibile.

opportuno comunque aggiungere che la verità dei fatti antichi non viene affatto contestata: le guerre contro le Amazzoni e i Traci (che, per quanto sbrigativamente, vengono pur sempre nominate) sono fatti accaduti al pari delle guerre persiane, solo più lontani nel tempo e quindi meno utili ai fini di Archidamo.²⁰⁷

Dai brani presi in considerazione, è possibile affermare che Isocrate, come Demostene, Eschine e Licurgo (che pure non cessano del tutto di ricorrere a riferimenti ad imprese antiche), è consapevole delle insidie che appellarsi ad un passato così distante comporta. Tuttavia, Isocrate è anche ben conscio dell'utilità delle tradizioni mitiche, le quali devono essere sfruttate 'in maniera opportuna' (*Panegirico* §9):

αἱ μὲν γὰρ πράξεις αἱ προγεγενημέναι κοιναὶ πᾶσιν ἡμῖν κατελείφθησαν, τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις καταχρήσασθαι καὶ τὰ προσήκοντα περὶ ἐκάστης ἐνθυμηθῆναι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὖ διαθέσθαι τῶν εὖ φρονούντων ἰδιὸν ἐστίν.

Infatti le azioni compiute in passato sono un'eredità comune a tutti noi, ma il saperle sfruttare a proposito, fare le adeguate valutazioni riguardo a ciascuna e indicarle con termini adatti, è proprio degli uomini assennati.

In questo paragrafo Isocrate sembra riassumere quanto si è tentato di illustrare attraverso altri passi tratti dalla sua vasta produzione. Le imprese del passato meritano di essere ricordate poiché κοιναί, 'condivise' da tutti in una 'memoria cittadina'. Questa idea del passato come patrimonio condiviso giustifica dunque l'inserimento di esempi antichi, ma non implica che l'accordo sul loro valore sia unanime. Gli eventi in fondo sono stati lasciati in eredità (κατελείφθησαν), trasmessi dalla tradizione in modo passivo e impersonale, ed è l'oratore che deve renderli funzionali; spetta a lui, in quanto uomo assennato, l'abilità di impiegare il passato ἐν καιρῷ e concepire riflessioni adeguate a ciascun esempio chiamato in causa (τὰ προσήκοντα). L'oratore

²⁰⁷ Un più decisivo elemento di scetticismo verso il passato mitico potrebbe forse essere rilevato al paragrafo 24 della stessa orazione, quando Archidamo incidentalmente avverte che la circostanza presente non permette di μυθολογεῖν (ὁ γὰρ παρὼν καιρὸς οὐκ ἔα μυθολογεῖν). Μυθολογεῖν in questo caso significherebbe però semplicemente 'narrare con dovizia di particolari', dato che il re prosegue dicendo che «è necessario parlare (...) preferendo la brevità alla completezza». Su questo cfr. Masaracchia (2003: 153). Peraltro, questo è lo stesso paragrafo in cui Archidamo menziona i figli di Eracle come coloro che hanno concesso agli Spartani il proprio territorio. Calame (1998: 134) osserva d'altra parte che il verbo potrebbe anche significare 'andare indietro nel tempo per spiegare e legittimare': «Or ce travail de remontée dans le temps, il a un nom: *muthologeîn*; et il a une fonction: *expliquer et, par là, légitimer*».

insomma deve appropriarsi dei racconti tradizionali, e può addirittura presentarne la versione che ritiene più adatta, a seconda delle necessità. La caratteristica precipua del passato mitico rappresenta al contempo un punto di forza e un punto di debolezza: il passato più lontano, ben lungi dall'essere univoco o 'cristallizzato' in un'unica tradizione, costituisce un oggetto molto versatile. La verità dei fatti non è in discussione: lo è l'utilità di una tradizione rispetto ad un'altra.

Esemplare in questo senso il trattamento del mito di Adrasto, che Isocrate presenta in due varianti differenti nel *Panegirico* (§54 ss.) e nel *Panatenaiico* (§§169-171).²⁰⁸ In questa seconda versione (338 a.C. ca.), discostandosi da quanto aveva affermato nella prima (380 a.C.), l'oratore sceglie di non ricordare la spedizione punitiva contro Tebe, organizzata da Teseo per ottenere da Creonte la restituzione dei cadaveri degli Argivi. La ragione alla base di questa divergenza è tutta politica. Come osserva Nicolai, infatti, non sarebbe stato opportuno richiamare la spedizione militare contro Tebe alla vigilia dell'alleanza stretta tra Atene e Tebe in seguito alla conquista di Elatea (338 a.C.).²⁰⁹ Isocrate non si presenta qui come portavoce della verità dei fatti, ma come l'artefice di un adattamento del mito, dettato appunto dal *καιρός* e dalla 'malleabilità' intrinseca di una tradizione remota, che pertanto sfugge a ogni verifica.²¹⁰ L'oratore infatti afferma (§172) di essere ben consapevole di aver scritto l'opposto di ciò che aveva affermato nel *Panegirico* (τὰναντία τυγχάνω λέγων οἷς ἐν τῷ Παναθηναϊκῷ λόγῳ φανείην ἂν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων γεγραφώς), ma aggiunge anche che nessuna persona assennata potrà essere tanto ignorante o invidiosa da non tributargli la lode per come ha adattato il racconto. Isocrate quindi sceglie una delle versioni tramandate del mito di Adrasto, divenuto patrimonio comune proprio grazie all'attività dei tragediografi (§168).²¹¹

²⁰⁸ Su questo tema cfr. Gray (1994); Gotteland (2001: 112-113); Masaracchia (2003: 166); Nicolai (2004: 79).

²⁰⁹ Secondo Gray (1994: 104), inoltre, «the changes in the myth seem to be set in the context of the creation of a new image of Athens, in which Isocrates sought to balance his praise and reconcile extremes of praise and blame, including those of Spartan sympathisers».

²¹⁰ Più in generale sul tema del *καιρός* cfr. Vallozza (1985).

²¹¹ È condivisibile a questo proposito l'osservazione di Nicolai (2004: 79): «Isocrate, in questo caso, si mette sullo stesso piano dei tragediografi, non soltanto per la libertà che si prende nell'alterare i racconti tradizionali, ma anche per la funzione paradigmatica e politica di questi racconti».

3.1 Conclusioni: il mito ἐν καιρῷ

Si è visto quindi che il paradigma mitico in Isocrate è uno strumento retorico funzionale, molto più che negli altri oratori. Si è anche osservato che una delle motivazioni di questa profusione di *exempla* è costituita dalla vicinanza della produzione isocratea al genere epidittico, in cui rientrano (con le dovute precisazioni) anche gli *epitaphioi logoi*. Eppure, l'uso che Isocrate fa del passato più remoto diverge in parte da quello delle orazioni funebri. In queste, infatti, il richiamo al passato è al servizio della celebrazione dell'ideologia ateniese, e i paradigmi scelti sono 'standardizzati' dal genere letterario stesso, che impone che l'oratore si richiami alle imprese di Teseo, allo scontro con le Amazzoni e al salvataggio degli Eraclidi, e allo stesso tempo che il pubblico si aspetti certi riferimenti²¹². Per Isocrate, come osserva Schmitz-Kahlmann, il paradigma non è «Stilmittel», ma «Denkform»²¹³, o forse è ancora meglio affermare che il paradigma mitico per Isocrate è entrambe le cose²¹⁴: esso è tanto 'strumento stilistico', quanto 'forma di pensiero'. Isocrate infatti inserisce consapevolmente il mito nei propri discorsi, rispondendo alle critiche di chi non lo considera testimonianza affidabile, e rivendicandone anzi l'uso come mezzo persuasivo precipuo. Lungi dall'essere soltanto puro ornamento o stilema espressivo legato ad un particolare genere oratorio, il richiamo al passato ricopre per Isocrate una pluralità di funzioni, in virtù della plasticità della tradizione.²¹⁵

Si riscontra pertanto innanzitutto un fine paideutico: l'inserimento di episodi della storia più antica è necessario per formare una nuova classe di giovani cittadini alla consapevolezza del passato, così che possano deliberare meglio per il futuro.²¹⁶ In questo modo infatti Isocrate significativamente si rivolge a Nicocle (*A Nicocle* 35): ἄν γὰρ τὰ παρεληλυθότα μνημονεύης, ἄμεινον περὶ τῶν μελλόντων βουλευέσει (cfr. anche 1.34 e 8.11). Appellarsi agli antenati, come si potrà meglio illustrare nel seguito di questo lavoro, ha poi funzione marcatamente politica. Si è già osservato, del resto, che Archidamo si proclama discendente di Eracle, Nicocle di Teseo, ed Isocrate stesso

²¹² Cfr. Canfora (2004: 177): «Il lato esasperante degli epitafi è la loro ritualità, il loro iperbolico formulario, che ne fa quasi un'oratoria dell'assurdo».

²¹³ Cfr. Schmitz-Kahlmann (1939: VI).

²¹⁴ Così Laistner (1940: 445).

²¹⁵ Masaracchia (2003: 161): «Il maestro di scuola che mira alla formazione di uomini politici capaci, l'ideologo che non si stanca di formulare progetti e scenari politici (...) ha in sé una naturale disposizione a rileggere le tradizioni per estrarne quel senso che è funzionale ai suoi fini».

²¹⁶ Cfr. (Nicolai 2004: 85): è importante che Isocrate «ponga la capacità di formarsi opinioni ragionevoli sul quadro politico tra gli scopi della sua *paideia*».

propone a Filippo il modello di Eracle come condottiero dei Greci tutti contro i barbari (*Filippo* §§109-114). Il passato glorioso, preferito ad un presente che dà ben poche soddisfazioni²¹⁷, deve essere in generale preso a modello. Non si tratta, tuttavia, di esprimere soltanto nostalgia per l'epoca degli antenati, ma di impiegare il loro esempio per elaborare un programma politico concreto. Ad esempio così si legge nell'*Areopagitico*²¹⁸ (§84):

ἐγὼ μὲν οὖν ἠγοούμενος, ἦν μιμησώμεθα τοὺς προγόνους, καὶ τῶν κακῶν ἡμᾶς τούτων ἀπαλλαγῆσεσθαι καὶ σωτήρας οὐ μόνον τῆς πόλεως ἀλλὰ καὶ τῶν Ἑλλήνων ἀπάντων γενήσεσθαι, τὴν τε πρόσοδον ἐποιησάμην καὶ τοὺς λόγους εἴρηκα τούτους.

Dunque io mi sono presentato in udienza e ho pronunciato queste parole, ritenendo che, se imiteremo i nostri antenati, potremo liberare noi stessi dai mali e costituire la salvezza non solo per la nostra città, ma anche per i Greci tutti.

Il richiamo ai fatti del passato, quindi, non deve essere fine a se stesso in quanto autocelebrativo, né scisso dalle azioni concrete (*Isocr.* 8.41):

οἱ φιλοτιμούμεθα μὲν ἐπὶ τοῖς τῶν προγόνων ἔργοις καὶ τὴν πόλιν ἐκ τῶν τότε πραχθέντων ἐγκωμιάζειν ἀξιοῦμεν, οὐδὲν δὲ τῶν αὐτῶν ἐκείνοις πράττομεν, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον.

Noi ci vantiamo delle imprese dei nostri antenati e riteniamo la nostra città degna di lodi sulla base delle imprese di allora, eppure non agiamo in nessun caso come loro, ma in modo del tutto opposto.

Intento politico e paideutico sono quindi due delle finalità del paradigma mitico per Isocrate. È opportuno ora valutarne una terza: il mito può essere impiegato anche perché in grado di affascinare il pubblico ed intrattenerlo, proprio in virtù dei suoi legami con la poesia.

²¹⁷ Cfr. *Isocr.* 7.83: τότε μὲν οὐδεὶς ἦν τῶν πολιτῶν ἐνδεὴς τῶν ἀναγκαίων, οὐδὲ προσαιτῶν τοὺς ἐντυγχάνοντας τὴν πόλιν κατήσχυε, νῦν δὲ πλείους εἰσὶν οἱ σπανίζοντες τῶν ἐχόντων.

²¹⁸ Datato al 357. Nicolai lo classifica come 'simbuleutico fittizio' (Nicolai 2004: 10).

CAPITOLO 4

La poesia fonte di paradigmi mitici

Il mito era avvertito come materia privilegiata del genere poetico e il legame tra mito e poesia veniva percepito chiaramente dagli oratori del IV secolo. Secondo Sophie Gotteland, infatti, «la parole du poète se confond avec le mythe, un mythe envisagé comme création continue à partir du passé»²¹⁹. Ancora, come osserva Clarke, «it would (...) be misleading to equate ‘poetic’ with ‘mythic’, but there is clearly considerable overlap between the two categories, in so far many of the stories of the most distant past were related and known through tragedy, epic, and lyric poetry»²²⁰. Secondo Perlman, infine, questa connessione «was the result of the historical development of Greek literature and of the task which poetry performed as means of eloquence and persuasion in public matters»²²¹.

In generale, per gli oratori, la poesia sembra il fondo privilegiato da cui attingere nel momento in cui ricorrono all'*exemplum* mitico; e naturalmente «the Homeric epics provided the Greeks with a treasure chest of exempla».²²² Così, l'impiego del mito rappresenta, oltre ad un mezzo educativo, anche uno strumento di intrattenimento, per lo più propagandistico, nei confronti delle masse, che ben conoscevano i contenuti delle tragedie e dei poemi omerici. Si può inoltre fare riferimento alla *Poetica*, in cui Aristotele osserva innanzitutto (1454b) che la tragedia è imitazione degli uomini migliori di noi (μίμησις ἐστὶν ἢ τραγωδία βελτιόνων ἢ ἡμεῖς), e più avanti che il poeta, anche qualora rappresenti soggetti iracondi o accidiosi, deve renderli appropriati (οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν μιμούμενον καὶ ὀργίλους καὶ ῥαθύμους καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἡθῶν τοιούτους ὄντας ἐπιεικεῖς ποιεῖν). Secondo questa riflessione, personaggi tratti dalla tragedia e dalla poesia si prestano a maggior ragione ad essere impiegati come esempi o modelli di buon

²¹⁹ Gotteland (2001: 64).

²²⁰ Clarke (2008: 289)

²²¹ Cfr. Perlman (1964: 158). Sui legami tra mito e poesia si veda anche Nouhaud (1982); Gotteland (2001: 62 ss); Clarke (2008); Brunello (2010). Più recentemente anche Calame (2015: 28) osserva che «en Grèce, le récit que nous appréhendons, à travers la catégorie moderne, comme «mythique» est par essence poétique».

²²² Grethlein (2012: 19). Ovviamente, il mito non nasce con l'epica omerica: «Epic and myth may be closely linked, but they are not identical, and the distance between the two poses a particular difficulty for us (...) Evidently, a body of Greek myth did exist in the oral tradition before the time when the Iliad and Odyssey were in the process of composition, and the oral tradition itself may be seen depicted in the epic through such figures as Demodokos» (Létoublon 1999: 27-28).

comportamento. D'altra parte, però, la nota definizione aristotelica del poeta, che nel suo ruolo viene confrontato con lo storico, permette di intuire le difficoltà che un oratore poteva trovare nell'assumere i poemi come fonte per i paradigmi mitici (*Poet.* 1451a36):

φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν (...) ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο.

È chiaro da queste parole che il compito del poeta è parlare non dei fatti effettivamente avvenuti, ma di quelli che potrebbero avvenire e di quelli possibili secondo verosimiglianza o necessità. Infatti lo storico e il poeta non differiscono per il fatto di esprimersi l'uno in prosa e l'altro in versi (...), ma in quanto l'uno parla di cose avvenute, l'altro di quelle che potrebbero accadere.

Come è stato rilevato a più riprese, la consapevolezza dell'impossibilità di verificare la tradizione mitica porta gli oratori alla necessità di giustificare la propria scelta, sia che essi scartino il passato più antico, sia che lo impieghino. Come valutare allora il passato mitico nel momento in cui esso viene tramandato in primo luogo dalle opere dei poeti, che non narrano τὰ γενόμενα ma τὰ δυνατά? Ancora una volta, è Isocrate a compiere una riflessione esplicita, tanto sulle difficoltà che un prosatore incontra nel competere con la poesia, quanto sui legami tra quest'ultima e il mito.

4.1. Isocrate, il mito, la poesia

Si è in precedenza affermato che proprio la sua missione paideutica induca Isocrate a impiegare con tale larghezza *exempla* mitici. Per questo, l'oratore deve necessariamente misurarsi con i poeti, che hanno detenuto per molto tempo il primato di educatori della πόλις. In *Antidosi* (§§46-47) Isocrate sottolinea in effetti la vicinanza della sua produzione più alle opere di poesia che ai discorsi giudiziari; le sue orazioni sono infatti più simili ai testi composti con musica e ritmi (τοῖς μετὰ μουσικῆς καὶ ῥυθμῶν πεποιημένοις §46) e inoltre (§47):

καὶ γὰρ τῆ λέξει ποιητικωτέρα καὶ ποικιλωτέρα τὰς πράξεις δηλοῦσι, καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ὀγκωδεστέροις καὶ καινότεροις χρῆσθαι ζητοῦσιν, ἔτι δὲ ταῖς ἄλλαις ἰδέαις ἐπιφανεστέραις καὶ πλείοσιν ὅλον τὸν λόγον διοικοῦσιν. ὧν ἅπαντες μὲν ἀκούοντες χαίρουσιν οὐδὲν ἤττον ἢ τῶν ἐν τοῖς μέτροις πεποιημένων, πολλοὶ δὲ καὶ μαθηταὶ γίνεσθαι βούλονται, νομίζοντες τοὺς ἐν τούτοις πρωτεύοντας πολὺ σοφωτέρους καὶ βελτίους καὶ μᾶλλον ὠφελεῖν δυναμένους εἶναι τῶν τὰς δίκας εὖ λεγόντων.

E infatti mostrano i fatti con uno stile più poetico e più elaborato, e cercano di impiegare entimemi²²³ più più solenni e innovativi, e inoltre dispongono l'intero discorso con le altre figure più notevoli e numerose. E gli ascoltatori apprezzano questo tipo di discorsi non meno delle opere in versi, e molti vogliono diventare allievi, credendo che chi primeggia in questo campo sia molto più saggio e migliore e possa rendersi utile più di quelli che parlano bene nei processi.

Una delle caratteristiche che accomunano i discorsi di Isocrate alla poesia è dunque la loro capacità di intrattenere gli ascoltatori, che trovano diletto (χαίρουσιν) in essi non meno che nelle opere dei poeti. Come queste ultime, inoltre, anche le orazioni isocratee detengono un ruolo significativo nei confronti dei cittadini, poiché molti, ispirati da questa tipologia di discorsi, desiderano a loro volta imparare ad esprimersi con tale abilità, conciliando utilità (ὠφελεῖν δυναμένους) e diletto (χαίρουσιν)²²⁴. Isocrate sembra quindi porsi in continuità con la poesia o, meglio, egli intende proporsi in alternativa ai poeti nel loro tradizionale ruolo didattico, senza per questo negarglielo.²²⁵ Così, nel rivolgersi a Nicocle, figlio minore di Evagora, re di Salamina a Cipro, Isocrate ricorda come parte dell'educazione dei semplici cittadini sia costituita dall'opera dei poeti (*A Nicocle* §3): πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ποιητῶν τινες τῶν προγεγενημένων ὑποθήκας ὡς χρῆ ζῆν καταλελοίπασιν. I poeti, secondo Isocrate, hanno suggerito come comportarsi sulla base di precetti e esempi che hanno

²²³ Aristotele definisce l'ἐνθύμημα come un sillogismo retorico costruito sulla base delle probabilità. Cfr. *Rh.* 1356b, dove Aristotele mette a confronto il παράδειγμα (induzione retorica) e l'ἐνθύμημα (sillogismo retorico): ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός, τὸ δὲ φαινόμενον ἐνθύμημα φαινόμενος συλλογισμός. καλῶ δ' ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμὸν, παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν. Entrambi costituiscono mezzi di persuasione per l'oratore: πάντες δὲ τὰς πίστεις ποιοῦνται διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ παραδείγματα λέγοντες ἢ ἐνθυμήματα.

²²⁴ Cfr. Nicolai (2004: 51): «Qui Isocrate accenna al tema dell'educazione, filo conduttore dell'intera opera: il genere da lui prescelto è il più utile alla città anche perché formai migliori cittadini».

²²⁵ Nicolai (2004: 81) sulla continuità tra l'intento paideutico di Isocrate e quello della tragedia: «Isocrate, che concede spazio ai racconti tradizionali, si presenta come un continuatore del ruolo paideutico della tragedia». Cfr. anche Papillon (1998: 42): «Isocrates recognized the power of poetic tradition and adapted it for his own kind of prose ».

lasciato nei loro testi; così che è probabile che sulla base di queste influenze (tra cui, oltre le opere dei poeti, anche le leggi, la libertà di parola e l'influenza di amici e nemici) i privati cittadini potranno essere uomini migliori: ἐξ ἀπάντων τούτων εἰκὸς αὐτοὺς βελτίους γίγνεσθαι (*ibid.*). Il riferimento, qui, è ad autori antichi come Esiodo, Teognide e Focilide: καὶ γὰρ τούτους φασὶ μὲν ἀρίστους γεγενῆσθαι συμβούλους τῷ βίῳ τῶ τῶν ἀνθρώπων (§43).

In *Evagora*²²⁶ §36, Isocrate rende più esplicito il collegamento tra poesia e mito, affermando che nessuno dei poeti ha mai narrato (μεμυθολόγηκεν) di un eroe come Evagora, tornato in patria dopo aver affrontato pericoli terribili:

καὶ μὴν τῶν γε παλαιῶν καθόδων αὗται μάλιστα εὐδοκιμοῦσιν ἄς παρὰ τῶν ποιητῶν ἀκούομεν· οὗτοι γὰρ οὐ μόνον τῶν γεγενημένων τὰς καλλίστας ἡμῖν ἀπαγγέλλουσιν, ἀλλὰ καὶ παρ' αὐτῶν καινὰς συντιθέασιν. ἀλλ' ὅμως οὐδεὶς αὐτῶν μεμυθολόγηκεν, ὅστις οὕτω δεινὸς καὶ φοβερὸς ποιησάμενος τοὺς κινδύνους εἰς τὴν αὐτοῦ κατῆλθεν.

Fra i ritorni del tempo antico quelli più famosi sono quelli che ci narrano i poeti: questi, infatti, non solo ci annunciano le più belle fra le imprese avvenute, ma ne inventano di nuove, frutto della loro immaginazione. Tuttavia nessuno di loro ha mai raccontato di uno che, dopo aver affrontato pericoli così terribili e spaventosi, sia tornato alla propria patria.

In questo passo viene esplicitato il rischio connesso all'impiego del materiale poetico: i poeti non solo selezionano esclusivamente le imprese più belle, tralasciando quindi quelle minori, ma talora ne inventano di nuove. In questo caso il verbo μυθολογέω indica perciò la narrazione favolosa, che comprende tanto storie realmente accadute, seppur nella preistoria mitica, quanto quelle 'nuove', create *ad hoc* dai poeti.²²⁷ In questa categoria complessiva, secondo Isocrate, non c'è nessun racconto che tratti di un ritorno (κάθοδος) in patria terribile come quello di Evagora. Si noti che in questo caso proprio l'assenza del paradigma mitico-poetico con cui confrontare Evagora sembra suggerire la preminenza di quest'ultimo.²²⁸ Eppure narrazioni di ritorni

²²⁶ È probabile che la composizione dell'elogio risalga agli anni 374-365 a.C., qualche tempo dopo la morte di Evagora, re di Salamina di Cipro. Per un'analisi puntuale di questo elogio cfr. Brunello 2013 con annessa bibliografia. Per una trattazione specifica delle questioni che emergono nell'*Evagora* cfr. inoltre Alexiou 2015; Bianco 2015.

²²⁷ Masaracchia (2004: 153): «È chiaro che μυθολογέω assume il senso di 'raccontare gonfiando e - all'occorrenza - inventando'».

²²⁸ Nell'*Evagora*, come è stato notato (cfr. ad es. Brunello 2013: 77), Isocrate sfrutta il metodo del confronto iperbolico, in modo che la lode di Evagora risalti rispetto agli altri termini di paragone.

terribili e spaventosi (νόστοι δεινοί καὶ φοβεροί) ce ne erano sicuramente state nei poemi epici e nella letteratura successiva: fra gli altri Menelao²²⁹ e soprattutto Odisseo.²³⁰ Vale la pena sottolineare inoltre che Isocrate per Evagora parla più precisamente di κάθοδος: un termine come νόστοι, infatti, avrebbe evocato direttamente il ritorno in patria dei guerrieri achei da Troia e il titolo del poema del Ciclo che li narra. È significativo che quindi Isocrate neghi qui espressamente ogni possibile parallelo per Evagora, che ha affrontato pericoli ben peggiori dei protagonisti dei ‘ritorni’ tradizionali ed è pertanto meglio confrontabile con Ciro²³¹, il più ammirato non solo rispetto a tutti quelli che vissero in seguito (τῶν γ’ ἐπὶ τάδε γεγενημένων), ma anche in assoluto, tra tutti gli eroi del tempo antico (ἴσως δὲ καὶ τῶν ἀπάντων). Anche in confronto a Ciro, tuttavia, Evagora risulta superiore soprattutto per la correttezza morale con cui ha compiuto le sue imprese (τῷ μὲν ὁσίως καὶ δικαίως ἅπαντα πέπρακται §38); Ciro, al contrario, non ha esitato ad uccidere Astiage, suo nonno, per ottenere il potere: per questo è giusto che Evagora riceva una lode maggiore (δικαίως ἂν Εὐαγόραν καὶ τούτου μᾶλλον ἐπαινέσειαν §38). È interessante notare che qui in effetti Isocrate non solo sminuisce la figura di Ciro a

Il fine dell'*exemplum* qui è proprio quello di stabilire un parallelo con l'oggetto della lode, in modo poi da poter essere superato da quest'ultimo, come del resto prescrive Aristotele (*Rhet.* 1367a): ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς δεῖ τὸν λόγον ἐπεισοδιοῦν ἐπαινοῖς, οἷον Ἰσοκράτης ποιεῖ: αἰεὶ γὰρ τινα εἰσάγει. καὶ ὁ ἔλεγεν Γοργίας, ὅτι οὐχ ὑπολείπει αὐτὸν ὁ λόγος, ταῦτό ἐστιν: εἰ γὰρ Ἀχιλλεὺς λέγει Πηλέα ἐπαινεῖ, εἴτα Αἰακόν, εἴτα τὸν θεόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνδρείαν, ἢ τὰ καὶ τὰ ποιεῖ ἢ τοιόνδε ἐστίν.

Cfr. Alexiou, che parla di *topos* della σύγκρισις πρὸς ἐνδόξους (2015: 51) «Isocrates uses the Homeric heroes as an excellent foil, juxtaposing them with Evagoras (...) to highlight the king's attributes as well as his achievements».

²²⁹ Cfr. Hom. *Od.* 2.286; Hom. *Od.* 4.82: ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ' ἐπαληθεῖς / ἠγαγόμην ἐν νηυσὶ καὶ ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον. Cfr. anche Eur. *Or.* 55-56: Menelao è tornato δαρὸν ἐκ Τροίας χρόνον ἄλαισι πλαγχθεῖς (...).

²³⁰ Nell'aggiunta ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖστοι πεποιήνται διὰ τύχην λαβόντες τὰς βασιλείας, οἱ δὲ μετὰ δόλου καὶ τέχνης περιγενόμενοι τῶν ἐχθρῶν (§36) si potrebbe in effetti scorgere, almeno limitatamente al secondo periodo, il riferimento ad Odisseo e alla sua caratterizzazione di eroe πολύτροπος. Odisseo, il cui νόστος è innegabilmente celebre, proprio per i pericoli in cui l'eroe si imbatté nei dieci anni di viaggio, viene detto infatti εἰδῶς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά (Hom. *Il.* 3.202), κακοῖσι δόλοισι κεκασμένος (Hom. *Il.* 4.339) e δόλων ἄτος (Hom. *Il.* 11.430). Odisseo era colui che vinceva di molto gli Achei παντοίοισι δόλοισι (Hom. *Od.* 3.121) e fu lui a portare il cavallo di legno, l'insidia riempita di eroi (δόλον ἠγάγε δῖος Ὀδυσσεύς Hom. *Od.* 8.494). Nondimeno, Odisseo coronò il suo lungo vagare proprio con il ritorno a casa, mentre qui Isocrate sta affermando che *nessuno* è mai riuscito a rientrare in patria dopo aver affrontato simili pericoli, ignorando quindi ogni possibile parallelo.

²³¹ Il paradigma di Ciro ritorna in Isocr. 5.66, dove Ciro è scelto come esempio di coloro che, pur tentando imprese che non erano nobili, riescono, contro tutte le aspettative, ad avere successo. Come osserva Alexiou (2015: 51-52): «In Evagoras, both the Cyprian king and Cyrus are represented as victorious generals and dominant in their own states. However, Isocrates exploits certain differences. The construction of the comparison between Cyrus and Evagoras highlights at first the *topos* of μόνος, namely the contrast between Cyrus' significant military forces and Evagoras' almost exclusively individual success. Nevertheless, the trait that particularly distinguishes the two men is the moral evaluation of their achievements. Unlike Cyrus, who murdered his grandfather, Evagoras was morally blameless, as the two virtues, ὁσίως καὶ δικαίως, imply (38) ».

fronte di Evagora, ma altera addirittura il dato storico per adempiere a questo scopo²³²: contrariamente a quanto afferma Isocrate, Erodoto infatti racconta (1.130.3) che Ciro fu clemente Astiage e lo imprigionò a vita nel proprio palazzo, secondo l'uso orientale nei riguardi dei re prigionieri (Ἀστυάγεα δὲ Κῦρος κακὸν οὐδὲν ἄλλο ποιήσας εἶχε παρ' ἑωυτῷ, ἐς ὃ ἐτελεύτησε).²³³ Per mettere in luce Evagora, Isocrate ancora una volta sfrutta quindi il passato ἐν καιρῷ, sminuendo le imprese antiche, tanto quelle della preistoria mitica quanto quelle storiche, a favore del re di Salamina di Cipro. Per di più, egli sembra mistificare una tradizione storica consolidata al fine di instaurare una polarità artificiosa tra Evagora e Ciro a favore del primo. Ciò segnala ulteriormente come il confine tra mito e storia, almeno nella pratica oratoria, non fosse netto, e che il passato storico potesse non essere affatto 'intoccabile' a fronte di un'esigenza retorica.

Si osservi che in questo caso la scelta di passare dalla preistoria mitica, seppur non espressamente nominata, al passato più recente (l'epoca immediatamente precedente alle guerre persiane, altrove assunte insieme alla guerra di Troia come fatti molto antichi²³⁴) non implica un contrasto in termini di veridicità, ma è del tutto finalizzata alla lode di Evagora, che per virtù si eleva su tutti gli eroi. Il passaggio dalle imprese degli eroi epici a quelle di Ciro, per di più, è segnalato soltanto in termini temporali: Ciro è scelto τῶν γ' ἐπὶ τὰδε γεγεννημένων (§37), mentre i ritorni narrati dai poeti sono selezionati tra quelli più antichi (τῶν γε παλαιῶν καθόδων §36). È vero che con l'affermazione secondo la quale i poeti concepiscono storie *ex novo*, Isocrate sembra voler sminuire l'attendibilità dei loro argomenti²³⁵; nondimeno, è anche possibile osservare che un confronto tra Evagora e personaggi completamente inventati non gioverebbe al proposito dell'oratore, che intende proprio svalutare i

²³² Sulla possibilità degli oratori di alterare il dato storico si veda *infra* sulla trattazione delle guerre persiane, cap.5.

²³³ Cfr. Alexiou (2015: 53): «Astyages' assassination by Cyrus is mentioned neither in Herodotus, where his grandfather remains until his death at Cyrus' side (1.130.3), nor in Aristotle's Politics, where only the attack on Astyages by Cyrus is mentioned (1312a 8-14). The evidence suggests that Isocrates may have followed a negative source for his negative attitude towards Cyrus, possibly Ctesias (Persica Fr. 8d, 9 Lenfant), in order to paint Evagoras' picture as morally impeccable».

²³⁴ Cfr. Dem. *Sulla falsa ambasceria* §276 e *supra* p.32

²³⁵ Brunello (2013: 76) ad esempio è molto critica nei confronti del materiale mitico: «La distinzione tra fatti antichi e recenti assume particolare rilevanza ai §36-37, in cui è netta la differenza tra gli eroi del passato, ai quali Isocrate accenna sommariamente, e gli uomini vissuti di recente, tra cui viene assunto come esempio significativo Ciro. Solo il secondo paragone consente un giudizio obiettivo, secondo Isocrate almeno, perché i racconti sugli eroi antichi sono resi inattendibili dal tipo di narrazione favolosa dei poeti, che riferiscono gli episodi più belli tra quelli avvenuti e ne inventano altri di nuovi».

ritorni in patria dei grandi eroi per accrescere la lode del re. In altre parole, Isocrate sembra sfruttare qui la potenziale – e topica – accusa di inaffidabilità nei confronti della preistoria mitica, in questa sede legata al fatto che essa viene veicolata nella tradizione dalla poesia, per sminuire le *παλαιαὶ κάθοδοι*; pure, queste ultime non possono essere del tutto false, perché in tal caso il paragone con Evagora perderebbe senso e valore. Tanto più che fatti passati e fatti recenti vengono tutti accostati per escludere che esista un termine di confronto per Evagora, con l'alterazione, come si è visto, anche degli eventi 'storici'.

L'oratore, d'altra parte, sa che si è assunto un compito difficile (§8-10), perché elogiare un contemporaneo in prosa è una novità assoluta. I poeti possono ricorrere a molti ornamenti (*τοῖς μὲν γὰρ ποιηταῖς πολλοὶ δέδονται κόσμοι*), far avvicinare gli dèi agli uomini, farli parlare con loro (*πλησιάζοντας τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις οἷόν τ' αὐτοῖς ποιῆσαι καὶ διαλεγόμενους*) e arricchire la poesia con tutte le figure di stile possibili (*πᾶσι τοῖς εἶδεσι διαποικῖλαι τὴν ποίησιν*); gli oratori, invece, devono impiegare espressioni d'uso corrente e concetti legati alla vita pratica (*ἀλλ' ἀποτόμως καὶ τῶν ὀνομάτων τοῖς πολιτικοῖς μόνον καὶ τῶν ἐνθυμημάτων τοῖς περὶ αὐτὰς τὰς πράξεις ἀναγκαῖόν ἐστι χρῆσθαι*). Questa riflessione, in fondo, sembra riassumere le domande da cui il presente lavoro è partito: lo stesso Isocrate si interroga cioè sulle modalità con cui strumenti tradizionalmente poetici, tra cui il riferimento ad un soggetto mitico, possono essere impiegati nella prosa oratoria.

Ecco che allora gli eroi della guerra di Troia, celebrati nei canti e nelle tragedie, vengono confrontati più espressamente con Evagora (§6)²³⁶:

νῦν δὲ τίς οὐκ ἂν ἀθυμήσειεν ὅταν ὀρᾷ τοὺς μὲν περὶ τὰ Τρωϊκὰ καὶ τοὺς ἐπέκεινα γενομένους ὑμνουμένους καὶ τραγωδομένους, αὐτὸν δὲ προειδῆ, μηδ' ἂν ὑπερβάλλῃ τὰς ἐκείνων ἀρετάς, μηδέποτε τοιούτων ἐπαίνων ἀξιωθησόμενον; (...) οὕτω γάρ τινες δυσκόλως πεφύκασιν, ὥσθ' ἥδιον ἂν εὐλογομένων ἀκούοιεν οὐς οὐκ ἴσασιν εἰ γέγονασιν, ἢ τούτων, ὑφ' ὧν εὖ πεπονθότες αὐτοὶ τυγχάνουσιν.

²³⁶ Cfr. anche Calame (1998: 136): «L'orateur l'indique bien au début de son discours: le problème pour celui qui entend faire l'éloge de ses contemporains est double. D'une part, il est tenu à la vérité devant un public qui connaît les exploits des hommes méritant des éloges ; d'autre part, face à un public jaloux, il ne dispose pas des effets produits par la diction et le rythme de la poésie pour grandir les exploits d'hommes surpassant en fait les héros de la guerre de Troie».

Ora chi non si perderebbe d'animo vedendo che i contemporanei delle imprese di Troia e quelli vissuti prima sono celebrati nei canti e sono soggetti di tragedie e prevedesse invece che lui, neppure se fosse loro superiore per virtù, potrebbe mai essere considerato degno di simili lodi? (...) alcuni infatti sono per natura così mal disposti che ascolterebbero più volentieri gli elogi fatti a chi non sanno neppure se sia vissuto, piuttosto che a persone da cui proprio loro hanno ricevuto benefici.

Anche in questo caso emerge l'ombra del dubbio sulla tradizione più antica (οὓς οὐκ ἴσασι εἰ γεγόνασιν), che è qui però tutta finalizzata a giustificare la necessità di compiere un elogio in prosa su un contemporaneo.²³⁷ D'altra parte, il riferimento è sì allo statuto della preistoria mitica, che non può essere verificata con certezza, ma qui Isocrate anticipa soprattutto il tema del paragrafo 36: ad essere discutibile è più che altro l'affidabilità dei poeti come fonte. E infatti in seguito Isocrate richiama proprio i paradigmi mitici della guerra di Troia come esempi negativi, ancora al fine di esaltare Evagora (§65)²³⁸:

καίτοι πῶς ἂν τις τὴν ἀνδρίαν ἢ τὴν φρόνησιν ἢ σύμπασαν τὴν ἀρετὴν τὴν Εὐαγόρου φανερώτερον ἐπιδείξειεν ἢ διὰ τοιούτων ἔργων καὶ κινδύνων; οὐ γὰρ μόνον φανεῖται τοὺς ἄλλους πολέμους, ἀλλὰ καὶ τὸν τῶν ἡρώων ὑπερβαλόμενος, τὸν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ὑμνούμενον. οἱ μὲν γὰρ μεθ' ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος Τροίαν μόνην εἶλον, ὁ δὲ μίαν πόλιν ἔχων πρὸς ἅπασαν τὴν Ἀσίαν ἐπολέμησεν: ὥστ' εἰ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ἐγκωμιάζειν αὐτὸν ἠβουλήθησαν ὅσοι περ ἐκείνους, πολὺ ἂν μείζω καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν ἔλαβεν.

Eppure come qualcuno potrebbe mostrare il coraggio, l'assennatezza o la virtù complessiva di Evagora più chiaramente se non dal confronto con tali imprese e pericoli? Infatti risulterà chiaro che egli ha superato non solo le imprese delle altre guerre, ma anche di quella combattuta dagli eroi, celebrata da tutti gli uomini. Gli eroi infatti presero la sola Troia con l'aiuto di tutta la Grecia, lui invece che possedeva sola città combatté contro tutta l'Asia. Così, se avessero

²³⁷ Cfr. Nicolai (2004: 83): «(...) la sua [di Isocrate] argomentazione, che in apparenza sembra frutto di un disincantato razionalismo, è del tutto funzionale al discorso e tende a dimostrare l'opportunità di scrivere encomi di personaggi contemporanei».

²³⁸ I termini con cui viene presentato qui il paradigma della guerra di Troia ricordano quelli con cui Demostene impiegava lo stesso paradigma per esaltare la vittoria greca nelle guerre persiane (Dem. 60 §§10-11). Cfr. *supra* p. 37

voluta lodarlo tanti poeti quanti celebrarono quegli eroi, egli avrebbe ottenuto una gloria anche molto maggiore della loro.

Pare chiaro che qui Isocrate non metta minimamente in dubbio la storicità della guerra troiana. Come nel paragrafo 36, infatti, non avrebbe senso citare come parallelo per Evagora figure non realmente esistite ed eventi completamente inventati. Del resto, al paragrafo 34, l'oratore aveva esplicitato la volontà di selezionare le imprese più famose (τοὺς εὐδοκιμωτάτους) come termine di confronto per Evagora. Gli eroi del passato risultano quindi sminuiti proprio perché le loro azioni, tanto note e celebri, non reggono il confronto con il defunto re di Salamina di Cipro. Così, quando Isocrate prosegue dicendo (§66),

τίνα γὰρ εὐρήσομεν τῶν τότε γενομένων, εἰ τοὺς μύθους ἀφέντες τὴν ἀλήθειαν σκοποῖμεν, τοιαῦτα διαπεπραγμένον, ἢ τίνα τοσοῦτων μεταβολῶν ἐν τοῖς πράγμασιν αἴτιον γεγενημένον; (...)

Chi infatti troveremo tra gli eroi di allora, se, tralasciati i racconti, noi prendessimo in considerazione la verità, che abbia compiuto tali imprese o sia stato causa di tanti mutamenti nella situazione politica?

Qui la sua richiesta di guardare alla verità non è da connettere all'accertamento di una falsità aprioristica e implicita nei μῦθοι, ma alla *possibilità* — questa sì per Isocrate intrinseca al genere poetico — che tali racconti siano rimaneggiati per dare lustro e gloria a figure che meritano meno di Evagora²³⁹. Ancora al paragrafo 72, infatti, Isocrate ribadisce che i poeti esagerano nel parlare degli uomini vissuti in precedenza, ma non esita a considerare le espressioni iperboliche usate dai poeti per gli eroi ('un dio fra gli uomini', 'un dio mortale') senz'altro in armonia con la nobile natura di Evagora: ὥστ' εἴ τινες τῶν ποιητῶν περὶ τινος τῶν προγεγενημένων ὑπερβολαῖς κέχρηται, λέγοντες ὡς ἦν θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἢ δαίμων θνητός, ἅπαντα τὰ τοιαῦτα

²³⁹ Masaracchia (2003: 152): «Non si tratta di mettere in discussione il fondamento storico della tradizione sulla guerra troiana, ma solo di guardarsi da quelle deformazioni e manipolazioni che sono conseguenza della sua antichità». Analogamente Calame (1998: 136): «Il n'est pas question de mettre en doute l'aune de référence épique de la louange, même si celle-ci est hyperbolique».

Ancora opposizione tra i racconti poetici e le sofferenze «vere» che non riescono tuttavia a suscitare altrettanta pietà è in *Panegirico* §168: ἀλλ' ἐπὶ μὲν ταῖς συμφοραῖς ταῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν συγκειμέναις δακρύειν ἀξιοῦσιν, ἀληθινὰ δὲ πάθη πολλὰ καὶ δεινὰ γινόμενα διὰ τὸν πόλεμον ἐφορῶντες τοσοῦτου δέουσιν ἐλεεῖ. Isocrate insiste poi sulla falsità dei racconti dei poeti in *Busiride* §§38-39. Anche in questo caso la polemica è funzionale per criticare l'operato di Policrate nel raccontare la storia di Busiride: Policrate infatti ha ripreso la cronologia dai poeti, colpevoli di aver attribuito agli dèi azioni infamanti come mai nessuno ha mai osato. Entrambi i passi segnalano comunque come il modo di narrare dei poeti potesse essere associato a falsità.

περὶ τὴν ἐκείνου φύσιν ῥηθῆναι μάλιστα ἂν ἀρμόσειεν. Si direbbe pertanto che tutte le considerazioni sull'attendibilità dei racconti encomiastici relativi a personaggi mitici o a quelli di un remoto passato storico siano funzionali ad attenuare una eventuale diffidenza sull'attendibilità dell'attuale encomio; così si formulano dubbi sul genere poetico (portato ad amplificare e inventare) o su vicende troppo antiche per essere verificate, generando l'impressione che, per contrasto, l'oratore sia guidato solo dallo scrupolo di mantenersi obiettivo e di non alterare la verità dei fatti.

Un'ulteriore conferma del fatto che per Isocrate i racconti mitici non abbiano di per sé nulla di fittizio sta nel fatto che per ben otto paragrafi (§§12-19) egli tratta proprio degli antenati di Evagora, ripercorrendo la genealogia del re per dimostrare che egli non fu inferiore agli esempi bellissimi e importanti che gli furono lasciati in eredità (ἵνα πάντες εἰδῶσιν ὅτι καλλίστων αὐτῷ καὶ μεγίστων παραδειγμάτων καταλειφθέντων οὐδὲν καταδεέστερον αὐτὸν ἐκείνων παρέσχευ §12), i quali, benché noti a tutti – anzi, proprio per questo – vale la pena siano rievocati. In questi paragrafi, tra l'altro, l'oratore ricorda gli eroi di Troia (§§17-18): fu dopo aver partecipato alla presa di Troia (ἐπειδὴ Τροίαν συνεξέειλεν §18), infatti, che Teucro si recò a Cipro e fondò Salamina. È possibile notare, tuttavia, che nel ricostruire le radici di Evagora Isocrate impiega a più riprese espressioni come “si dice” (λέγεται §15, φασί §16) “si riconosce” (ὁμολογεῖται §13), segnalando così tanto la distanza temporale degli episodi che menziona, quanto l'impossibilità di verificarli²⁴⁰. Pure, egli non li considera creazioni menzognere, come dimostra al paragrafo §21:

περὶ οὗ τὰς μὲν φήμας καὶ τὰς μαντείας καὶ τὰς ὄψεις τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις γενομένας, ἐξ ὧν μειζόνως ἂν φανεῖν γεγονὼς ἢ κατ' ἀνθρώπων, αἰροῦμαι παραλιπεῖν, οὐκ ἀπιστῶν τοῖς λεγομένοις, ἀλλ' ἵνα πᾶσι ποιήσω φανερόν ὅτι τοσούτου δέω πλασάμενος εἰπεῖν τι περὶ τῶν ἐκείνῳ πεπραγμένων, ὥστε καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἀφήμι τὰ τοιαῦτα περὶ ὧν ὀλίγοι τινὲς ἐπίστανται καὶ μὴ πάντες οἱ πολῖται συνίσασιν. ἄρξομαι δ' ἐκ τῶν ὁμολογουμένων λέγειν περὶ αὐτοῦ.

²⁴⁰ Non sono però d'accordo con Brunello (2013 :75), secondo cui queste espressioni confermerebbero la volontà di Isocrate di prendere le distanze dalla tradizione: «in questi casi l'autore riporta i racconti “noti a tutti”, ma ne prende contemporaneamente le distanze attribuendo la responsabilità della trasmissione ad altri.» Tali espressioni implicano sì l'impossibilità di verificare queste notizie, ma non una volontaria presa di distanza da esse (del resto non è neanche possibile assumersi la responsabilità per fatti a cui non si era presenti direttamente). Sono bensì espressioni abituali per indicare una notizia tradizionale, che appartiene ad una comunità.

Preferisco tralasciare le profezie, gli oracoli e le visioni apparse in sogno, da cui potrebbe apparire che egli ha avuto una nascita sovranaturale non perché io diffidi di questi racconti, ma per mostrare a tutti che prendo le distanze dal ricorso alle invenzioni nel narrare le sue imprese, tanto che mi astengo dalle informazioni che sono appannaggio di pochi e di cui non tutti i cittadini sono a conoscenza. Comincerò invece a parlare dei fatti su cui c'è accordo.

Viene qui menzionata l'esistenza dei tradizionali prodigi (oracoli, sogni) che accompagnano la nascita di un individuo eccezionale. Isocrate chiarisce però che la scelta di non farvi riferimento nel caso di Evagora non deriva dalla sua personale diffidenza nei confronti di certe tradizioni, ma dalla sua volontà di rendere chiaro che si baserà solo sui fatti noti alla maggioranza dei concittadini del re. Qui la distinzione tra notizia credibile e invenzione menzognera appare pertanto giocata in modo sottile: anche la nascita di Evagora è annunciata da segnali straordinari (come quella di ogni eroe che si rispetti), ma questi fenomeni vanno incontro allo scetticismo dei razionalisti. Isocrate rivendica dunque di non aver bisogno di enfatizzare l'eccezionalità di Evagora con la menzione di segni prodigiosi, e si permette il lusso di scartarli dal suo racconto, pur essendo convinto della loro veridicità. Più in generale, quindi, è possibile leggere qui una dichiarazione di Isocrate sul suo *modus operandi* nei confronti delle tradizioni passibili del dubbio degli scettici (in cui rientrano anche gli avvenimenti della preistoria mitica²⁴¹): tra esse, Isocrate seleziona solo quelle più note, benché non le ritenga affatto invenzioni fittizie²⁴².

Certo, rispetto ai passaggi che sono stati analizzati nel capitolo precedente (come ad esempio *Panegirico* §§68-69), in questo caso Isocrate non assume l'antichità delle storie tradizionali come argomento per difenderle, ma ciò è funzionale ad un uno scopo ben preciso. L'oratore intende infatti valorizzare un eroe contemporaneo quale Evagora, minimizzando per contro l'importanza accordata a quelli che lo hanno preceduto. Per fare ciò, Isocrate procede in due direzioni: afferma innanzitutto che Evagora ha compiuto imprese e affrontato pericoli ben maggiori degli eroi della preistoria mitica; in secondo luogo, avanza il dubbio sull'attendibilità delle

²⁴¹ Per il riferimento a 'coloro che dubitano della tradizione' cfr. *Panegirico* §54, §68.

²⁴² Come in *Panegirico* (29-31), quindi, Isocrate «précise que l'accord de la majorité garantit la validité d'une information transmise par la tradition. (...) Loin d'occulter les reproches avancés contre la tradition orale, Isocrate les reprend à son compte pour mieux les retourner» (Gotteland 2001 : 81).

loro fonti, ovvero i poeti, i quali sono soliti abbellire troppo i loro contenuti (τοῖς μὲν γὰρ ποιηταῖς πολλοὶ δέδονται κόσμοι §8).²⁴³ Isocrate è così legittimato a scrivere un elogio in prosa di un contemporaneo, proprio perché la prosa, a differenza della poesia, deve attenersi ai fatti senza manipolarli: τοῖς δὲ περὶ τοὺς λόγους οὐδὲν ἕξεστι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἀποτόμως καὶ τῶν ὀνομάτων τοῖς πολιτικοῖς μόνον καὶ τῶν ἐνθυμημάτων τοῖς περὶ αὐτὰς τὰς πράξεις ἀναγκαῖόν ἐστι χρῆσθαι (§10).²⁴⁴

Se nell'*Evagora* Isocrate insiste sull'inaffidabilità dei contenuti poetici, in *A Nicocle*²⁴⁵ egli riconosce il potere che gli esempi tratti dalla poesia detengono²⁴⁶; per cui chi voglia istruire le masse deve impiegare i discorsi 'più favolosi' (§48):

ἐκεῖνο δ' οὖν φανερόν, ὅτι δεῖ τοὺς βουλομένους ἢ ποιεῖν ἢ γράφειν τι κεχαρισμένον τοῖς πολλοῖς μὴ τοὺς ὠφελιμωτάτους τῶν λόγων ζητεῖν, ἀλλὰ τοὺς μυθωδισταίους: ἀκούοντες μὲν γὰρ τῶν τοιούτων χαίρουσι, θεωροῦντες δὲ τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰς ἀμίλλας. διὸ καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν καὶ τοὺς πρώτους εὐρόντας τραγωδίαν ἄξιον θαυμάζειν, ὅτι κατιδόντες τὴν φύσιν τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀμφοτέραις ταῖς ιδέαις ταύταις κατεχρήσαντο πρὸς τὴν ποίησιν.

Dunque è chiaro che coloro che vogliono produrre o scrivere qualcosa di gradito alle masse non devono cercare i discorsi più utili, ma quelli più favolosi: le folle

²⁴³ Un argomento simile sulla rivalità tra prosa e poesia è in *Antidosi* (§§136-137): καὶ τοὶ πόσους οἶει διὰ τὰς τούτων ψευδολογίας τοὺς μὲν συμφοραῖς περιπεπωκέναι, τοὺς δ' ἀτίμους εἶναι; πόσους δὲ τῶν προγεγενημένων ἀνωνύμους εἶναι; πολὺ σπουδαιότερους καὶ πλέονος ἀξίους γεγενημένους τῶν ἄδομένων καὶ τραγωδουμένων; ἀλλ' οἱ μὲν, οἷμαι, ποιητῶν ἔτυχον καὶ λογοποιῶν, οἱ δ' οὐκ ἔσχον τοὺς ὑμνήσοντας.

Che questi dubbi sull'attività poetica siano comunque occasionali è dimostrato dal *Panatenaico* §§121-122, dove Isocrate fa riferimento direttamente ad episodi mitici portati in scena dalle tragedie per dimostrare le empietà di famose città e la superiorità di Atene rispetto ad esse: le sventure nelle altre città (Edipo e le vicende dei suoi figli a Tebe, la saga degli Atridi ad Argo) sono così numerose che nessuno dei registi si è certo trovato a corto di argomenti nelle rappresentazioni teatrali (§122: ὥστε μηδένα πόποτε ἀπορῆσαι τῶν εἰθισμένων καθ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτὸν εἰσφέρειν εἰς τὸ θέατρον τὰς τότε γεγενημένας συμφοράς;). Più avanti, nel corso del discorso, Isocrate porta come esempio della benevolenza di Atene nei confronti degli altri Greci la storia di Adrasto, che, egli dice, è conosciuta a tutti grazie alle tragedie portate in scena alle Grandi Dionisie: τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ἢ τίς οὐκ ἀκήκοε τῶν τραγωδοδιδασκάλων Διονυσίοις, τὰς Ἀδράστῳ γενομένας ἐν Θήβαις συμφοράς (§168). Su quest'ultimo riferimento si veda Clarke (2008: 290): «...we have a mythical example used to illustrate Athens' current standing in Greece ; (...) it is the tragic stage and context of polis festivals which provides the example as part of the city's collective understanding of the past».

²⁴⁴ Sulla competizione di Isocrate con i generi della poesia (quale l'encomio) cfr. Nicolai (2004: 89ss.).

²⁴⁵ L'orazione *A Nicocle* viene datata tra il 373/370 a.C. Si tratta di un componimento che Isocrate indirizzò al giovane figlio di Evagora dopo la successione al trono, seguita alla morte del padre nel 374 a.C.

²⁴⁶ Cfr. Perlman (1964: 159): «Isocrates fully appreciates the importance of examples from poetry for the orator speaking before a wide audience»

infatti provano piacere tanto nell'ascoltare questi racconti, quanto nell'assistere a gare e competizioni. Devono essere pertanto ammirati i poemi di Omero e i primi inventori della tragedia, perché essi, conoscendo la natura degli uomini, hanno impiegato in poesia entrambe le tipologie di intrattenimento;

Infatti (§49):

ὁ μὲν γὰρ τοὺς ἀγῶνας καὶ τοὺς πολέμους τοὺς τῶν ἡμιθέων ἐμυθολόγησεν, οἱ δὲ τοὺς μύθους εἰς ἀγῶνας καὶ πράξεις κατέστησαν, ὥστε μὴ μόνον ἀκουστοὺς ἡμῖν ἀλλὰ καὶ θεατοὺς γενέσθαι. τοιούτων οὖν παραδειγμάτων ὑπαρχόντων, δέδεικται τοῖς ἐπιθυμοῦσι τοὺς ἀκροωμένους ψυχαγωγεῖν, ὅτι τοῦ μὲν νουθετεῖν καὶ συμβουλεύειν βουλεύειν ἀφεκτέον, τὰ δὲ τοιαῦτα λεκτέον οἷς ὀρῶσι τοὺς ὄχλους μάλιστα χαίροντας.

Omero infatti raccontò gli scontri e le guerre di semidei, gli altri (*scil.* i tragediografi) li trasposero in agoni e azioni, così che noi potessimo non solo ascoltarli, ma anche esserne spettatori. Dunque, dato che esistono simili modelli, è dimostrato che chi desidera guidare l'animo degli ascoltatori, deve astenersi dall'ammonizione e dal consiglio, ma deve dire il tipo di cose che vede che la folla apprezza maggiormente.

Negli ultimi paragrafi dell'orazione parenetica indirizzata a Nicocle, nuovo re di Salamina di Cipro, Isocrate compie una riflessione sulle modalità di esortazione, che differiscono se dirette a re o a uomini comuni. Questi ultimi, infatti, non provano piacere nell'ascoltare i «migliori consiglieri dell'animo umano» (ἀρίστους γεγενῆσθαι συμβούλους τῷ βίῳ τῷ τῶν ἀνθρώπων §43), cioè Esiodo, Teognide, Focilide, ma preferiscono occuparsi l'uno della stoltezza dell'altro piuttosto che dei suggerimenti dei poeti (αἰροῦνται συνδιατρίβειν ταῖς ἀλλήλων ἀνοίαις μᾶλλον ἢ ταῖς ἐκείνων ὑποθήκαις). Per rivolgersi alle folle è pertanto necessario evitare i discorsi più utili (τοὺς ὠφελιμωτάτους τῶν λόγων) e impiegare invece quelli 'più favolosi' (τοὺς μυθωδεστάτους)²⁴⁷; le masse gradiscono (χαίρουσι) sia ascoltare questo tipo di racconti, sia vederli dal vivo, riportati nelle gare e nelle rappresentazioni. Bisogna

²⁴⁷ Calame (1998: 135): «...poèmes homériques et tragédies classiques s'adressent à la foule, le discours d'exhortation est réservé à celui qui règne sur elle».

pertanto prendere a modello Omero, che ha raccontato (ἐμυθολόγησεν) le contese dei semidei, e i primi tragediografi²⁴⁸, che hanno portato questi μῦθοι in scena.

I contenuti della poesia vengono definiti prima λόγοι μυθώδεις e poi μῦθοι. Sebbene in particolare la qualificazione di μυθώδεις sembri suggerire che questi λόγοι non siano verificabili e possano essere stati inventati²⁴⁹, non ci sono tuttavia riferimenti alla veridicità o alla falsità dei miti *per se*, né, come in *Evagora*, viene d'altra parte messa esplicitamente in discussione l'attendibilità dei poeti.²⁵⁰ L'accento sembra piuttosto sulla efficacia seduttiva del mito nel momento in cui esso viene trasmesso alle masse attraverso la narrazione poetica e la rappresentazione drammatica. In *Evagora*, lo si è visto, l'attività dei poeti viene connessa all'esagerazione e al rischio di 'contraffazione' degli argomenti mitici; in *A Nicocle* il materiale 'favoloso' (μυθώδης) viene invece richiamato in associazione alla forma poetica, per sottolineare il piacere che questa procura al pubblico con le sue narrazioni, in contrasto con discorsi più utili, quale in primo luogo l'esortazione rivolta da Isocrate a Nicocle.

È stato inoltre notato che nell'opporre l'utilità al diletto Isocrate riprenda un argomento già impiegato da Tucidide, il quale contrapponeva appunto il proprio operato a quello dei poeti, inclini a raccontare storie dilettevoli ma inventate²⁵¹. Tuttavia, a differenza di Tucidide, e anche di Platone, Isocrate prescrive di imitare

²⁴⁸Nei paragrafi precedenti Isocrate aveva invece criticato la commedia, definendola «assolutamente mediocre» (φαυλοτάτη §43).

²⁴⁹ Cfr. *Panegirico* §28. Cfr. *supra* pp. 58-59

²⁵⁰ Molto opportunamente, a mio avviso, Calame (1998: 136) rende l'espressione μυθωδέστατοι con 'les plus fictionnels', sottolineando come questa traduzione sia in generale più adatta rispetto a 'fictif' per rendere il concetto di 'mitico'. Cfr. 137, a proposito del passo dell'*Evagora* 66: «Sans doute à 'fictif' convient-il, dans ce cas encore, de substituer le concept de 'fictionnel'». Anche in questo contesto, quindi, vale l'osservazione per cui i contenuti mitici potenzialmente rischiano di essere modificati e perdere credibilità, specialmente in quanto oggetto di racconti poetici, ma non per questo sono di per sé falsi. Per contro, Gotteland (2001: 66) insiste sulla connessione tra mito e menzogna che emergerebbe dall'opposizione tra i discorsi utili e quelli 'favolosi': «Il (*scil.* Il mito) agit comme un charme sur l'âme humaine, qui préfère les séductions du mensonge à l'aridité des conseils et des enseignements». Masaracchia (2003: 153), infine, osserva che il μυθώδης (il 'favoloso') fa sempre avvertire il pericolo di deformazione, come ad esempio anche nelle parole di apertura del *Panatenaiico*, dove peraltro torna l'osservazione che i λόγοι μυθώδεις sono graditi ai più: νεώτερος μὲν ὢν προηρούμην γράφειν τῶν λόγων οὐ τοὺς μυθώδεις οὐδὲ τοὺς τερατείας καὶ ψευδολογίας μεστούς, οἷς οἱ πολλοὶ μᾶλλον χαίρουσιν ἢ τοῖς περὶ τῆς αὐτῶν σωτηρίας λεγομένοις. Si noti inoltre che qui i λόγοι μυθώδεις sono elencati assieme ai discorsi carichi di sciocchezze e di menzogne (τοὺς τερατείας καὶ ψευδολογίας μεστούς). La valutazione che si può fare in merito a questo passo è che ancora una volta Isocrate scarti i miti nelle loro versioni più manipolate e fittizie, ma non i miti in sé e per sé (del resto si è visto che fin dai suoi primi discorsi l'oratore dà ampio spazio alla preistoria mitica). Come riassume Calame (*ivi*, 138), quindi: «Sans doute les mûthoi qui sont intégrés aux *lógoi* des orateurs incluent-ils parfois des histoires miraculeuses et invraisemblables, mais ils consistent surtout en ces *palaiá* qui correspondent à l'histoire ancienne des communautés grecques, chantées par les poètes».

²⁵¹ Cfr. Papillon (1996: 14); Usher (1990: 214). Cfr. Thuc. 1.21.1 e 1.22.4.

l'operato dei poeti, nella misura in cui i contenuti mitici sono in effetti *utili* per intrattenere ed educare le folle.²⁵² Lungi dall'essere oggetto di critica, Omero e i tragici vengono elogiati, poiché, avendo imparato a conoscere la natura umana, hanno compreso ciò che le risulta maggiormente gradito.²⁵³ I racconti di poeti e tragediografi, pertanto, devono essere impiegati per guidare gli animi (ψυχαγωγεῖν) degli uomini comuni²⁵⁴; i miti costituiscono modelli educativi alla portata di tutti.

A ben vedere, quella di Isocrate è più che una riflessione stilistica; il suggerimento su come parlare alle masse, infatti, ben si adatta ad un sovrano, che non è uno tra tanti, ma regna su tanti (τὸν οὐχ ἓνα τῶν πολλῶν ἀλλὰ πολλῶν βασιλεύοντα §50). Questi consigli sembrano messi in pratica ad esempio nel paragrafo 26 di *Nicocele*, dove la tradizione religiosa che Zeus regni sugli dèi come un re giustifica di fronte ai sudditi la scelta della monarchia anche in tempi attuali. A maggior ragione, anche un oratore e pedagogo quale Isocrate può impiegare i μῦθοι, poiché il materiale tratto dalla preistoria mitica coniuga la sua utilità paradigmatica con il vantaggio di risultare gradito alle folle, come ad esempio quelle presenti ad un discorso panellenico.²⁵⁵

L'impiego che Isocrate fa della poesia e dei contenuti poetici si differenzia pertanto da quello dei sofisti, che affermano di sapere ogni cosa, e parlano di poesia, ripetendo in modo pedissequo i versi dei grandi poeti (*Panath.* §18), senza tuttavia un'applicazione pratica.²⁵⁶

²⁵² Cfr. Calame (1998 : 135): «Mais loin de les (scil. i poeti) condamner comme l'aurait fait le Platon de la République, il manifeste à leur égard de l'admiration».

²⁵³ Papillon nega che ci sia un'opposizione netta tra utilità e piacere (1996: 14): «Isocrates, I think, would argue that myth can be useful and at the same time be πρὸς ἡδονήν» Tuttavia Papillon, con riferimento a questo passo, insiste anche sulla necessità di distinguere μῦθος da μῦθος: solo il secondo, infatti, unirebbe piacere ad utilità (*ivi*, 17-18). Calame (1998: 136) sottolinea invece il valore 'pragmatico' dei miti riportati dai poemi omerici e dalla tragedia : «...comme Aristote il reconnaît aux charmes de la poésie une valeur éducative et populaire. Dans cette reconnaissance de la dimension que nous appelons pragmatique des poèmes traditionnels, la valeur de vérité du fictionnel ne fait pas l'objet d'une mise en doute». Non è d'accordo invece con questa prospettiva Livingstone (2001: 99), secondo cui ἄξιον θαυμάζειν è sarcastico, e l'argomento di Isocrate qui è l'esatto parallelo rispetto a quello di Platone nella *Repubblica*.

²⁵⁴ Come osserva Usher (1990:215) l'uso del verbo ψυχαγωγέω richiama Platone. Cfr. ad esempio *Phaedrus* 271 c-d.

²⁵⁵ L'esigenza di realizzare discorsi utili e allo stesso tempo capaci di intrattenere il pubblico era presente anche in *Antidosi* 47, dove Isocrate avvicinava le proprie orazioni alle opere dei poeti. Cfr. Too (2008: 121): «(...) Isocrates refuses the idea that useful discourses, such as his (...) are necessarily without pleasure».

²⁵⁶ Cfr. Perlman (1964: 160): «Isocrates accuses them not because they discussed poetry, but because they confined themselves only to recitation and repetition of some well-known criticism. He was not interested in pure literary criticism, but in the practical application by the orator of examples and conclusion drawn from poetry». Per le critiche di Isocrate ai sofisti cfr. in particolare l'orazione *Contro i Sofisti* §§7-8, dove Isocrate rimarca che i sofisti non fanno discorsi utili: ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ

ἀπαντήσαντες γάρ τινές μοι τῶν ἐπιτηδείων ἔλεγον ὡς ἐν τῷ Λυκείῳ συγκαθεζόμενοι τρεῖς ἢ τέτταρες τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν καὶ πάντα φασκόντων εἰδέναι καὶ ταχέως πανταχοῦ γιγνομένων διαλέγοντο περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν καὶ τῆς Ἡσιόδου καὶ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, οὐδὲν μὲν παρ' αὐτῶν λέγοντες, τὰ δ' ἐκείνων ῥαψωδοῦντες καὶ τῶν πρότερον ἄλλοις τισὶν εἰρημένων τὰ χαριέστατα μνημονεύοντες.

Infatti alcune persone che incontrai mi raccontavano che, mentre sedevano insieme presso il Liceo, tre o quattro della massa dei sofisti, quelli che affermano di sapere tutto e si presentano velocemente dappertutto, parlavano di poeti, Esiodo, Omero, ma non dicevano nulla di loro, ma recitavano i versi di quelli e ripetevano a memoria le parti più gradite pronunciate da altri.

Come nota opportunamente Perlman, i sofisti furono in effetti i primi a impiegare soggetti mitici all'interno di opere in prosa, con una finalità espressamente paideutica.²⁵⁷ I sofisti della prima generazione avrebbero cioè costituito una fase di transizione tra poesia e oratoria, producendo nei loro discorsi «a unique confluence of the ancient genres of poetry and rhetoric, even as they bridge the divide – both chronologically and conceptually – between the Archaic and Classical epochs in Greece».²⁵⁸ Pare che appunto i sofisti impiegassero personaggi paradigmatici del mito con finalità didattiche, riproducendo discorsi che venivano così ambientati in situazioni epiche o tragiche, nell'abito delle loro ἐπιδείξεις.²⁵⁹ Non a caso, allora, una

καθορῶντας, ἔτι δὲ περὶ μὲν τῶν μελλόντων εἰδέναι προσποιουμένους, περὶ δὲ τῶν παρόντων μηδὲν τῶν δεόντων μήτ' εἰπεῖν μήτε συμβουλευθεῖσαι δυναμένους; cfr. inoltre *Elena* (§§1-13). Si veda anche nello specifico Too (1995: 160 ss.).

²⁵⁷ Perlman (1964: 159): «The sophists (...) regarded the acquisition of the knowledge of poetry (...) as one of the most important branches of education. Mythological stories derived from poetical sources were made the subject of their speeches».

²⁵⁸ Knudsen (2012: 33). In particolare, l'autrice suggerisce che «Gorgias' *Helen* would be the classical example of such competitive engagement with a traditional poetic/mythological account. » Il giudizio di Aristotele nella *Retorica* (§3.1.1404a 26), inoltre, conferma un legame se non altro stilistico tra poesia e oratoria degli inizi: ἐπει δ' οἱ ποιηταί, λέγοντες εὐήθη, διὰ τὴν λέξιν ἐδόκουν πορίσασθαι τὴν δόξαν, διὰ τοῦτο ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις, οἷον ἡ Γοργίου. Gorgia sarebbe stato infatti il primo a impiegare uno stile poetico nei suoi discorsi. Del resto è proprio Gorgia (Gorg. 82 B 11 DK 8-9) a riconoscere un potere persuasivo comune all'oratoria e alla poesia, la quale si differenzia dalla prima per il fatto di essere in metri: τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον.

²⁵⁹ Cfr. Knudsen (2012: 32) «several sophists placed set speeches in the mouths of mythological figures, framing these speeches in situations suggested by the epic tradition». Così, è noto ad esempio che a Gorgia venivano attribuiti l'*Elogio di Elena* e *La difesa di Palamede*, ad Alcide un discorso di Odisseo contro Palamede e ad Antistene una coppia di discorsi, *Aiace* e *Odisseo*, con cui i due eroi si contendevano le armi di Achille. Cfr. anche Livingstone (2011: 136): «Myth allowed rhetorical teaching to associate itself with other popular genres such as tragedy (and comedy, which in the fourth century made increasing use of mythological plots). The memorable quality of the mythological stories, and the familiarity of characters such as Odysseus, probably helped people to remember the rhetorical

delle motivazioni che giustificano l'impiego così diffuso di materiale mitico da parte di Isocrate sarebbe proprio l'influenza dell'insegnamento di Gorgia e della sofistica in generale.²⁶⁰ Quello che distingue Isocrate dai sofisti, tuttavia, è il fatto che mentre costoro ripetono la poesia pedissequamente, come esercizio di stile, limitandosi a discutere su questioni già note, Isocrate intende conferire al paradigma mitico desunto dalla poesia e dalla tragedia un'applicazione concreta, tanto educativa, quanto politica: utile.²⁶¹

4.2 Citazioni d'autore

Si è già osservato che, oltre ad Isocrate, anche Demostene (60.9) stabilisce una connessione tra poesia e mito, asserendo che nessun avvenimento in realtà sia mitico di per sé, ma lo può divenire, una volta acquisita una certa antichità e nel caso abbia una determinata importanza, grazie all'opera dei poeti. Lisia (2.2-3) afferma a sua volta che molti dei *παλαιοὶ κίνδυνοὶ τῶν προγόνων* sono stati celebrati dai poeti e dagli autori di discorsi (ma non tutti: sarà infatti suo compito narrare le imprese che non hanno ancora ricevuto una degna celebrazione). Una conferma più manifesta del legame tra mito e poesia è costituita dall'evidenza per cui il paradigma mitico talora entra a far parte delle orazioni proprio attraverso il richiamo al poeta o ai poeti che hanno narrato l'episodio di riferimento, per mezzo, in qualche caso, della citazione diretta.²⁶² In questo modo, gli *exempla* mitici si fanno spazio nella prosa oratoria per

moves. But mythological epideictic was also very much a means for sophists to define the relationship between the education they offered and the traditional education based on the Homeric poems: it was part of the same tradition, but it was intriguingly original and innovative».

²⁶⁰ Nouhaud (1982: 19): «La plus immédiate (*scil.* tra le ragioni dell'interesse di Isocrate verso il passato mitico) nous semble être l'influence des sophistes, On sait qu' Isocrate fut l'élève de Prodicos, Gorgias et Teisias».

²⁶¹ Isocrate prende ancora le distanze dai retori precedenti o «presunti tali» (*πολλοὶ τῶν προσποιησαμένων εἶναι σοφιστῶν Panegirico* §3), ribadendo l'importanza di compiere discorsi che sono molto utili agli ascoltatori (*οἷτινες...τοὺς ἀκούοντας πλεῖστ' ὠφελοῦσιν*). Mi pare riassuntiva l'osservazione di Haskins (2001: 167): «...Isocrates is not a rhapsode who captivates the hearers by his mimesis of Homeric verses. He is a prose writer who adapts mythopoetic discourse for his educational and political project. Isocrates appreciates the potential of oral performance even as he disdains the uses to which demagogic orators put it».

²⁶² Cfr. Perlman (1964); Nouhaud (1982 : 12-14); Gotteland (2001: 62), che osserva: «Les sources littéraires des orateurs, lorsqu'elles sont indiquées, nous en sont un premier indice. Le plus souvent, il est vrai, les auteurs ne les citent pas. Parfois ils se contentent d'indiquer de manière très vague qu'ils détiennent leur connaissance 'par de nombreux témoignages'». Si vedano anche le considerazioni di Clarke (2008 : 286-293).

‘intercessione’ della poesia, e l’incontro tra mito e attualità sembra in questi casi facilitato e legittimato dall’autorità dei poeti.²⁶³

Così, nella *Contro Ctesifonte*, Eschine giustifica innanzitutto il ricorso alla poesia, e, per estensione, anche agli esempi tratti da essa (§135):²⁶⁴

λέξω δὲ κἀγὼ τὰ ἔπη· διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι παιῖδας ὄντας ἡμᾶς τὰς τῶν ποιητῶν γνώμας ἐκμανθάνειν, ἴν’ ἄνδρες ὄντες αὐταῖς χρώμεθα.

Io stesso pronuncerò i suoi (*scil.* di Esiodo) versi: per questo infatti credo che da bambini impariamo a memoria le massime dei poeti, per impiegarle una volta divenuti uomini.

In questo passaggio in particolare, l’oratore sceglie di citare alcuni versi di Esiodo con i quali ritiene che il poeta intendesse educare le masse e consigliare ai cittadini di non concedere il potere a politici corrotti (*παιδεύων τὰ πλήθη καὶ συμβουλεύων ταῖς πόλεσι τοὺς πονηροὺς τῶν δημαγωγῶν μὴ προσδέχεσθαι* §134). Si noti ancora come il ruolo educativo sia considerato appannaggio dei poeti: in virtù di esso, le loro massime, apprese durante l’infanzia, possono essere a buon diritto impiegate nell’età adulta.²⁶⁵

²⁶³ In generale, gli oratori che riportano più citazioni poetiche sono Eschine e Licurgo. Isocrate, a differenza degli altri oratori, cita solo se stesso (Papillon 1998: 56): «Where others’ borrowed phrases from Homer, Isocrates recasts the ideas. He does not quote, but uses patterns, topics and styles of the poets». Oltre ai casi presi in considerazione nel lavoro, altre citazioni ricorrono in: Demostene, *Ambasceria*: Hes. *Erga* 763-764 (§135), Epigrammi (§§ 184-185 e 190), Eur. *Fenice* fr. 812, vv. 7-9 Kannicht (§245), Soph. *Ant.* 175-190 (§247), Sol. *elegia* 4 West (§255); *Sulla Corona*: Eur. *Hec.* 1 e TrGF, *Adesp.* fr. 122 Snell-Kannicht (§267), epigramma 29 Peek (§289). In Eschine *Contro Timarco*: §128: Hom. verso ignoto; §144; *Il.* 18. 324-9; §148: *Il.* 18. 333-5; §149: *Il.*, 18, 77-91; 150: *Il.* 18. 95-9. Per Euripide: §128: fr. 865 Kannicht; §151: *Stenebea*; §152: *Fenice*. Per Esiodo: §129: *Erga*: 763-4. Cfr. Perlman (1964: 162). *Sull’ambasceria*: Hes. *Erga* 763-4 (§144) e 240-241 (§158). Per Licurgo, *Contro Leocrate*: TrGF, *Adesp.* fr. 296 Snell-Kannicht (§92); Eur. *Eretteo* fr. 360 Kannicht (§100), Hom. *Il.* 15.494-499 (§103); Tirteo, *elegia* 10 West (§107); epigrammi attribuiti a Simonide, 22b e 21 Page (§109). Cfr. Perlman (1964 : 162) e Pinto (2003: 8). Isocrate invece non riporta citazioni, ma, come osserva Gotteland (2001: 62) «(...) il est remarquable que toutes les indications précises que nous trouvons chez Isocrate soient autant de références à des poètes». Gotteland (*ibid.*) riporta anche la collocazione di questi rimandi: *Panegirico* 159; *A Nicocle* 43, 48; *Panatenaiico* 33, 168; *Evagora* 36, 38.

Si osservi con Wilson (1996: 315) che, nel caso di citazioni tratte da tragedie, le prescelte sono quelle di Sofocle ed Euripide: «It is tragedy of the past, not of the present that has this power».

²⁶⁴ Cfr. Clarke (2008: 289): « (...) the lessons and examples to be found in poetry are of relevance in the same way as are those in historical events and individuals».

²⁶⁵ Osservazioni simili in Plat. *Prot.* 325e-326a: ἐπειδὴν αὖ γράμματα μάθωσιν καὶ μέλλωσιν συνήσειν τὰ γεγραμμένα ὡσπερ τότε τὴν φωνήν, παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπὶ τῶν βάρων ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνειν ἀναγκάζουσιν, ἐν οἷς πολλοὶ μὲν νουθετήσεις ἔνεισιν πολλοὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος γενέσθαι. Qui viene evidenziato come la lettura degli encomi di uomini illustri induca il bambino ad imitarne le virtù.

Una volta ribadita l'autorità dei poeti, Eschine richiama la figura di Tersite (§231), dichiarando con certezza che gli spettatori delle tragedie non potrebbero mai tollerare di vederlo in scena incoronato dai Greci; Omero, infatti ha lasciato di lui un'immagine esemplare:

καὶ εἰ μὲν τις τῶν τραγικῶν ποιητῶν τῶν μετὰ ταῦτα ἐπεισαγόντων ποιήσειεν ἐν τραγωδίᾳ τὸν Θερσίτην ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων στεφανούμενον, οὐδεὶς ἂν ὑμῶν ὑπομείνειεν, ὅτι φησὶν Ὅμηρος ἄνανδρον αὐτὸν εἶναι καὶ συκοφάντη. αὐτοὶ δ' ὅταν τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον στεφανῶτε, οὐκ ἂν οἴεσθε ἐν ταῖς τῶν Ἑλλήνων δόξαις συρίττεσθαι;

E se uno dei poeti tragici tra quelli che mettono in scena le proprie opere dopo questo (*scil*: dopo il giorno del conferimento delle corone²⁶⁶) rappresentasse Tersite incoronato dai Greci, nessuno di voi lo tollererrebbe, poiché Omero dice che fosse un codardo e un sicofante. Ma quando voi stessi incoronate un uomo del genere non pensate che possa essere fischiato dall'opinione pubblica dei Greci?

Il paradigma di Tersite viene impiegato con un fine evidentemente provocatorio da Eschine, che intende impedire l'incoronazione di Demostene.²⁶⁷ Il parallelo tra quest'ultimo e Tersite implica l'incompetenza di Demostene non solo nell'attività politica, ma anche in quella oratoria, oltre ad una certa bassezza morale; Tersite, infatti, era vile, incapace di parlare opportunamente e in modo assennato e per di più fisicamente storpio (*Il.* 2.216-220): nessuno era peggiore di lui (*χερσιώτερος*).²⁶⁸ Si noti tuttavia che l'uso del paradigma mitico qui è più sottile: il paragone con Tersite

²⁶⁶ Weidner nel commento al passo (1872: 194): «Primum igitur honores publici propalam recitantur, deinde tragoediae aguntur». Lo scolio al testo (Scho. in or. 3,231.502) infatti spiega così μετὰ ταῦτα: μετὰ γὰρ τοὺς στεφάνους εἰσέφερον τὰ δράματα.

²⁶⁷ Ctesifonte nel 336 propose di assegnare a Demostene una corona d'oro per la sua attività politica; sei anni dopo Eschine contestò la proposta, spiegando che era illegale incoronare un magistrato che non avesse ancora presentato il rendiconto del suo incarico (§§9-31). Cfr. Pernot (2004: 44).

²⁶⁸ Cfr. *Hom. Il.* 2.244-249; Cfr. anche *Soph. Phil.* 441-446: ὃς οὐκ ἂν εἴλετ' εἰσάπαξ εἰπεῖν / ὅπου μηδεὶς ἐφῆ. Il paradigma di Tersite sembra sia stato impiegato anche da Demade come parallelo per il comportamento di Filippo. Dopo la battaglia di Cheronea, infatti, Filippo, ubriaco, avrebbe insultato e deriso i suoi prigionieri; Demade, allora, lo avrebbe provocatoriamente affrontato con queste parole: βασιλεῦ, τῆς τύχης σοι περιθείσης πρόσωπον Ἀγαμέμνονος αὐτὸς οὐκ αἰσχρὴν πράττων ἔργα Θερσίτου; (*D.S.*16.87). Tersite viene paragonato a Demostene anche da Libanio nei suoi *Progymnasmata*, dove tuttavia il senso del paradigma è completamente opposto: l'uomo viene rappresentato come un oratore assennato, che rischia la propria incolumità per il bene comune. Da qui il parallelo con Demostene: οἷον ὕστερον συνέβη γενέσθαι παρ' Ἀθηναίοις τὸν Δημοσθένην, ὃ τὸ κοινῆ συμφέρον πρὸ τῶν αὐτῶ λυσιτελούντων ἐκέκριτο καὶ λέγων οἷς ἦδει τὸν δῆμον ἀνιάσων μᾶλλον ἤρεῖτο λυπεῖν ἢ χαρίζεσθαι κακῶς. (*Li. Enc.* 4.8). Su Tersite come parallelo positivo per Demostene in Libanio cfr. Miller (2015: 36-38). Più in generale sulla figura di Tersite vd. Spina (2001: 39 ss.), che ricorda anche il riferimento a questo personaggio da parte di Luciano di Samosata (*VH* 2.20).

viene sì presupposto, ma la vera e propria antitesi è tra l'ipotetica scelta di un tragediografo moderno di mettere in scena un Tersite incoronato e la decisione della giuria, altrettanto attuale, di incoronare Demostene. L'*exemplum* viene quindi introdotto per suggerire che, come il pubblico non potrebbe mai accettare che i tragici rappresentino un tale personaggio premiato con una corona, seppure nella finzione teatrale, così, a maggior ragione, la giuria non deve tollerare l'incoronazione, questa reale, di Demostene, che condivide le medesime caratteristiche di Tersite.²⁶⁹ L'*exemplum* mitico, volto a denigrare l'oratore, pare comunque reso più autorevole dal richiamo ad Omero²⁷⁰; anzi, Eschine è consapevole di impiegare una figura mitica che ormai, per come Omero l'ha descritta, è emblema di connotati precisi²⁷¹. In effetti, nello stesso passo egli aggiunge (§231):

οἱ μὲν γὰρ πατέρες ὑμῶν τὰ μὲν ἔνδοξα καὶ λαμπρὰ τῶν πραγμάτων ἀνετίθεσαν τῷ δήμῳ τὰ δὲ ταπεινὰ καὶ καταδεέστερα εἰς τοὺς ῥήτορας τοὺς φαύλους ἔτρεπον· Κτησιφῶν δ' ὑμᾶς οἶεται δεῖν ἀφελόντας τὴν ἀδοξίαν ἀπὸ Δημοσθένους περιθεῖναι τῷ δήμῳ.

Infatti i vostri padri hanno attribuito al popolo imprese gloriose e splendide, mentre quelle meschine e inferiori agli oratori incompetenti: eppure Ctesifonte crede che, dopo aver sottratto a Demostene la sua cattiva reputazione, la dovrete attribuire al popolo.

Demostene rientra quindi nella categoria dei φαῦλοι ῥήτορες cui gli antichi avrebbero lasciato le imprese più vili, e merita pertanto di mantenere la sua cattiva reputazione; così in fin dei conti anche Tersite, rimproverato duramente da Odisseo per aver osato insultare Agamennone, ha consegnato alla tradizione il ricordo della sua pessima fama (ἀδοξία).

Come dimostra l'impiego della figura di Tersite, che potrebbe essere definito 'paradigma del φαῦλος ῥήτωρ', i personaggi del mito sembrano ormai connessi a caratteristiche standard e possono essere in effetti proposti come modelli autonomi

²⁶⁹ L'evocazione della messa in scena non ha appunto la pretesa di riferirsi ad una rappresentazione teatrale reale: «Tersite è soltanto, paradigmaticamente, l'insolente poco di buono tramandato dall'epica». (Spina 2001:40)

²⁷⁰ Perlman (1964: 164): «The general attitude of orators is sympathetic and the poets are praised for their wisdom, precepts and influence».

²⁷¹ Si noti però che Eschine qui attribuisce ad Omero un lessico «socio-politico posteriore di qualche secolo» (Spina 2001: 40).

anche senza la mediazione dei poeti, in un uso metaforico²⁷². Sempre nell'ambito dell'oratoria giudiziaria, infatti, i personaggi protagonisti dell'epica e della tragedia si fanno talora paralleli negativi per coloro che hanno compiuto crimini, in particolare nell'ambito familiare.²⁷³ Così ad esempio Antifonte, nel contesto di un processo contro una donna accusata di aver avvelenato suo marito, la fa chiamare «Clitemnestra» dal figliastro che tiene l'accusa (1.17);²⁷⁴ a sua volta Andocide si chiede come debba essere chiamato il figlio nato dall'incesto compiuto da Callia: «Edipo? Egisto? O come?» (1.129 οἶμαι γὰρ ἔγωγε οὐδένα οὕτως ἀγαθὸν εἶναι λογιζέσθαι, ὅστις ἐξευρήσει τοῦνομα αὐτοῦ. τριῶν γὰρ οὐσῶν γυναικῶν αἷς συνφικηκῶς ἔσται ὁ πατήρ αὐτοῦ, τῆς μὲν υἱός ἐστιν, ὡς φησι, τῆς δὲ ἀδελφός, τῆς δὲ θεῖος. τίς ἂν εἴη οὗτος; Οἰδίπους, ἢ Αἰγίσθος; ἢ τί χρὴ αὐτὸν ὀνομάσαι.); sempre Andocide, infine, richiama Egisto come parallelo per un bambino nato da una relazione incestuosa: ὃς τοσοῦτω παρανομωτέρως Αἰγίσθου γέγονεν (4.22).

Ancora, Eschine nella *Contro Timarco*²⁷⁵ prevede che, per legittimare le relazioni di Timarco con ragazzi più giovani, i suoi difensori evocheranno il legame tra Achille e Patroclo come paradigmatico (ἀλλὰ καὶ τὴν λεγομένην γενέσθαι φιλίαν δι' ἔρωτα Πατρόκλου καὶ Ἀχιλλέως ὑμνήσει §133), rileggendolo come rapporto d'amore: fu infatti grazie all'amore per Patroclo che Achille decise di rientrare in battaglia, piuttosto che tornare in patria.²⁷⁶ Eschine ribalta il probabile uso che la

²⁷² L'uso metaforico può ricordare il richiamo delle Danaidi da parte di Antigone in Eur. *Phoen.* 1675: νὸξ ἄρ' ἐκείνη Δαναΐδων μ' ἔξει μίαν) per cui *supra* p.8.

²⁷³ Cfr. anche Isocr. 12 §§121-122.

²⁷⁴ Cfr. Gagarin (1998: 9): «he (*scil.* l'accusatore) emphasizes his own loyalty and his brother's and stepmother's corresponding disloyalty to his father, drawing parallels with the story of Clytemnestra (1.17), who treacherously killed her husband Agamemnon and was in turn killed by their son Orestes (...)».

²⁷⁵ Nel 346/5 a.C. Eschine fu accusato da Demostene di tradimento nell'ambasceria presso Filippo di Macedonia. L'accusa formale fu probabilmente mossa da Timarco, che appoggiò Demostene. Eschine 'contrattacò' allora Timarco, riuscendo infine a privarlo dei suoi diritti di pubblico cittadino (ἀτιμία), tra cui era compresa la possibilità di muovere accuse in tribunale. La legge infatti prevedeva che chiunque avesse dissipato il proprio patrimonio, tradito i genitori, mancato ai propri compiti militari o si fosse prostituito non potesse ricoprire incarichi pubblici (cfr. §28-32). Durante la sua orazione Eschine riesce appunto a dimostrare come Timarco si fosse macchiato di questi delitti. Cfr. Lape (2006: 140): «Although the explicit content of Athenian laws is not moral in emphasis, Aeschines successfully argued that the laws were intended to promote and protect the morality of democratic citizens: Timarchus was convicted and punished with *atimia*, the loss of his citizen "rights"». In generale su questo testo si vedano Dover (1978); Ford (1999); Lape (2006).

²⁷⁶ Cfr. Dover (1978: 53): «The defence envisaged by Aeschines as likely to be offered on Timarkhos's behalf by the unnamed general amounts to this: a homosexual relationship can engender the most heroic self-sacrifice». E oltre (*ibid.*): «Timarkhos's relations with his lovers were similar in kind to the great homosexual loves of history and legend; and if men involved in such relations are going to be attacked as prostitutes by mean and ignoble upstarts who do not know what they are talking about, the spirit of Athens will be impaired».

difesa farà del paradigma, impiegandolo invece per accusare Timarco ed evidenziarne l'immoralità. L'oratore, infatti, asserisce che il modo in cui Omero stesso presenta il rapporto tra i due eroi è una prova del fatto che gli antichi poeti distinguevano amori casti, e quindi leciti, da passioni sconvenienti, quali quelle di Timarco (§141):²⁷⁷

θεωρήσατε ἀποβλέψαντες, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰς τοὺς ὁμολογουμένως ἀγαθοὺς καὶ χρηστοὺς ποιητὰς ὅσον κεχωρίσθαι ἐνόμισαν τοὺς σὺφρονας καὶ τῶν ὁμοίων ἐρῶντας, καὶ τοὺς ἀκρατεῖς ὧν οὐ χρὴ καὶ τοὺς ὑβριστάς.

Guardando a quei poeti unanimemente riconosciuti come virtuosi e utili, osservate quanto ritennero ampia la distanza tra uomini casti che amano i propri simili, e coloro che sono privi di autocontrollo e dediti ai piaceri illeciti.

L'oratore evidenzia innanzitutto come Omero non abbia chiamato esplicitamente 'amore' l'amicizia tra Achille e Patroclo (τὸν μὲν ἔρωτα καὶ τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῶν τῆς φιλίας ἀποκρύπτεται §142), cosa che invece ritiene farà la linea difensiva di Timarco (cfr. §133). Eschine assume piuttosto la reticenza di Omero «as a sign of cultivated sensitivity»²⁷⁸; del resto, secondo Eschine, il poeta riteneva che il grado dell'affetto tra i due eroi sarebbe stato chiaro agli ascoltatori colti (...τὰς τῆς εὐνοίας ὑπερβολὰς καταφανεῖς εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις τῶν ἀκροατῶν §142). L'oratore, allora, impiega le figure di Achille e Patroclo per testimoniare un tipo di rapporto che non è affatto paragonabile alle relazioni licenziose e appassionate di Timarco, ma anzi vi si contrappone. Consapevole del suo destino²⁷⁹, Achille (per cui Licurgo usa

²⁷⁷ Cfr. Ford (1999: 252): «He (*scil.* Eschine) then makes two points about Achilles and Patroclus: first he allows that Homer intended us to take them for lovers, but notes, that he never uses the word *eros*; in addition, their love can be shown to have been of that ideal kind described in 1.137-8, for what they most valued their comradeship (1.147). On this reading, Homer was offering a paradigm for noble homoerotic attachment as Aeschines has just defined it”.

²⁷⁸ Dover (1978: 197)

²⁷⁹ Teti infatti aveva messo in guardia il figlio che sarebbe morto giovane se fosse rimasto a combattere. Cfr. Hom. *Il.* 9, 410-416: μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα / διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ. / εἰ μὲν κ' αὔθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι, / ὄλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται / εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, / ὄλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν / ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχείη. Cfr. anche Hom. *Il.* 18. 95 ss., dove Teti in persona preannuncia ad Achille che morirà presto se sceglierà di restare e vendicare Patroclo: ὠκύμορος δὴ μοι τέκος ἔσσειαι, οἷ' ἀγορεύεις / αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἐκτορα πτόμιος ἐτοῖμος. Si precisa quindi, dopo la morte di Patroclo, la predizione precedente di Teti, in cui Achille poteva scegliere tra una vita lunga ed ingloriosa ed una vita breve ma immortalata dalla gloria; morto Patroclo, la motivazione che spinge Achille a restare e combattere non è più solo la gloria, ma anche la volontà di vendicare l'amico perduto: ucciso Ettore, Achille sa che morirà. Si osservi che Eschine riprende l'episodio condensandolo nelle alternative 'morire per la vendetta di Patroclo' o 'vivere a lungo senza vendicarlo': nessun cenno è fatto invece alla predizione della gloria immortale: ἀλλ' οὕτως αὐτὸν ἰσχυρῶς ἐπένησεν, ὥστε παρὰ Θετίδος τῆς αὐτοῦ μητρὸς προακούσας ὅτι μὴ μετελθὼν μὲν

l'avverbio μεγαλοψύχως §145) preferì morire precocemente per compiere la vendetta di Patroclo, piuttosto che terminare la sua vita a Ftia in tarda età (ἐπανελθὼν οἴκαδε γηραιὸς ἐν τῇ αὐτοῦ πατρίδι ἀποθανεῖται §145); egli, infatti, fu spinto dalla lealtà verso il morto (εἴλετο τὴν τοῦ τεθνεῶτος πίστιν μᾶλλον ἢ τὴν σωτηρίαν §145) ad uccidere Ettore, il suo assassino, garantendo al contempo il successo dei Greci. Timarco, invece, a causa delle sue passioni dissolute, ha disperso completamente il suo patrimonio (§154), mettendo potenzialmente a rischio la patria: come affidare infatti la tutela di quest'ultima a chi non ha cura dei propri beni e del proprio corpo? (§28-32); Achille e Patroclo sono dunque per Eschine esempio di uomini casti e moderati, che amano i propri simili (σώφρονες καὶ τῶν ὁμοίων ἐρῶντες), mentre Timarco:

(...) ἔπραξε ταῦτα δουλεύων ταῖς αἰσχίσταις ἡδοναῖς, ὀψοφαγία καὶ πολυτελεία δειπνῶν καὶ αὐλητρῖσι καὶ ἐταίραις καὶ κύβοις καὶ τοῖς ἄλλοις, ὕφ' ὧν οὐδενὸς χρὴ κρατεῖσθαι τὸν γενναῖον καὶ ἐλεύθερον. (§42)

(...) si comportò così perché schiavo di piaceri infamanti, della ghiottoneria, dalla prodigalità dei pasti, delle suonatrici di flauto, delle prostitute, dei dadi e di altri vizi, nessuno dei quali dovrebbe dominare un uomo nobile e libero.

Anche la citazione di due versi della *Stenebea* di Euripide viene inserita da Eschine per esemplificare come l'amore casto sia una delle cose più belle (ἔν τι τῶν καλλίστων ὑπολαμβάνων εἶναι τὸ σωφρόνως ἐρᾶν §151), e pertanto del tutto distante dalla condotta di Timarco. Ancora, i giudici dovrebbero seguire il ragionamento di Euripide (οὐκοῦν δίκαιον καὶ περὶ Τιμάρχου τοῖς αὐτοῖς ὑμᾶς Εὐριπίδη χρήσασθαι λογισμοῖς §153) nel – per noi perduto – *Fenice*, di cui in questa orazione sono citati dieci versi. Sarà dunque necessario giudicare Timarco non sulla base delle testimonianze, ma sulla base della sua condotta di vita, come appunto aveva prescritto Euripide (μηδ' ἐκ διαβολῆς, ἀλλ' ἐκ τοῦ βίου, τὰς κρίσεις ποιεῖσθαι).²⁸⁰

τοὺς ἐχθρούς, ἀλλ' ἐάσας ἀτιμώρητον τὸν τοῦ Πατρόκλου θάνατον, ἐπανελθὼν οἴκαδε γηραιὸς ἐν τῇ αὐτοῦ πατρίδι ἀποθανεῖται, τιμωρησάμενος δὲ διὰ ταχέων μέλλοι τὸν βίον τελευτᾶν, εἴλετο τὴν τοῦ τεθνεῶτος πίστιν μᾶλλον ἢ τὴν σωτηρίαν.

²⁸⁰ In effetti, questa affermazione sarebbe connessa alla mancanza di testimoni nel caso contro Timarco. Più in generale Eschine impiegherebbe le citazioni dai poeti «of evidence by witnesses; such evidence was very difficult to adduce in this case» (Perlman 1964: 167). Anche secondo Demostene Eschine avrebbe citato in maniera così estesa i versi dei poeti poiché non disponeva di prove schiaccianti contro Timarco: cfr. Dem. *Sulla falsa ambasceria* §246. In risposta alla citazione di Eschine, tuttavia, Demostene cita nuovamente i versi del *Fenice* che il suo avversario aveva impiegato contro Timarco: «E chiunque trova piacere nella compagnia di uomini malvagi / mai lo interrogo, poiché so / che assomiglia alle persone di cui ama circondarsi» (ὅστις δ' ὁμίλων ἤδεται κακοῖς ἀνὴρ, /

Allo stesso modo, come si è osservato, nella *Contro Leocrate* Licurgo asserisce di voler riportare alcuni episodi del passato in modo che, prendendoli ad esempio, i giudici possano assumere le decisioni migliori (§83):

βούλομαι δὲ μικρὰ τῶν παλαιῶν ὑμῖν διελθεῖν, οἷς παραδείγμασι
χρῶμενοι καὶ περὶ τούτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων βέλτιον βουλευέσθε.

In questo contesto Licurgo cita Omero (§102-103), affermando poi che i poeti, a differenza delle leggi, le quali possono soltanto permettere o vietare determinati comportamenti, persuadono gli uomini con la parola e l'esposizione, scegliendo di narrare le azioni più belle²⁸¹, e proponendole pertanto come modello di condotta. Licurgo quindi sembra rivendicare per sé, nel suo ruolo di oratore, una funzione paideutica che era stata da sempre riconosciuta ai poeti.²⁸² Più esplicitamente egli altrove asserisce (§13) che chi non è stato ben istruito sulle vicende (μὴ δικαίως δεδιδασμένους) non può esprimere correttamente il proprio giudizio (ἀδύνατον γὰρ ἔστι...δικαίαν θέσθαι τὴν ψῆφον); in seguito (§111) afferma che se lui non è in grado di 'insegnare' (εἰ δὲ μὴ δύνασθε ὑπ' ἐμοῦ διδαχθῆναι) ai giudici il comportamento da tenere nei confronti di uomini come Leocrate, gli stessi giudici dovrebbero piuttosto rifarsi agli esempi degli antichi (σκέψασθε ἐκείνους τίνα τρόπον ἐλάμβανον παρ' αὐτῶν τὴν τιμωρίαν §111), così come trasmessi dalle opere dei poeti e da lui stesso ricordati citando versi nel corso dell'orazione (§110). L'importanza dei paradigmi e la loro connessione con un intento didattico è infine richiamata nuovamente al paragrafo 124: τὸ γὰρ μετὰ πολλῶν παραδειγμάτων διδάσκειν ῥαδίαν ὑμῖν τὴν κρίσιν καθίστησι.

In particolare, Licurgo sceglie Ettore come figura emblematica per il modo in cui esorta i Troiani a combattere per la patria nei versi dell'*Iliade* (§103).²⁸³ Ascoltando nel tempo le parole di Ettore, secondo Licurgo, gli antenati maturarono un coraggio tale (οὕτως ἔσχον πρὸς ἀρετήν), da essere pronti a combattere non solo per la loro patria, ma addirittura per la Grecia intera (οὐ μόνον ὑπὲρ τῆς αὐτῶν

οὐ πάποτ' ἠρώτησα, γινώσκων ὅτι / τοιοῦτός ἐσθ' οἷοισπερ ἦδεται ξυνών fr. 812 Kannicht), associando in questo caso i versi ad Eschine stesso per la sua condotta nell'ambasceria presso Filippo.

²⁸¹ Si ricordi che questo è proprio uno dei limiti che Isocrate individua nell'attività poetica in *Evagora* §36: οὗτοι (*scil.* i poeti) γὰρ οὐ μόνον τῶν γεγενημένων τὰς καλλίστας ἡμῖν ἀπαγγέλλουσιν (...).

²⁸² Cfr. Grethlein (2014: 346 ss.).

²⁸³ Hom. *Il.* 15.494 ss., dove Ettore motivava i Troiani contro gli Achei. Cfr. Gotteland (2001: 63 nota 18): «Pour montrer la grandeur du dévouement envers sa patrie, Lycurgue préfère à chaque fois laisser parler les poètes plutôt que de présenter lui-même les exemples mythiques en les traduisant dans son propre langage».

πατρίδος, ἀλλὰ καὶ πάσης τῆς Ἑλλάδος §104)²⁸⁴. Al paragrafo 100, l'oratore inserisce inoltre un cospicuo frammento dall'*Eretteo* di Euripide (55 versi) con l'intento di dimostrare l'eroismo di Prassitea (che cerca di convincere il marito a immolare la propria figlia per assicurare la vittoria contro Eumolpo) e la sua devozione nei confronti di Atene, ancora in netta opposizione al comportamento di Leocrate. Ebbene, riportando il frammento, Licurgo non farebbe altro che compiere la volontà del poeta tragico, poiché infatti Euripide:

(...) τοῦτον τὸν μῦθον προεἶλετο ποιῆσαι ἡγούμενος κάλλιστον ἂν γενέσθαι τοῖς πολίταις παράδειγμα τὰς ἐκείνων πράξεις, πρὸς ἃς ἀποβλέποντας καὶ θεωροῦντας συνεθίζεσθαι ταῖς ψυχαῖς τὸ τὴν πατρίδα φιλεῖν.

(...) scelse di portare in scena questo racconto, ritenendo che le azioni di costoro potessero costituire un esempio splendido per i cittadini, i quali, guardandole e ammirandole, potevano abituarsi nel loro animo ad amare la patria.

Con l'esempio di Prassitea, secondo Licurgo, Euripide ha adempiuto proprio al compito paideutico della tragedia, poiché ha appunto educato i padri (τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐπαίδευε §101) alla devozione nei confronti della propria patria (εὐνοίαν ὑπὲρ τῆς πατρίδος §101). Euripide infatti, sostiene Licurgo, ha mostrato chiaramente che se addirittura le donne hanno il coraggio di agire in questo modo (εἴπερ αἱ γυναῖκες τοῦτο τολμήσουσι ποιεῖν), gli uomini a loro volta dovrebbero mostrare una dedizione insuperabile per la patria e non certo abbandonarla e metterla in ridicolo come ha fatto Leocrate (καὶ μὴ φεύγειν αὐτὴν ἐγκαταλιπόντας μηδὲ κατασχύνειν πρὸς ἅπαντας τοὺς Ἕλληνας, ὥσπερ Λεωκράτης §101).²⁸⁵

²⁸⁴ Colpisce che i versi con cui Ettore esortava i Troiani contro gli Achei secondo Licurgo ispirino invece i Greci di epoca successiva a combattere per la propria patria contro il nemico barbaro nella prima guerra persiana a Maratona (§104). La guerra di Troia veniva infatti tradizionalmente impiegata come parallelo per le Guerre Persiane (cfr. *infra*), nell'interpretazione della spedizione a Ilio come primissimo scontro tra Greci (gli Achei) contro i barbari d'Asia (i Troiani).

²⁸⁵ La lettura del mito da parte di Licurgo è parziale. Si vedano infatti le osservazioni di Lacore, M. (1995-1996) 'Mort et divinisation dans l'Erechtée', *Kentron* 11, 2 e 12, 1, pp. 89-197. Per Lacore il sacrificio della figlia di Prassitea non può essere considerato «un exemple d'idéalisation du sacrifice humain consenti», in quanto «le sacrifice n'est pas volontairement assumé par la victime mais par sa mère, le choix de la victime est laissé au hasard, la sacrifiée n'est pas héroïque mais pitoyable, la liberté héroïque de la démarche apparaît dans le suicide de ses deux sœurs et cet enchainement de deuils n'empêche pas la catastrophe finale». Tuttavia (p.100) «le jugement porté sur Praxithéa ne peut être entièrement négatif, ni sans fondement l'interprétation de Lycurge»; tanto più che gli argomenti impiegati da Prassitea non sono molto differenti da quelli con cui gli oratori giustificano il sacrificio dei soldati per la propria patria, ed evocano anzi la propaganda ufficiale degli *epitafi*. Pure, se questo aspetto patriottico deve essere riconosciuto, non è possibile leggere nell'opera di Euripide un intento bellicista, quanto piuttosto la denuncia degli «excès mortels auxquels une politique inflexible de guerre

Da parte sua, Licurgo sta allora seguendo le orme dei grandi poeti: come Euripide, che ha scelto uno splendido paradigma (κάλλιστον παράδειγμα §100), anch'egli propone a sua volta un κάλλιστον παράδειγμα, quando ad esempio invita i giudici a guardare all'Areopago come al tribunale superiore a tutti (καὶ ταῦτα κάλλιστον ἔχοντες τῶν Ἑλλήνων παράδειγμα τὸ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ συνέδριον... §12). Più in generale Atene, con la sua storia, si è proposta ai Greci come modello di nobili imprese (τῶν καλῶν ἔργων παράδειγμα §83) da cui i tragici e i poeti, ma anche gli oratori come Licurgo, possono attingere. E infatti si osservi ancora che al paragrafo 102 Licurgo asserisce chiaramente che i poeti persuadono gli uomini, scegliendo τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων. Il paradigma è splendido (κάλλιστον) proprio perché ha origine da avvenimenti altrettanto splendidi (κάλλιστα) ed esorta a sua volta ad agire nel modo migliore possibile.²⁸⁶

È fondamentale, per contro, che queste azioni gloriose non vengano confuse con ciò che è vile e disprezzabile: ecco perché Licurgo rimprovera i difensori di Leocrate quando paragonano la sua fuga dalla città all'abbandono di Atene da parte degli antenati nella battaglia di Salamina (§68):

ἀγανακτῶ δὲ μάλιστα, ὧ ἄνδρες, ἐπειδὴν ἀκούσω τῶν μετὰ τούτου τινὸς λέγοντος ὡς οὐκ ἔστι τοῦτο προδιδόναι, εἴ τις ὄχητο ἐκ τῆς πόλεως· καὶ γὰρ οἱ πρόγονοί ποθ' ὑμῶν τὴν πόλιν καταλιπόντες, ὅτε πρὸς Ξέρξην ἐπολέμουν, εἰς Σαλαμίνα διέβησαν. καὶ οὕτως ἐστὶν ἀνόητος καὶ παντάπασιν ὑμῶν καταπεφρονηκῶς ὥστε τὸ κάλλιστον τῶν ἔργων πρὸς τὸ αἰσχιστον συμβαλεῖν ἠξίωσε.

E io mi irrito soprattutto, uomini, quando sento qualcuno tra i suoi sostenitori affermare che lasciare la propria città non rappresenta tradimento: infatti un tempo i vostri antenati, abbandonata la città, quando combattevano contro Serse, salparono per Salamina. Ed è così stolto e vi disprezza talmente da ritenere di poter accostare la più nobile delle imprese alla più vile.

peut conduire», come appunto il sacrificio di una figlia da parte della sua stessa madre. Si veda anche Sonnino (2010: 85), che nota anche come nella tragedia i principi nazionalistici di Prassitea entrassero in crisi nella scena finale della tragedia, a fonte della notizia della morte del marito e delle altre due figlie. Questa interpretazione parziale di Licurgo rappresenta un esempio di come miti, che nella tragedia venivano presentati con molteplici sfaccettature, negli oratori vengono introdotti per un unico aspetto, e molto spesso privati della loro complessità. Su questo tema *infra* cap.5.

²⁸⁶ Cfr. Grethlein (2014: 347-348) per questa insistenza di Licurgo sul superlativo κάλλιστον: «...the noblest deeds translate directly into the noblest paradigms praised in oratory».

In questo passo Licurgo mostra come anche la difesa impieghi gli esempi del passato, al fine però di legittimare le azioni di Leocrate. Il paradigma assunto è quello delle guerre persiane, ricordate più e più volte dagli oratori come manifestazione di virtù panellenica. I difensori dell'accusato, tuttavia, selezionano solo un aspetto dell'episodio, quello dell'abbandono – strategico – di Atene ai Persiani²⁸⁷. Il fatto che anche gli atenati abbiano lasciato la città, infatti, per la difesa crea una sorta di precedente, in base al quale lo stesso gesto in tempi attuali non è perseguibile come tradimento: Leocrate quindi deve essere assolto. Secondo Licurgo, invece, le imprese dei Greci contro i Persiani non possono essere associate a Leocrate in questo modo, ma possono altresì essere impiegate come paradigma contrastivo, ancora una volta per mettere in luce le colpe dell'accusato. Nel ricordare i versi di Tirteo²⁸⁸, infatti, Licurgo segnala come questi educarono gli uomini al coraggio (παιδεύονται πρὸς ἀνδρείαν §107); motivati dall'elegia di Tirteo, gli atenati (οἱ πρόγονοι §108) sconfissero i barbari nelle guerre persiane, e gli Spartani si batterono presso le Termopili, superando tutti gli uomini per coraggio (τῆ δ' ἀνδρεία πολὺ πάντων διήνεγκαν §108) e diventando loro stessi modello di virtù per le generazioni successive, in netta opposizione alla viltà di Leocrate (ἀλλ' οὐχ ὁ Λεωκράτης πεποίηκεν §110). In precedenza, inoltre (§104), Licurgo aveva ricordato i fatti di Maratona. Proprio come gli Spartani furono ispirati dalle parole di Tirteo a combattere contro Serse, così gli atenati che si batterono nella prima guerra persiana contro Dario presero a modello le parole di Ettore narrate da Omero, mostrando un coraggio concreto tramite le loro azioni: οὐ γὰρ λόγῳ τὴν ἀρετὴν ἐπετίθειον ἀλλ' ἔργῳ πᾶσιν ἐνεδείκνυτο.²⁸⁹

Tornando ora al paragrafo 100, Licurgo qui seleziona un paradigma che a sua volta Euripide, secondo l'interpretazione dell'oratore, aveva scelto come esempio di

²⁸⁷ Cfr. Lys. 2, 32-33, dove gli Ateniesi sono presentati come costretti ad abbandonare la propria città in un estremo atto di resistenza al nemico: δυοῖν δὲ προκειμένοι, πότερον χρῆ τὴν πατρίδα ἐκλιπεῖν ἢ μετὰ τῶν βαρβάρων γενομένους καταδουλώσασθαι τοὺς Ἕλληνας, ἡγησάμενοι κρεῖττον εἶναι μετ' ἀρετῆς καὶ πενίας καὶ φυγῆς ἐλευθερίαν ἢ μετ' ὀνειδούς καὶ πλούτου δουλείαν τῆς πατρίδος, ἐξέλιπον ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος τὴν πόλιν, ἴν' ἐν μέρει πρὸς ἐκατέραν ἀλλὰ μὴ πρὸς ἀμφοτέρας ἅμα τὰς δυνάμεις κινδυνεύσωσιν.

²⁸⁸ *Elegie* 6 e 7 Gentili-Prato.

²⁸⁹ Secondo Grethlein la dicotomia λόγος / ἔργον è significativa: le parole trasmesse dai poeti ispirano all'azione. Così gli atenati, «ascoltando» le parole di Ettore (τούτων τῶν ἐπῶν ἀκούοντες), poi desiderarono imitarne le azioni (τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων ζηλοῦντες). E ancora, «scegliendo nobili azioni» (τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων), i poeti «convincano gli uomini attraverso parola e dimostrazione» (μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπεῖθουσιν § 102). Pertanto, «by provoking great actions the paradigms further blur the boundary between word and deed: (...) When the mimesis of past deeds in poetry and oratory triggers their imitation by new deeds, then the past does not pass, but continues to live in the dialectic of logos and ergon» (Grethlein 2014: 348).

patriottismo. Licurgo, quindi, ritiene di ricoprire il ruolo che avevano avuto prima di lui Omero ed Euripide nell'esortare i propri concittadini alla difesa e all'amore per la patria, attraverso la narrazione di fatti mitici. Proponendo inoltre come esempio di virtù i Greci delle guerre persiane, motivati a loro volta dall'elegia di Tirteo, egli evidenzia ancora una volta che mito e storia non differiscono quanto a veridicità; preistoria mitica e storia più recente sembrano anzi sullo stesso piano, se usate in modo pertinente, nel riservare vicende e figure paradigmatiche utili a educare alla devozione per la patria.

4.3 Conclusioni: i confini fra mito e poesia

‘Mitico’ e ‘poetico’ non sono sinonimi, eppure gli oratori riconoscono che i contenuti mitici sono strettamente connessi alla poesia, in primo luogo proprio perché il mito è stato tramandato principalmente attraverso componimenti in versi. Così il verbo della narrazione poetica è μυθολογέω (Isocr. 2.49, 9.36; Dem. 60.9) e i racconti dei poeti sono τὰ μυθώδη, λόγοι μυθώδεις ο μῦθοι (Isocr. 2.48-49, 9.36). Addirittura, secondo Demostene, è proprio grazie al tramite della poesia che le imprese più nobili assurgono ad uno statuto mitico ed esemplare (Dem. 60.9).

In particolare, si è osservato che questo legame può essere valutato e conseguentemente impiegato tanto in positivo, per legittimare l'inserimento del paradigma mitico e accrescerne l'autorevolezza²⁹⁰, quanto in negativo, al fine di porre l'accento sull'eccessiva libertà dei poeti nella rielaborazione del mito. Nel primo caso si fa riferimento anche al compito paideutico della poesia, la quale attraverso i miti ha lasciato in eredità agli ascoltatori o agli spettatori esempi di virtù che hanno ispirato gli antenati e possono mantenersi tuttora come modello etico (cfr. Lyc.1.102). In questo senso l'oratore e il poeta sono accomunati dalla volontà di incitare i propri interlocutori o fruitori a rifarsi a paradigmi immortali, la cui autenticità non è in discussione.

Il poeta, tuttavia, dispone di maggiore libertà creativa ed espressiva rispetto all'oratore. Il suo lavoro può pertanto limitarsi a recuperare e trasmettere un episodio

²⁹⁰ Gotteland (2001: 63): «Le lecteur assiste ainsi à un dédoublement de l'autorité de l'exemple, puisque l'orateur se réfugie non seulement derrière l'autorité du récit mythique, mais bénéficie également de la faveur dont jouit le poète qu'il cite».

realmente avvenuto in epoca mitica e noto a tutti, o può piuttosto consistere nell'abbellire il materiale preesistente, ma può anche spingersi sino all'invenzione di versioni completamente nuove del mito: di tutte queste accezioni sembra comporsi il *μυθολογεῖν* (cfr. Isocr. 9.36). Analogamente, quindi, *μῦθος* e specialmente *μυθώδης* possono assumere anche il significato di 'racconto inventato' (qualcosa di simile al nostro 'mito'), quando caratterizzati come creazioni *ex novo* dei poeti.²⁹¹

Tramite la poesia, il mito acquista infine un valore popolare. Per come lo si è definito, infatti, il mito è un racconto tradizionale che costituisce un patrimonio condiviso di un'intera comunità; ancora, diffuso attraverso i poemi epici e gli spettacoli teatrali, esso contiene una pluralità di riferimenti immediatamente riconoscibili da tutti. Per questo, in contesti come gli *ἐπιτάφιοι* o le orazioni panelleniche, il richiamo ad eroi e imprese della preistoria mitica è tanto frequente: esso è gradito alle folle, che ritrovano nei racconti mitici tradizioni familiari.²⁹² Significativa a questo proposito l'osservazione di Haskins, che sottolinea come il richiamo al discorso mitopoietico si fondi non solo su un criterio 'tematico' (cioè sull'evocazione di temi noti al pubblico), ma faccia appello soprattutto ad una serie di emozioni legate ad una conoscenza condivisa, riattivate nell'uditorio tramite la performance orale.²⁹³

È tuttavia essenziale evidenziare un ultimo aspetto del legame tra mito e poesia, che verrà esemplificato più chiaramente nelle pagine seguenti. Se infatti è vero che gli oratori citano i poeti e più in generale si richiamano alla poesia come riserva di *exempla* mitici, è altrettanto vero che di questi racconti, diversamente da Omero e dai tragediografi, essi non riportano tutte le sfumature, positive e negative: le storie dell'epica e della tragedia sono selezionate tendenzialmente per un unico aspetto, e

²⁹¹ Questa è, ad esempio, la prospettiva di Tucidide ed Erodoto. Come osserva Verdin (1977: 75), infatti, essenzialmente due caratteristiche della poesia impongono agli storici di impiegare i riferimenti al materiale poetico con cautela: il fatto che i poeti non trasmettano le loro fonti e l'elemento fittizio che talora si manifesta nei contenuti poetici. Questi due aspetti «obligent l'historien à interpréter soigneusement les données fournies par la poésie, s'il veut les incorporer dans son exposé historique». Cfr. ad esempio Her.2.23. Cfr. anche Gotteland (2001: 64-65).

²⁹² Il mito è molto più noto alla massa di quanto non lo siano le figure del passato più recente. Cfr. Aristot. *Rh.* 3.1416b: διὸ οἱ πολλοὶ οὐδὲν δέονται διηγήσεως, οἷον εἰ θέλεις Ἀχιλλεῖα ἐπαινεῖν (ἴσασιν γὰρ πάντες τὰς πράξεις), ἀλλὰ χρῆσθαι αὐταῖς δεῖ. ἐὰν δὲ Κριτίαν, δεῖ· οὐ γὰρ πολλοὶ ἴσασιν... Su questo Perlman (1964: 157): «...in the Rhetoric he (*scil.* Aristotele) speaks of the general knowledge of the mythological stories».

²⁹³ Haskins (2001: 166). I discorsi di Isocrate, che vengono pubblicati in forma scritta, perdono questo aspetto della *performance* orale ma acquisiscono il vantaggio del maggior tempo disponibile a una riflessione: «Removed from traditional sites of public deliberation with their pressures to pass judgment soon after a speech was over, written rhetoric enjoyed the benefits stemming from a slower pace of reading and a possibility of rereading».

piegate alle finalità dell'oratore (un dato così evidente, da innescare la polemica tra gli stessi oratori, come mostra quanto dice Eschine, a proposito dell'amore di Achille e Patroclo, nella *Contro Timarco*). In secondo luogo, il paradigma mitico non presenta aspetti problematici, anzi di solito è cristallizzato in uno stereotipo specialmente nel momento in cui viene impiegato con valore propagandistico. Un'analisi del trattamento del ciclo troiano a fini di propaganda politica permetterà di chiarire meglio questo aspetto.

CAPITOLO 5

La guerra di Troia: un paradigma mitico “propagandistico”

Come si è osservato nei precedenti capitoli, il richiamo al passato negli oratori adempie ad una gamma piuttosto varia di funzioni, che vale la pena ripercorrere brevemente; in questo modo, verrà segnalata una certa continuità anche con lo spettro di finalità per cui veniva impiegato l'*exemplum* mitico in poesia. Comune è innanzitutto il fondamentale intento persuasivo: negli oratori, il riferimento in questo senso è principalmente alle imprese degli antenati, che devono essere imitati nel loro valore (cfr. Lyc.1.104, Isocr.1.11). Il paradigma mitico nell'oratoria ha poi un intento 'gnoseologico', in quanto richiamare gli eventi trascorsi, sia in positivo che in negativo, permette di avere una migliore conoscenza delle scelte politiche passate e prevedere quelle future (Andoc. 3.2). Questo è vero specialmente per i paradigmi che evocano avvenimenti recenti, i quali vengono proposti per lo più nell'ambito dei discorsi deliberativi e giudiziari per convincere un'assemblea o una giuria (Din.1.37). In questi stessi contesti, ancora, figure 'mitiche' tratte, talora esplicitamente, dalla tragedia o dall'epica vengono evocate come paralleli negativi, ormai divenuti *standard*, per i crimini di cui viene accusato l'imputato (Andoc.1.29). Il paradigma mitico ha infine un valore consolatorio principalmente negli *epitaphioi logoi*, che evocano le imprese degli antenati per evidenziare come i loro discendenti siano morti valorosamente, nella volontà di imitare azioni altrettanto prestigiose (Dem.60.35).

A differenza dell'uso dei paradigmi in poesia, tuttavia, la funzione che prevale negli oratori (e in Isocrate in particolar modo) sembra essere quella politico-propagandistica, resa possibile dall'assenza, nelle orazioni, della mediazione di un contesto poetico o drammatico; a differenza del poeta, infatti, un oratore può – e molto spesso si sente chiamato a – esprimere il suo pensiero politico in modo esplicito. Il mito viene allora sfruttato specificamente per esortare alla guerra panellenica dei Greci contro i barbari, o per incoraggiare al sacrificio per la patria²⁹⁴, in una

²⁹⁴ Si ricordi il caso di Prassitea in Licurgo (Lyc.1.100), dove l'oratore dà un'interpretazione parziale del mito, selezionando i versi di cui ha bisogno (fr. 360 Kannicht) per mostrare quanto sia gloriosa ed esemplare la devozione alla patria da parte di Prassitea, pronta a immolare la figlia per assicurare ad Ereteo la vittoria su Eumolpo. Cfr. ancora Sonnino (2010: 85-86), che segnala come Licurgo si guardi dal narrare il prosieguo della storia euripidea, nel cui finale la regina veniva informata dal messaggero della morte del marito e veniva poi a conoscenza del suicidio delle due figlie superstiti,

prospettiva interpretativa che molto spesso risulta limitata rispetto alla precedente trattazione dei poeti. Il confronto tra la narrazione poetica e tragica dei fatti di Troia e quella svolta dagli oratori permetterà di dar conto delle principali differenze che inevitabilmente si riscontrano, per quanto si è detto finora, tra impiego del mito in poesia e nell'oratoria.

5.1 La retorica del Panellenismo

Prima di addentrarsi in un'analisi dell'impiego del paradigma della guerra di Troia, che, come si avrà modo di osservare, viene proposto secondo modalità anche opposte tra loro, è forse opportuno tentare di definire il concetto di Panellenismo, circoscrivendo però all'oratoria del IV secolo lo studio di un argomento tanto vasto e ancora dibattuto.²⁹⁵ In questo periodo, infatti, pare che l'esortazione rivolta ai Greci ad unirsi contro il nemico persiano costituisca un vero e proprio *leitmotiv*, trasversale alla distinzione dei generi oratori.

Secondo Perlman, il Panellenismo sembra proprio affermarsi come un concetto in negativo, in rapporto cioè non alla coesione interna tra le πόλεις ma all'ostilità dei Greci tutti verso le genti straniere, o barbare.²⁹⁶ Green avverte, d'altra parte, che dare una definizione generale di questo fenomeno può essere rischioso, dato che l'ideologia varia a seconda delle epoche, dei contesti storici e anche a seconda delle finalità dei singoli gruppi politici²⁹⁷; soprattutto, non bisogna neanche

uccisesi per solidarietà con la sorella immolata. Appresa la notizia, Prassitea subiva una trasformazione caratteriale e dal calcolo lucido passa a una profonda disperazione; per Sonnino (*ivi*, 88) Licurgo omette consapevolmente questo mutamento, che non avrebbe giovato a dar conto del patriottismo della regina. L'autore nota infine giustamente (*ivi*, 84): «Licurgo (...) era anche un patriota, che, in quella stessa *Contro Leocrate* in cui aveva inserito il giudizio sull'*Eretteo*, ribadiva le ragioni della sua patria sconfitta a Cheronea (338 a.C.) contro un traditore che aveva abbandonato Atene nel momento del pericolo. Più che legittimo, allora, sospettare che Licurgo desse un'interpretazione dell'*Eretteo* funzionale al suo discorso e incurante della problematicità originariamente connessa al testo di Euripide». Cfr. *supra* n. 286

²⁹⁵ Per la definizione e l'evoluzione del concetto di Panellenismo si vedano Perlman (1976), Saïd (1990) e Green (1996); Hall per la definizione di 'barbaro' (1989). Si osservi che il termine 'Panellenismo', impiegato con riferimento ad una precisa ideologia, è moderno: cfr. Flower (2000: 65) e in generale ancora il lavoro di Flower sullo sviluppo del termine.

²⁹⁶ Perlman (1976: 4): «It is not the component of common unity which is paramount in the history of these terms, but the antithesis between the Greeks and the other nations, especially, between the Greeks and the Persians, between the Greeks and the barbarians».

²⁹⁷ Il Panellenismo, inteso come identità 'nazionale' dei Greci sarebbe sorto dopo le Guerre Persiane; in seguito Pericle se ne sarebbe appropriato per giustificare la propria politica imperialista e il concetto sarebbe tornato in auge nel IV secolo, specialmente con la propaganda isocratea. Un progetto

interpretare il concetto esclusivamente in un'ottica 'cinica', seguendo le tendenze degli studi degli ultimi anni, valutando cioè il Panellenismo come propaganda strumentalizzata ad incoraggiare le ambizioni personali di politici a partire da Pericle fino ad Alessandro.²⁹⁸ Nell'idea di Panellenismo, come nota sempre Green, convergono in effetti vari elementi, tutti da considerare per dare una definizione esaustiva di un termine che è in realtà moderno²⁹⁹: «the simple binary opposition of Self and Other that it presupposed; the identification of that Other with "barbarism" (...) and Self with "civilization"; the division of the world, symbolically as well as geographically, into separate, delimiting, spheres of interest (...); the subsequent justification of Hellenic (or more particularly Athenian) expansion into the barbarian sphere on grounds of racial, social, and cultural superiority»³⁰⁰.

Quanto alla nascita di questa complessa ideologia, si ritiene generalmente che la consapevolezza da parte dei Greci di un'identità comune in opposizione ai barbari nasca con le guerre persiane³⁰¹, la prima occasione nella storia greca in cui «a large number of states from all over the Greek-speaking world were involved in a united

egemonico ateniese non viene comunque mai abbandonato del tutto, come suggerito dalla fondazione della Seconda Lega Navale ateniese (377 a. C.). Cfr. Green (1996: 24): «(...) the targeting by Isocrates of the Persians, and by Demosthenes of Macedon as the universal enemy, the barbarian Other, the scapegoat for Athens 'imperial devaluation' does not reveal «a progressive, and inevitable, shift of power in the Hellenic world. The Second Athenian Confederacy, with all its nervous concessions, bears eloquent witness to Athenian efforts to reverse this trend». Cfr. Saïd (1990: 360-363).

²⁹⁸ Green (1996: 7): «Academics and writers have always had a marked tendency to see all politicians as consistently mendacious and self-seeking Machiavellians, tout court (...)». Per Perlman, tuttavia (1976: 5): «the Panhellenic ideal served as a tool of propaganda for the hegemonial or imperial rule of a polis; it served to justify the hegemony and the mastery of one polis over other states by proposing a common aim, war against the barbarians ».

²⁹⁹ Perlman (1976: 4): «there is considerable difficulty in defining the term. It must be pointed out that Panhellenism is a modern term».

³⁰⁰ Green (1996: 10)

³⁰¹ Cfr. Green (1996: 11): l'episodio delle guerre persiane «must bear considerable responsibility both for the final shaping of the Hellene/barbarian dichotomy and for the firm identification of the latter with the Achaimenid Empire ». Più esplicita Saïd (1990: 360): «C'est avec les guerres médiques que les Grecs se sont posés en s'opposant. Ils ont pris alors une claire conscience de leur identité en mesurant ce qui les séparait des barbares». Hall (1989 : 8-9) infine riconosce che già in epoca arcaica ci fu uno sviluppo della «Hellenic self-consciousness », attraverso la fondazione di colonie che mantenevano legami con la madrepatria, la diffusione dell'alfabeto e dei poemi epici stessi e la fondazione di istituzioni Panelleniche e centri di culto (cfr. anche i giochi di Olimpia, dove i giudici erano chiamati *Hellanodikai*). Tuttavia, «although in the archaic period there was a growing trend of Panhellenism, it was, however, far less important than it was to become during the Persian wars. (...) The idea of the barbarian as the generic opponent to Greek civilization was a result of this heightening in Hellenic self-consciousness caused by the rise of Persia». Moggi (2008: 60) dà invece importanza alla fase della colonizzazione arcaica come contesto in cui si sarebbe sviluppato il Panellenismo: «continuo a ritenere che l'etnocentrismo greco, anche nella sua forma oppositiva e assiologica, su cui si è insistito di recente, non è nato con le guerre persiane, ma ha accompagnato gli Elleni in Magna Grecia, in Sicilia e, di norma, ovunque sono state fondate colonie di tipo agricolo-demografico (...)».

military campaign»³⁰². Tuttavia, come osserva giustamente Saïd, si può parlare di Panellenismo, in quanto ideologia politica, solo nel momento in cui questo sentimento di appartenenza ad una stessa comunità «débouche sur un appel à l'union des Grecs»³⁰³. In altre parole, a partire dalle guerre persiane si sarebbe affermata la coscienza della Grecità in contrapposizione alle genti straniere, accompagnata da una connotazione peggiorativa di βάρβαροι assente in origine³⁰⁴. Solo in seguito, la guerra contro l'invasore esterno diverrebbe invece *slogan* politico. Nel corso del V secolo, infatti, il Panellenismo si propone piuttosto come un motivo propagandistico sfruttato per un più ampio scopo imperialistico da parte di Atene: la minaccia esterna giustificerebbe in particolare il tentativo ateniese di riunire i Greci nella lega Delio-Attica (478-477 a. C.)³⁰⁵. Nel IV secolo, infine, specialmente in Isocrate (cfr. e.g. 4.173), il tema della concordia (ὁμόνοια) tra i Greci e l'urgenza di una spedizione contro i Persiani ritorna motivo centrale nel dibattito politico, poiché la Persia si affaccia con maggiore insistenza nelle dinamiche delle diverse πόλεις, organizzate in deboli alleanze, affette da divisioni e lotte interne (στάσεις)³⁰⁶. Il IV secolo, in effetti, è stato più volte interpretato come periodo di instabilità politica, determinata principalmente dal passaggio da una struttura *bipolare* (dove i due 'poli' erano Sparta e Atene) ad un mondo *multipolare*, caratterizzato da continui conflitti interni per l'egemonia, con l'alternanza al potere di Atene, Sparta, Tebe.³⁰⁷ Di questa situazione

³⁰² Hall (*ivi*, 11)

³⁰³ Saïd (1990: 361)

³⁰⁴ Pare che l'etimologia del termine βάρβαρος sia da connettere con il verbo onomatopeico βαβάζω, cioè 'balbettare' e si riferisse inizialmente a chi non riusciva a parlare bene in Greco (perché straniero), senza una connotazione dispregiativa. Ross (2005: 302): «Whereas the term "barbarian" had originally served as a strictly descriptive, non-normative, linguistic term (...) during and after the Persian Wars it mutated into a broader concept, denoting non-Greeks categorically and pejoratively».

³⁰⁵ Hall (*ivi*, 16-17): «the invention of the barbarian in the early fifth century was a response to the need for an alliance against Persian expansionism and the imposition of pro-Persian tyrants: but the tenacity of the polarizing ideology after the wars can only be fully understood in the context of the whole conceptual system which underpinned Athenian supremacy».

³⁰⁶ Cartledge nota che per Isocrate il Panellenismo non è solo ideologia, ma rappresenta un vero e proprio programma politico (2002: 102). Ghirga e Romussi (1993: 63): «è Isocrate che libera definitivamente l'idea dell'unità dei Greci da qualsiasi presupposto etnico, rendendo possibile la diffusione della cultura greca in regioni non greche».

³⁰⁷ Cfr. Beck (2008:1-29), che parla di «changing environment of foreign affairs, which has shifted from a bipolar structure of international relations to unilateral hegemony and globalization, including its inherent forces of multipolarism and regional dynamism». Uno dei conflitti principali del IV secolo fu la cosiddetta 'Guerra Corinzia' (395-386), in cui il satrapo Tirauste favorì un'alleanza tra Beoti, Ateniesi, Argivi, Corinzi contro Sparta (battaglie di Nemea, Cnido). Come osservano Centrone-Petrucci (2012: 387) «in questa guerra il gioco delle alleanze non fu però lineare, con ribaltamenti vari della politica spartana verso la Persia e atteggiamenti ambivalenti di Atene, da un lato sostenuta anche finanziariamente dalla Persia, dall'altro pur sempre ostile a essa e impegnata in più circostanze in azioni antipersiane». La guerra Corinzia portò infine alla 'Pace del Re' (386), favorita da Sparta già a partire dalle trattative di Sardi del 392 a. C.: secondo gli accordi del 386 il re di Persia (Artaserse II) diventava

riescono ad approfittare prima l'impero persiano (Pace di Antalcida 386 a. C.), che aveva ripreso forza già a partire dalla fine della Guerra del Peloponneso³⁰⁸, e in seguito Filippo, re di Macedonia (Battaglia di Cheronea 338 a. C.). Su tale sfondo, Persiani e Macedoni si alternano tra gli oratori come bersagli della propaganda ateniese, nemici esterni, entrambi barbari, da affrontare con un'azione collettiva, panellenica appunto, che porti per contro alla concordia interna.³⁰⁹

Nel IV secolo uno dei luoghi privilegiati in cui è possibile e opportuno ricorrere all'appello all'ὁμόνοια interna della Grecia, invitando allo scontro con i barbari, è costituito proprio dall'orazione epidittica: essa si rivolge infatti ad un pubblico ampio, sia quando si tratta degli *epitaphioi* per i funerali cittadini (in cui però il tema principale è la lode di Atene più che della Grecia tutta), sia soprattutto durante

'arbitro' delle città greche, obbligate a restare indipendenti le une dalle altre, senza la possibilità di creare leghe o alleanze, ma formalmente legate all'impero persiano (cfr. Xen. *Hel.* 5.1.31-33 e Diod. 15.50.4). Conseguentemente alla ratifica della pace, infatti, la Lega beotica e l'unione tra Argo e Corinto vennero sciolte, a Mantinea fu imposta la divisione in Quattro villaggi ('diecismo'), Atene mantenne le cleruchie a Lemno, Imbro, Sciro, ma le città greche dell'Asia minore caddero definitivamente sotto il controllo persiano. Si veda Bearzot (2005: 177). Cfr. inoltre Cartledge (2002: 102): «The 'Greeks of Asia' whom the Hellenic and Delian Leagues had successively liberated and kept independent from Persian domination between 479 and 404 had been returned to formal Persian control in 386 under the terms of the protocol known alternatively as the 'King's Peace' or the 'Peace of Antalkidas'». Cfr. anche C. Cawkwell (1981), 'The King's Peace', *CQ* 31, 69-83. Un altro conflitto determinante (complessivamente dal 379 fino al 371) fu quello che garantì a Tebe l'egemonia: i Tebani riuscirono infatti ad imporsi su Sparta nella battaglia di Leuttra del 371. Il dominio tebano tuttavia fu piuttosto breve: subito dopo la battaglia di Mantinea (362) e la morte di Epaminonda, infatti, si fece strada nelle dinamiche della Grecia il re macedone Filippo (nel 359 ascese al trono di Macedonia). Filippo riuscì ad introdursi nella politica interna delle città greche sfruttando un ulteriore conflitto, la cosiddetta Terza Guerra Sacra (356-346). La battaglia di Cheronea del 338 sancì l'affermazione della potenza macedone in Grecia (cfr. Diod. 16. 85, 86). Per un quadro generale sul IV secolo, oltre a Beck, si veda Davies (1995), e in particolare p.35: «the real crisis was about how to manage interstate relationships, especially those which involved the pooling of military sources and the acceptance of a command structure».

³⁰⁸ Nel 412 Alcibiade si fece mediatore tra Sparta e Persiani: questi promisero di finanziare Sparta nella guerra contro Atene, e in cambio gli Spartani le assegnarono il controllo sulla Ionia.

³⁰⁹ Isocrate fa dei Persiani il nemico comune di tutta la Grecia, appellandosi piuttosto a Filippo di Macedonia (cfr. *Filippo*) per farne un capo panellenico; la propaganda di Demostene è esattamente opposta: gli Ateniesi devono unirsi a salvaguardia della Grecia contro Filippo (cfr. ad esempio 4.10: πῶτ' οὖν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πόθ' ἂ χρῆ πράξετε), e chiedere aiuto perfino al Gran Re dei Persiani (cfr. 9. 71). Così, come conclude Green (1996: 24): «It is hard to escape the conclusion that both homonoia and the "common foe" were variously invoked in the fourth century according to the immediate demands of Athenian polis patriotism; (...)». Cfr. anche Dihle (1997): «soprattutto la nuova annessione nell'impero persiano delle città dell'Asia Minore nel 387 a.C. e il peso sempre crescente della diplomazia persiana nella politica interna dei Greci, fece nascere un risentimento antipersiano, che in qualsiasi momento poteva estendersi a tutto il mondo barbaro e perfino alla Macedonia che era affine etnicamente ai Greci». L'identificazione dei Macedoni con i barbari viene peraltro contrastata da Filippo stesso (e poi da Alessandro), che tenta invece di presentarsi come Greco. La lotta contro i Persiani da parte di Filippo prima, e di Alessandro poi, viene infatti presentata ancora come scontro della Grecità contro il nemico barbaro, e lo stesso Alessandro chiamerà l'Iliade «viatico della virtù militare» (καὶ τὴν μὲν Ἰλιάδα τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς ἐφόδιον καὶ νομίζων καὶ ὀνομάζων Plut. *Alex.* 8.2).

i discorsi panegirici, le orazioni tenute in occasione delle manifestazioni panelleniche, in cui l'esortazione a combattere contro il nemico straniero si fa esplicita.

Così Lisia nella sua *Orazione Olimpica*³¹⁰ invita ad abbandonare i conflitti interni e a volgersi verso il pericolo rappresentato dal Gran Re (§6)³¹¹:

(...) ὥστε ἄξιον τὸν μὲν πρὸς ἀλλήλους πόλεμον καταθέσθαι, τῇ δ' αὐτῇ γνώμῃ χρωμένους τῆς σωτηρίας ἀντέχεσθαι, καὶ περὶ μὲν τῶν παρεληλυθότων αἰσχύνεσθαι, περὶ δὲ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι δεδιέναι, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἀμιλλᾶσθαι³¹², οἱ τοὺς μὲν βαρβάρους ἐποίησαν τῆς ἀλλοτρίας ἐπιθυμοῦντας τῆς σφετέρας αὐτῶν στερεῖσθαι, τοὺς δὲ τυράννους ἐξέλασαντες κοινὴν ἄπασι τὴν ἐλευθερίαν κατέστησαν.

(...) così dovremmo rinunciare alla guerra reciproca e, tutti con il medesimo intento, garantirci la salvezza, e dobbiamo provare vergogna per il passato e timore per il futuro, e competere con i nostri antenati, i quali resero i barbari, che

³¹⁰ L'orazione, di cui ci è giunto solo l'incipit (Dion. Hal. *Lys.* §§29-30), viene datata tanto al 388 a.C. (Green 1996: 30 n. 39; Saïd 1990: 361) quanto al 384 a.C. (Perlman 1976: 20 n.64, Aujac 1978: 108 n.1, Medda 1991: 429-431 e Todd 2000: 332). Green propende per difendere la datazione di Diodoro Siculo (14. 109.1-4), secondo il quale Lisia avrebbe appunto pronunciato il suo discorso in occasione delle Olimpiadi del 388 a. C. I dubbi derivano però dal fatto che i contenuti di questa orazione sembrerebbero più adatti al periodo successivo e non a quello precedente alla Pace di Antalcida (386). Nel 388, infatti, Atene, Corinto e Tebe erano ancora in lotta contro Sparta, e difficilmente Lisia avrebbe potuto pronunciarsi in modo positivo su quest'ultima, come invece fa nella parte superstita dell'*Olimpico* (cfr. Medda 430). Secondo Green, tuttavia, il tono che emerge dal discorso di Lisia - in cui l'oratore si rivolge ai Lacedemoni, auspicando che, come in passato, anche per il futuro agiscano a vantaggio di tutta la Grecia (ὄν ἔνεκα ἐλπίς...ἐν τοῖς παρεληλυθόσι κινδύνοις σωτῆρας γενομένουσ τῆς Ἑλλάδος περὶ τῶν μελλόντων προορᾶσθαι §7) - implica che la decisione di Sparta se appoggiare o meno la Pace del Re sia ancora incerta e quindi gli Spartani siano esposti a tentativi di persuasione. D'altra parte la menzione della devastazione della Grecia (καομένην τὴν Ἑλλάδα), gran parte dei cui territori è caduta nelle mani dei barbari (πολλὰ μὲν αὐτῆς ὄντα ὑπὸ τῷ βαρβάρῳ), sembrerebbe riferirsi in maniera più calzante al periodo immediatamente successivo alla Pace di Antalcida (cfr. anche Isocr.4.178). Secondo Todd, infine, risulta strano («odd») che gli Spartani vengano qualificati come ἡγεμόνες ὄντες τῶν Ἑλλήνων (§7) nel 388, quando la Guerra Corinzia è ancora in atto; la definizione sarebbe più giustificata a pace conclusa, considerando che proprio gli Spartani uscirono rafforzati dai patti con il re di Persia (cfr. Xen. *Hel.* 5.1.36: οἱ Λακεδαιμόνιοι πολὺ ἐπικυδέστεροι ἐγένοντο ἐκ τῆς ἐπ' Ἀνταλκίδου εἰρήνης καλουμένης). Inoltre, anche il linguaggio nei confronti del Gran Re (33.5) sembrerebbe più adatto a una data successiva alla fine della guerra, «on terms highly favorable to Persia and Sparta, by the Peace of Antalcidas in 387/6».

³¹¹ Secondo Saïd (1990: 361) il discorso di Lisia appartiene ad una prima fase di questo 'panellenismo politico', in cui l'appello alla riconciliazione costituisce un invito alla pace piuttosto che un'esortazione ad un intervento bellico. Per Mathieu (1925: 27) questa orazione funebre «prétend parler dans l'intérêt de toute la Grèce».

³¹² Così legge Thalheim (1929: 337), seguito da Medda (1991: 436). Thalheim accettava a sua volta la proposta di Radermacher (che correggeva μιμεῖσθαι con ἀμιλλᾶσθαι per mantenere la costruzione con πρὸς). Carey (2007: 297) e anche Aujac (1978), invece, scelgono μιμεῖσθαι dei manoscritti (F M T): il primo inserisce πρὸς tra parentesi graffe, il secondo accetta la costruzione μιμεῖσθαι... πρὸς.

aspiravano ai territori altrui, privi dei propri e, cacciati i tiranni, disposero la libertà comune per tutti.

Analogamente, secondo quanto riporta Filostrato, pare che già Gorgia nel suo *Olimpico* (392 a.C. ca.)³¹³ esortasse i Greci ad unirsi contro la minaccia barbara, piuttosto che combattere tra di loro (Philostr. *VS* 1.9)³¹⁴:

στασιάζουσαν γὰρ τὴν Ἑλλάδα ὁρῶν ὁμονοίας ζύμβουλος αὐτοῖς ἐγένετο τρέπων ἐπὶ τοὺς βαρβάρους καὶ πείθων ἄθλα ποιεῖσθαι τῶν ὅπλων μὴ τὰς ἀλλήλων πόλεις, ἀλλὰ τὴν τῶν βαρβάρων χώραν.

Vedendo infatti la Grecia lacerata da dissensi, egli si fece consigliere di concordia per loro, incitandoli contro i barbari e persuadendoli a non porre come premi delle armi le proprie città, ma la terra dei barbari.

Stando a Filostrato, inoltre, nel suo *Epitafio*³¹⁵ Gorgia avrebbe portato più esplicitamente come *exemplum* le imprese degli Ateniesi contro i Persiani, sempre nell'ambito di un'esortazione alla lotta contro il nemico straniero (παροξύνων τε γὰρ τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ Μήδους τε καὶ Πέρσας καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν τῷ Ὀλυμπικῷ ἀγωνιζόμενος); in questa occasione, tuttavia, egli si sarebbe soffermato non tanto sulla concordia (ὑπὲρ ὁμονοίας μὲν τῆς πρὸς τοὺς Ἑλληνας οὐδὲν διήλθεν), quanto

³¹³ Dell'orazione olimpica di Gorgia, oltre alla testimonianza di Filostrato (82A1 DK), ci restano 3 frammenti: Aristot. *Rh.* 3, 14; p. 1414b 29 (82B7 DK); Clem. *Str.* 1,51 (82B8 DK) Plut. *Coni. Praec.* 43; p. 144b-c (82B 8a DK) (cfr. Ioli: 2013: 117). *L'Olimpico* viene datato generalmente al 392 a.C., in un momento di pausa della guerra di Corinto (cfr. Mathieu 1925: 23, Green 1996: 11). Saïd (1990: 362) propone invece come data il 408 a.C., accogliendo quindi la datazione di Wilamowitz (1893: 172-173). Untersteiner (1949: 85) ritiene che la datazione più probabile sia quella del 392.

³¹⁴ Il discorso di Gorgia aprirebbe la strada alla propaganda bellicista perseguita anche da Isocrate (Saïd 1990: 362). Sulla comunanza di contenuti di *Olimpico* di Lisia, Gorgia e *Panegirico* cfr. Medda (1991: 429): «Le tre opere sono accomunate tra loro, oltre che dalle caratteristiche dello stile epidittico, dall'argomento di fondo: l'esortazione dei Greci alla concordia e alla lotta contro il vero nemico, la Persia (...)».

³¹⁵ Dell' *Epitafio* ci restano la testimonianza di Filostrato (*VS*. 1.9), un frammento di Atanasio di Alessandria (*RhGR.* 14. 180, 9 Rabe e 82B5a DK) e uno di Massimo Planude (v 548 Walz e 82B6 DK). Per i frammenti di Gorgia cfr. Ioli (2013: 104-105). Sulla datazione dell'*Epitafio* di Gorgia, e anche sulla sua attribuzione all'oratore, che non era cittadino ateniese, ci sono tuttavia delle incertezze. Quanto alla data, si ritiene che esso sia stato pronunciato verosimilmente poco dopo il 421 a.C. Come osserva Petruzzello (2009: 209), infatti, «il presupposto è che Gorgia fu ad Atene per la prima volta nel 427 a. C. e che l'idea principale dell'orazione sia la lotta contro la Persia, che non si addirebbe ad una città indebolita e umiliata dalla sconfitta nella guerra del Peloponneso, per cui verosimilmente potrebbe essere stata composta negli anni immediatamente successivi alla pace di Nicia». Secondo Untersteiner (1949: 78): «(...) non è da considerare una pura e semplice esercitazione epidittica, ma un discorso effettivamente tenuto, subito dopo la Pace di Nicia, quando gli Ateniesi erano esaltati dai piani di guerra di Alcibiade». Mathieu (1925: 24) propone invece la data del 392, cioè durante la seconda parte della Guerra di Corinto. Probabilmente il discorso fu composto da Gorgia e pronunciato poi da un Ateniese (cfr. ancora Untersteiner *ibidem*). Così anche Ioli (2013: 207): «è assai probabile che quello di Gorgia rappresenti non un modello di *logos* per un'esercitazione scolastica, ma un vero e proprio discorso scritto dal retore e pronunciato pubblicamente, quasi di certo non da lui in persona».

piuttosto sulle lodi dei trofei riportati dagli Ateniesi nello scontro con i Medi (ἐνδιέτριψε δὲ τοῖς τῶν Μηδικῶν τροπαίων ἐπαίνοις), mostrando al suo pubblico come questi trofei richiedano inni, mentre quelli ottenuti nei conflitti con i Greci lamenti funebri (ἐνδεικνύμενος αὐτοῖς, ὅτι τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὕμνους ἀπαιτεῖ, τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους).

In questo contesto due sono i paradigmi cui gli oratori fanno maggiormente riferimento nell'ottica di una propaganda panellenica. In primo luogo vengono evocate le guerre persiane, richiamate *tout court* come modello cui ispirarsi nella nuova lotta contro i barbari, non solo nelle orazioni epidittiche, ma anche in quelle deliberative e giudiziarie³¹⁶. Parallelamente si assiste anche ad una rilettura dell'episodio della guerra di Troia, che inizia ad essere considerata la prima grande spedizione dell'antichità contro i barbari almeno a partire dagli anni immediatamente successivi allo scontro con Dario e Serse, momento incipitario della coscienza di un'identità greca e di un'antitesi con quella persiana.³¹⁷ Così che, come asserisce Isocrate nel già citato paragrafo 158 del *Panegirico*:

(...) τῶν μύθων ἥδιστα συνδιατρίβομεν τοῖς Τρωικοῖς καὶ Περσικοῖς, δι' ὧν ἔστι πυνθάνεσθαι τὰς ἐκείνων συμφοράς. εὖροι δ' ἂν τις ἐκ μὲν τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς τοὺς βαρβάρους ὕμνους πεποιημένους, ἐκ δὲ τοῦ πρὸς τοὺς Ἑλληνας θρήνους ἡμῖν γεγενημένους, καὶ τοὺς μὲν ἐν ταῖς ἐορταῖς ἄδομένους, τῶν δ' ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς ἡμᾶς μεμνημένους.

(...) i racconti a cui ci dedichiamo più volentieri sono quelli relativi ai fatti di Troia e alle guerre persiane, dai quali è possibile venire a conoscenza delle sciagure dei nostri nemici. Infatti si può osservare che sulla base della guerra contro i barbari sono stati composti inni, mentre da quella conto i Greci sono derivati i nostri lamenti, e mentre i primi sono intonati nelle feste, i secondi vengono ricordati nel momento della disgrazia.

³¹⁶ Sull'esempio storico delle guerre persiane Perlman (1961: 162 ss.) e Nouhaud (1962: 135 ss.). Nouhaud conta ben 69 paradigmi, in cui le due battaglie possono essere considerate insieme o separatamente. Soprattutto la battaglia di Salamina rappresenterebbe «de nature à fournir des exemples pour une propagande panhellénique qui sera une constante de l'éloquence du IV siècle». Nouhaud (1962: 136) riporta infine una tabella delle occorrenze, secondo la quale Demostene (23 paradigmi) e Isocrate (27) sono gli oratori che impiegano più frequentemente questo parallelo. Tra le numerose possibili menzioni, le battaglie di Maratona e Salamina vengono richiamate ad esempio in Andoc. 1.142 (unione tra Atene e Sparta per la comune libertà dall'invasore persiano); Isocr. 8.41 ss.; 75; e Isocr. 15, 233; 306; Dem. 14.40; 19. 276; 22. 14-15.

³¹⁷ Cfr. Saïd (1990: 362): «(...) la prise de conscience d'une identité grecque, puis l'apparition d'un panhellénisme agressif ont transformé l'image que les Grecs se faisaient de la guerre de Troie».

Si è osservato che in questo passo eventi mitici e storici vengono accostati a suggerire una continuità tra le due imprese, percepite entrambe come *exempla* positivi della lotta al nemico barbaro. Si noti ora che nell'opporre gli inni (ὕμνοι) ai canti funebri (θρήνοι), conseguenza i primi dello scontro con i nemici e i secondi delle lotte interne, Isocrate riprende l'argomento già impiegato da Gorgia, nella volontà di esortare i Greci alla concordia contro un nemico comune³¹⁸; al modello delle guerre persiane impiegato dal suo maestro egli tuttavia aggiunge anche il precedente 'mitico' della guerra di Troia.

Questa lettura panellenica dell'epopea omerica è però appunto frutto di una reinterpretazione successiva: in Omero non pare che ci sia una vera e propria antitesi tra tutti i Greci, da un lato, e i barbari dall'altro, in termini di civiltà opposta a inciviltà: entrambe le parti (Achei e Troiani), infatti, sono trattate come sostanzialmente affini (hanno gli stessi dèi e sono in grado di comprendersi, quasi parlassero la stessa lingua), hanno simili strutture politiche e manca quel sentimento di superiorità culturale greca rispetto all'inferiorità dei barbari.³¹⁹ Ancora, è lo stesso Tucidide ad ammettere che Omero non applica mai il termine Ἕλληνες all'insieme dei Greci, che chiama piuttosto 'Argivi', 'Achei', 'Danai'³²⁰ (1.3.3):

τεκμηριοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος· πολλῶ γὰρ ὕστερον ἔτι καὶ τῶν Τρωικῶν γενόμενος οὐδαμοῦ τοὺς ζύμπαντας ὠνόμασεν, οὐδ' ἄλλους ἢ τοὺς μετ' Ἀχιλλέως ἐκ τῆς Φθιώτιδος, οἵπερ καὶ πρῶτοι Ἕλληνες ἦσαν, Δαναοὺς δὲ ἐν τοῖς ἔπεσι καὶ Ἀργείους καὶ Ἀχαιοὺς ἀνακαλεῖ.

³¹⁸ Proprio per questo è stato sostenuto che Isocrate abbia ripreso Gorgia, suo maestro, nel dare alla propaganda panellenica una sfumatura bellicista, anziché supporre che sia stato Filostrato, nel riportare l'orazione di Gorgia, a proiettare sull'oratore «un développement du thème panhellénique qui est propre à Isocrate» (Saïd 1990: 362).

³¹⁹ Cfr. in particolare Hall (*ivi*, 14-15), che osserva come tanto Agamennone quanto Priamo siano primi tra eguali, preminenti solo per virtù e per l'ampiezza delle forze che possono controllare. Così anche Green (1996: 12) osserva che l'episodio della Guerra di Troia «was carried out in total ignorance of that privileged Hellenic status which fourth-century politicians and pamphleteers took for granted». Cfr. anche le conclusioni di Moggi (2008: 58): «(...) è chiaro che i Troiani non si presentano affatto come 'altri', ma si configurano piuttosto come dei 'simili', praticamente indistinguibili dai Greci stessi, se non attraverso qualche notazione seminascosta nelle pieghe di un testo che nell'insieme risulta decisamente orientato in senso contrario, cioè verso l'omologazione delle parti».

³²⁰ C'è un'occorrenza del lemma Πανέλληνες (*Il.* 2.530), che tuttavia è da associare probabilmente ad Ἀχαιοί e non ha quindi un significato collettivo (cfr. Saïd 1990: 362). Kirk (1985: 202) segue invece Aristarco nel ritenere il verso 530 spurio, e Πανέλληνες un'aggiunta tarda, forse di un rapsodo. Il termine infatti non compare altrove e anche Ἕλληνες viene impiegata una volta sola (al v. 684, per l'ingresso dei Mirmidoni).

Né Omero appella i Troiani ‘barbari’, a riprova dell’assenza di una caratterizzazione onomastica dei Greci con un unico termine che li opponesse agli altri popoli (1.3.4)³²¹:

οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἶρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνάς πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ,
ἀντίπαλον ἐς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι.

Nondimeno, già in Tucidide la guerra di Troia segna un momento di svolta, perché infatti prima di quell’evento non risulta che la Grecia abbia mai intrapreso un’iniziativa comune: πρὸ γὰρ τῶν Τρωικῶν οὐδὲν φαίνεται πρότερον κοινῆ ἐργασαμένη ἢ Ἑλλάς (1.3.1). E così per Erodoto la spedizione di Troia si inserisce nella serie di scontri in cui si affrontarono Greci e barbari, Europa e Asia: infatti, secondo quanto riporta lo storico, i Persiani sostengono che i Greci abbiano invaso l’Asia prima che loro si muovessero contro l’Europa (προτέρους γὰρ ἄρξαι στρατεύεσθαι ἐς τὴν Ἀσίην ἢ σφέας ἐς τὴν Εὐρώπην 1.4); e proprio da quel momento, e quindi legittimamente, essi sarebbero divenuti nemici dei Greci (1.4.3-4: Ἑλληνας δὲ Λακεδαιμονίης εἶνεκεν γυναικὸς στόλον μέγαν συναγεῖραι καὶ ἔπειτα ἐλθόντας ἐς τὴν Ἀσίην τὴν Πριάμου δύναμιν κατελεῖν. ἀπὸ τούτου αἰεὶ ἠγήσασθαι τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι εἶναι πολέμιον). La guerra di Troia avrebbe determinato dunque, per i Persiani, la causa della loro ostilità nei confronti dei Greci: οὕτω μὲν Πέρσαι λέγουσι γενέσθαι, καὶ διὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν εὐρίσκουσι σφίσι ἐοῦσαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἔχθρης τῆς ἐς τοὺς Ἑλληνας (1.5).

Queste poche citazioni permettono di osservare come il paradigma mitico venga in effetti piegato, già a partire dalle opere storiografiche di Erodoto e Tucidide, ad un’interpretazione ideologica e politica che all’origine pare fosse del tutto assente negli intenti di Omero, e che anzi viene subordinata all’antagonismo tra Asia ed Europa creato dalla vittoria dei Greci nell’immaginario culturale degli asiatici: (Hdt. 1.4.4, τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα βάρβαρα οἰκηεῦνται οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγνεται κεχωρίσθαι). Una volta affermatasi l’interpretazione della guerra di Troia come prima impresa panellenica (Erodoto e Tucidide), non è difficile intuirne il collegamento con le guerre persiane, e la

³²¹ L’unica occorrenza del termine in Omero è in *Il.* 2.867, dove troviamo βαρβαροφώνων, impiegato non per i Troiani ma per i Cari. Cfr. Saïd (*ibidem*).

conseguente possibilità di valutare l'episodio come modello anche per un futuro scontro con il nemico barbaro.³²²

Ciò nonostante, la rilettura isocratea della guerra di Troia come paradigma positivo a cui gli Ateniesi dovrebbero ispirarsi, posta l'interpretazione dell'evento come primo scontro panellenico, risulta un'eccezione rispetto all'uso che ne fanno gli altri oratori³²³. Nella ricerca di un *exemplum* di lotta collettiva contro i barbari si preferisce infatti evocare le più recenti guerre persiane, accostandole agli episodi mitici di Adrasto, degli Sciti e delle Amazzoni. Pertanto, prima di passare ad una serie di considerazioni più specifiche su Isocrate e sul suo intento propagandistico, sembra necessario soffermarsi sul trattamento del mito troiano negli altri oratori, e specialmente negli epitafi, con cui la produzione Isocratea presenta delle affinità.

5.2 Competere con Omero

Contro ogni attesa sono proprio gli epitafi, in cui tanto spazio è dedicato alla celebrazione di imprese memorabili, a non registrare gli eventi di Troia nel 'catalogo' degli eventi più significativi della storia ateniese.³²⁴ Così, ad esempio, Lisia passa direttamente dall'impresa degli Ateniesi contro Euristeo alle guerre persiane (§§17-21); la guerra di Troia non viene menzionata a fianco delle imprese di Teseo, delle lotte contro le Amazzoni, della difesa degli Eraclidi neppure da Isocrate, quando nel compiere l'elogio di Atene egli ricalca la forma catalogica degli epitafi (cfr. *Panegirico* §68-71), e ha un ruolo minore nel *Panatenaico*, discorso in lode di Atene, sempre limitatamente alla sezione dedicata alle imprese più gloriose del passato; sono infatti tre le guerre contro i barbari, se si esclude lo scontro contro Troia (τριῶν γὰρ πολέμων γενομένων ἄνευ τοῦ Τρωικοῦ τοῖς Ἑλλησι πρὸς τοὺς βαρβάρους §189): la guerra contro Serse, gli scontri per la fondazione delle colonie e gli scontri avvenuti ai tempi dei re (tra cui quello contro i Traci guidati da Eumolpo, la lotta per respingere l'attacco condotto dagli Sciti e dalle Amazzoni e quella contro la spedizione dei

³²² Nouhaud (1962: 16): «(...) c'est un peu comme si l'exemple de la guerre de Troie transmettait une sorte de contagion épique».

³²³ Come si avrà modo di osservare nel corso della trattazione, Isocrate in realtà fa riferimento alla guerra di Troia con due modalità diverse: contraltare per esaltare le guerre persiane (come gli altri oratori) e modello assoluto di spedizione panellenica.

³²⁴ Sul silenzio che circonda la guerra di Troia cfr. Loraux (1981: 69-72) e Gotteland (2001: 216-219).

Peloponnesiaci guidati da Euristeo); da questi Isocrate ritorna alle guerre persiane, tralasciando completamente di narrare più nel dettaglio la guerra di Troia almeno in questa sede (*Panatenaiico* §§189-195).³²⁵

Questa reticenza sulla spedizione di Troia, che avrebbe potuto rappresentare l'impresa ponte tra quelle contro le Amazzoni ed Euristeo e quelle contro i Persiani a Maratona e Salamina, trova la sua motivazione nel fatto che nell'epopea omerica gli Ateniesi non ebbero un ruolo di spicco, a fronte invece della gloria riservata ad Argo e Micene in primo luogo, ma anche a Pilo (patria di Nestore), Sparta (su cui regnava Menelao), Itaca (patria di Odisseo)³²⁶. In Omero, infatti, c'è una singola allusione ad un eroe ateniese (*Il.* 2.552), Menesteo: τῷ δ' οὐ πῶ τις ὁμοῖος ἐπιχθόνιος γέενετ' ἀνήρ / κοσμήσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας. Nella narrazione omerica, tuttavia, costui non ha nessun rilievo, né viene associato ad imprese eroiche³²⁷. Di conseguenza, in un discorso quale l'epitafio, che corrisponde ad un *best of* delle gesta ateniesi, la guerra di Troia così presentata non può evidentemente trovare posto

³²⁵ Nessun riferimento alla guerra di Troia in questo senso nell'epitafio di Pericle riportato da Tuciddide, che come si è visto glissa sugli eventi più antichi per dar conto di quelli più recenti (*supra* p. 47), né nel *Menesseno* di Platone.

³²⁶ Cfr. Isocr. 12. 72: Μεσσήνη μὲν γὰρ Νέστορα παρέσχε τὸν φρονιμώτατον ἀπάντων τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένων, Λακεδαίμων δὲ Μενέλαον τὸν διὰ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην μόνον ἀξιωθέντα Διὸς γενέσθαι κηδεστήν, ἢ δ' Ἀργείων πόλις Ἀγαμέμνονα (...).

³²⁷ Colpisce che venga nominato Menesteo, figura piuttosto oscura, rispetto, ad esempio, ad uno dei figli di Teseo. Il personaggio di Menesteo, figlio di Petedo, era comunque presente nel *Catalogo delle donne* esiodeo come pretendente di Elena, ed era quindi noto alla tradizione eroica. Cfr. Paduano-Mirto (2012: 789).

Gotteland (2001: 216-217) e Loraux (*ivi*, 71) rilevano come Erodoto nelle sue *Storie* (7.161 e 9.27) sia l'unico a riportare la tradizione su Menesteo e a valorizzarla. Il passo di Omero viene infatti parafrasato da Erodoto nell'ambito del discorso del legato ateniese a Gelone, per rivendicare il diritto di Atene di guidare la flotta: τῶν καὶ Ὅμηρος ὁ ἐποποιὸς ἄνδρα ἄριστον ἔφησε ἐς Ἴλιον ἀπικέσθαι τάξει τε καὶ διακοσμήσαι στρατόν (7.161.3). In questo caso il ricordo della presenza e importanza degli Ateniesi a Troia segue l'argomento dell'autoctonia. In seguito (9.27.4), nel discorso tenuto di fronte agli Spartani per dimostrarsi più meritevoli dei Tegeati di occupare l'ala sinistra dell'esercito, gli Ateniesi rievocano una serie di imprese antiche, tra cui la protezione offerta agli Eraclidi e la cacciata delle Amazzoni. Prima di passare ai fatti più recenti (l'impresa di Maratona), gli Ateniesi ricordano che anche nella guerra di Troia essi non furono secondi a nessuno (καὶ ἐν τοῖσι Τρωικοῖσι πόνοισι οὐδαμῶν ἐλειπόμεθα §4). Si noti che qui il riferimento di Erodoto a Troia è decisamente più sbrigativo rispetto ai precedenti sugli Eraclidi e sulle Amazzoni, ed è infatti «necessary because of the status of the Trojan war as the greatest conflict of all time, but vague because the Athenians play little part in Hom.» (Flower-Marincola 2002: 156). Secondo Loraux, è probabile che Erodoto abbia sentito l'esigenza di inserire un episodio che era assente negli *epitaphioi* del suo tempo (con cui è qui in comune la 'lista' delle imprese ateniesi), proprio perché nella sua narrazione della guerra tra Greci e Persiani la menzione dello scontro tra Greci e Troiani era assolutamente pertinente: «il n'est donc pas impossible que transposant au temps de Platées l'oraison funebre de l'époque pericléenne, l'historien ait cru bon de lui ajouter une coloration panhellénique qui manquait singulièrement aux *epitaphioi* dont il a été l'auditeur». Pure, si può osservare che la valorizzazione del ruolo di Atene nella guerra di Troia rientra nell'ambito di un discorso persuasivo rivolto dagli Ateniesi stessi prima a Gelone e poi agli Spartani e fa parte quindi di una strategia argomentativa; altrove Erodoto invece sminuisce l'impresa di Troia nel complesso, presentandola come inferiore alla battaglia di Salamina (7.20.2), in una modalità che anticipa le antitesi proposte dagli oratori. Così anche Tuciddide (1.10.3).

nell'«elenco dimostrativo» del valore militare (e del rispetto dei supplici) degli Ateniesi.

Allo stesso modo, del resto, sembra che Gorgia intenzionalmente nel suo *Epitafio* ometta l'esortazione all'ὁμόνοια collettiva, e conseguentemente – si può forse ipotizzare – anche il riferimento alla guerra di Troia, proprio perché fuori luogo nel contesto di un discorso rivolto ad un pubblico ateniese, bramoso di potere: ὑπὲρ ὁμονοίας μὲν τῆς πρὸς τοὺς Ἕλληνας οὐδὲν διῆλθεν, ἐπειδὴ πρὸς Ἀθηναίους ἦν ἀρχῆς ἐρῶντας, ἦν οὐκ ἦν κτήσασθαι μὴ τὸ δραστήριον αἰρουμένου. Gorgia si concentra invece sulle lodi dei trofei contro i Medi: ἐνδιέτριψε δὲ τοῖς τῶν Μηδικῶν τροπαίων ἐπαίνοις.³²⁸

L'*exemplum* che ricorre con maggiore frequenza nelle orazioni funebri è in effetti proprio quello delle guerre persiane, in cui gli Ateniesi primeggiarono sugli altri Greci contro il nemico proveniente dall'Asia; mediante tale paradigma l'oratore riesce a coniugare la propaganda panellenica con l'esigenza di celebrare la gloria di Atene. Questo episodio finisce talora per offuscare completamente quello della guerra di Troia, che viene addirittura omesso del tutto, come appunto in Lisia, il quale asserisce esplicitamente che gli Ateniesi che combatterono a Maratona e Salamina furono i soli a difendere la Grecia contro i barbari (μόνοι γὰρ ὑπὲρ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος πρὸς πολλὰς μυριάδας τῶν βαρβάρων διεκινδύνευσαν §20); similmente nel *Menesseno* di Platone gli uomini che combatterono a Maratona vengono detti i «primi ad aver innalzato trofei sui barbari» (πρῶτοι στήσαντες τρόπαια τῶν βαρβάρων 240d). In questo epitafio³²⁹ l'autore compie un lungo elogio degli antenati che affrontarono i

³²⁸ Philostr. *VS* 1.9. Le mire imperialistiche ateniesi meglio si confanno, pertanto, al ricordo delle vittorie di Atene nelle guerre persiane. Cfr. Green (1996: 11): « [l'epitafio] reveals, with striking force, Athenian ambivalence toward the whole notion of Panhellenism, whether as *koiné eiréne* or mere vague *homonoia*, since Gorgias (we are told) kept off the latter topic altogether (...). Instead he dwelled on their victories in the Persian Wars, which he compared favourably with those over fellow Greeks, the latter being a fitter subject for dirges than paeans ».

³²⁹ Lo denomina ἐπιτάφιος già Aristotele (*Rh.* 1415b31). Il *Menesseno* consiste in una lunga orazione funebre tenuta da Socrate dopo il suo incontro con Menesseno, giovane che sta per intraprendere l'attività politica. Socrate dichiara di aver udito l'orazione il giorno precedente da Aspasia (236a-b).

Come osservano Centrone-Petrucci (2012: 382-387) il *Menesseno* resta un dialogo enigmatico, di cui sussistono le interpretazioni più varie, anche in opposizione tra loro, proprio per la presenza in esso di elementi di serietà ed ironia. Lo si può cioè valutare come una parodia delle contemporanee orazioni funebri (ad esempio Wilamowitz-Moellendorf, *Platon* 2, 1920: 126 ss.); o in quanto critica a Pericle e alla democrazia ateniese come ad esempio Loraux (1981: 314 ss.) e Loraux (1974: 211): «Mettant en présence Socrate et l'oraison funèbre, Platon introduit le doute dans le discours par lequel la cité affirme son éternelle identité et son caractère invincible: il peut alors être dénoncé comme illusion répétitive». C'è chi, al contrario, vede nel dialogo un serio impegno politico, come ad esempio Huby (1957: 107): « (...) the Menexenus was a pamphlet written about 386 B.C. to prick the conscience of the Athenians at a time when they were thinking of making economies in their provision for the

Persiani (239d-240d), trascurando invece le altre imprese già narrate dai poeti (239c-239d):

ταῦτα μὲν οὖν διὰ ταῦτα δοκεῖ μοι ἔαν, ἐπειδὴ καὶ ἔχει τὴν ἀξίαν· ὧν δὲ οὔτε ποιητὴς πω δόξαν ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις λαβὼν ἔχει ἔτι τέ ἐστιν ἐν ἀμνηστία, τούτων πέρι μοι δοκεῖ χρῆναι ἐπιμνησθῆναι ἐπαινοῦντά τε καὶ προμνόμενον ἄλλοις ἐς ὧδάς τε καὶ τὴν ἄλλην ποίησιν αὐτὰ θεῖναι πρεπόντως τῶν πραζάντων. ἔστιν δὲ τούτων ὧν λέγω πρῶτα· Πέρσας ἡγουμένους τῆς Ἀσίας καὶ δουλουμένους τὴν Εὐρώπην ἔσχον οἱ τῆσδε τῆς χώρας ἔκγονοι, γονῆς δὲ ἡμέτεροι, ὧν καὶ δίκαιον καὶ χρῆ πρῶτον μεμνημένους ἐπαινέσαι αὐτῶν τὴν ἀρετὴν (...)

Dunque mi pare opportuno tralasciare queste imprese (*scil.* le prime imprese contro i Greci a difesa dei Greci e contro i barbari in difesa di tutti i Greci), poiché hanno già la loro ricompensa; mi sembra invece doveroso ricordare quelle imprese da cui nessun poeta ha ancora tratto una fama degna di soggetti così degni e che ancora sono nell'oblio, lodandole e invitando altri a celebrarle nel canto e in altre forme poetiche nel modo che si addice agli uomini che le hanno compiute. E delle imprese di cui parlo, queste sono le prime. I figli di questa terra, i nostri antenati, la cui virtù è giusto e necessario lodare per prima cosa attraverso il loro ricordo, fermarono i Persiani, dominatori dell'Asia, nel loro tentativo di asservire l'Europa.

Si osservi che, seppur sbrigativamente, Platone nomina comunque le imprese del passato più remoto prima di passare alla narrazione dei fatti più recenti (§239b): καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, οἴομενοι δεῖν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας καὶ Ἑλλησιν ὑπὲρ Ἑλλήνων μάχεσθαι καὶ βαρβάρους ὑπὲρ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων. Εὐμόλπου μὲν οὖν καὶ Ἀμαζόνων ἐπιστρατευσάντων ἐπὶ τὴν χώραν καὶ τῶν ἔτι προτέρων ὡς ἡμύναντο, καὶ ὡς ἤμυναν Ἀργείοις πρὸς Καδμείους καὶ Ἡρακλείδαις πρὸς Ἀργεῖους, ὃ τε χρόνος βραχὺς ἀξίως διηγήσασθαι, ποιηταὶ τε αὐτῶν ἤδη καλῶς τὴν ἀρετὴν ἐν μουσικῇ ὑμνήσαντες εἰς πάντα μεμνηύκασιν (...). Egli però omette del tutto gli eventi di

dependents of those who had fallen in war» e Kennedy (1963: 163-164): «In blotting out the errors of the past the orator educates his citizen audience to a new future virtue». Per un riassunto delle principali posizioni sul *Menesseno*, la cui autenticità oggi è indiscussa, si veda Méridier (1978: 74-78) e, più recentemente, Petruzzello (2009: 211-213) e Centrone-Petrucci (2012: 382-387).

Quanto alla datazione del dialogo, esso risale probabilmente al periodo immediatamente successivo alla Pace del Re (386 a. C.), ai cui esiti l'orazione fa riferimento (cfr. Centrone-Petrucci *ibidem.*); in questo contesto ben si spiega la presenza dell'elogio, ironico o serio, dei Maratoneti e i combattenti di Salamina a fronte di una pace che aveva invece consegnato il potere nelle mani dei barbari.

Troia, e connette direttamente la fase del dominio di Ciro (239d-239e) e le successive guerre contro Dario (240a-240d) e Serse (241a-241d) alle lotte contro le Amazzoni ed Eumolpo. Del resto anche Isocrate nel suo *Panegirico* definisce le imprese di Maratona e Salamina «sorelle» dei conflitti della preistoria mitica, una metafora efficace per dare rilievo alla loro affinità: καλὰ μὲν οὖν καὶ ταῦτα, καὶ πρέποντα τοῖς περὶ τῆς ἡγεμονίας ἀμφισβητοῦσιν· ἀδελφὰ δὲ τῶν εἰρημένων, καὶ τοιαῦθ' οἷά περ εἰκὸς τοὺς ἐκ τοιούτων γεγνονότας, οἱ πρὸς Δαρεῖον καὶ Ξέρξην πολεμήσαντες ἔπραξαν (§71).³³⁰

Nondimeno, sebbene Atene non sia stata determinante durante lo scontro, la spedizione guidata dagli Atridi costituisce un evento tanto noto e impresso nella memoria collettiva, che non tutti gli oratori riescono ad ometterlo, anche nel contesto dell'epitafio. L'alternativa è pertanto quella di richiamare questo episodio in una luce diversa, e in particolare più come *exemplum* da superare che come modello positivo a cui ispirarsi³³¹. Per farlo, sembra tuttavia necessario riadattare la storia recente in funzione della sua antitesi con un mito che, essendo così conosciuto e diffuso, pare invece imm modificabile. Così una delle strategie con cui lo scontro di Troia viene introdotto dagli oratori negli epitafi è proprio nella sua relazione con le guerre persiane o anche con conflitti successivi contro l'avversario persiano prima, e macedone poi, nei quali gli Ateniesi ebbero un ruolo di spicco.³³² La possibilità di associare la guerra di Troia con queste battaglie successive deriva appunto dalla sua interpretazione a posteriori come conflitto della Grecia tutta contro i barbari, e dall'identificazione di Troiani, Persiani e Macedoni come barbari. In questo modo risulterà che gli Ateniesi che combatterono in tutti gli scontri più recenti furono superiori ai Greci che affrontarono i Troiani. Infatti, come si è visto (Dem. 60. 10-11):

ἐκεῖνοι τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς Ἀσίας στόλον ἐλθόντα μόνοι δις ἡμύναντο καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν, καὶ διὰ τῶν ἰδίων κινδύνων κοινῆς σωτηρίας πᾶσι τοῖς Ἑλλησιν αἴτιοι κατέστησαν. καὶ προεῖρηται μὲν ὁ μέλλω λέγειν

³³⁰ Si osservi comunque che l'obiettivo di Isocrate nel *Panegirico* è dimostrare che Atene ha ben meritato l'egemonia e il suo ruolo di guida dei Greci contro i Barbari. Tanto le imprese mitiche, quanto quelle più recenti dimostrano quanto Atene sia degna di un potere egemonico: è chiaro che in questo contesto il richiamo alla guerra di Troia non sarebbe calzante, proprio per la limitatezza dell'intervento ateniese nel conflitto, così come riportato da Omero.

³³¹ Gotteland (2001: 216): «Mais il est toutefois difficile d'omettre complètement un épisode qui, dans l'imaginaire des tous les Grecs, apparaît comme le modèle achevé de la guerre». Già Nouhaud (1962 : 15-16) : «(...) c'est la guerre de Troie qui sert de prétexte aux antithèses les plus significatives. Et aussi les plus forcées».

³³² Vd. Nouhaud (1962 : 15-16) per un elenco delle antitesi possibili con la guerra di Troia.

ὕπ' ἄλλων πρότερον, δεῖ δὲ μηδὲ νῦν τοῦ δικαίου καὶ καλῶς ἔχοντος ἐπαίνου τοὺς ἄνδρας ἐκείνους στερηθῆναι τοσοῦτω γὰρ ἀμείνους τῶν ἐπὶ Τροίαν στρατευσαμένων νομίζουσιν· ἂν εἰκότως, ὅσον οἱ μὲν ἐξ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος ὄντες ἀριστεῖς δέκ' ἔτη τῆς Ἀσίας ἐν χωρίον πολιορκοῦντες μόλις εἶλον, οὗτοι δὲ τὸν ἐκ πάσης τῆς ἠπείρου στόλον ἐλθόντα μόνοι, τᾶλλα πάντα κατεστραμμένον, οὐ μόνον ἠμύναντο, ἀλλὰ καὶ τιμωρίαν ὑπὲρ ὧν τοὺς ἄλλους ἠδίκουν ἐπέθηκαν.

Essi (*scil.* gli Ateniesi che combatterono contro i Persiani tanto a Maratona, quanto a Salamina), privi di alleati, respinsero due volte la spedizione organizzata dall'intera forza d'Asia, sia per terra che per mare, e a loro personale rischio si fecero responsabili della salvezza di tutti i Greci. E anche se quello che sto per dire è stato già menzionato da altri in passato, tuttavia non bisogna privare quegli uomini della giusta e bella lode. Infatti giustamente bisognerebbe considerare questi uomini di tanto superiori a quelli che assediavano Troia, in quanto questi, che erano i più valorosi di tutta la Grecia, riuscirono a conquistare a stento una sola roccaforte dell'Asia dopo averla assediata per dieci anni, mentre loro non solo respinsero da soli una spedizione proveniente da un intero continente che aveva già sottomesso tutte le altre terre, ma le inflissero anche la giusta punizione per i torti commessi nei confronti degli altri.

In questo caso Demostene (338 a.C.) sfrutta i fatti di Troia come un parallelo per mettere in luce la superiorità degli Ateniesi nello scontro con i Persiani. Gli argomenti valorizzati sono tre. Innanzitutto la durata della spedizione a Troia rispetto all'implicita tempestività del contrattacco a Dario e Serse: i Greci che assediavano Troia impiegarono infatti ben dieci anni per conquistarla; in secondo luogo la portata dell'impresa, poiché gli Ateniesi, privi di alleati (μόνοι), respinsero l'avanzata persiana e si opposero a una potenza ben maggiore di quanto non fosse Troia, una città fortificata – tra tante – dell'Asia (τῆς Ἀσίας ἐν χωρίον); infine i benefici dell'azione: la sconfitta di Dario prima e di Serse poi costituì la giusta punizione per i torti commessi contro altri (τιμωρίαν ὑπὲρ ὧν τοὺς ἄλλους ἠδίκουν).

Demostene riconosce che ciò che sta per dire è stato già menzionato da altri in passato; simili argomentazioni erano già state impiegate in effetti da Isocrate nel *Panegirico* (§83), cinquant'anni prima (380 a. C. ca.):

πῶς γὰρ ἂν γένοιτο σύμμετροι τοιοῦτοις ἀνδράσιν, οἳ τοσοῦτον μὲν τῶν ἐπὶ Τροίαν στρατευσαμένων διήνεγκαν, ὅσον οἱ μὲν περὶ μίαν πόλιν ἔτη

δέκα διέτριψαν, οἱ δὲ τὴν ἐξ ἀπάσης τῆς Ἀσίας δύναμιν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατεπολέμησαν, οὐ μόνον δὲ τὰς αὐτῶν πατρίδας διέσωσαν, ἀλλὰ καὶ τὴν σύμπασαν Ἑλλάδα ἠλευθέρωσαν;

come infatti potrebbero esservi [parole] adeguate a uomini che superarono di tanto coloro che condussero una spedizione a Troia, in quanto questi ultimi impiegarono dieci anni nell'assedio di una sola città, mentre loro in poco tempo sconfissero le forze dell'Asia intera, e non solo salvarono la loro patria, ma liberarono tutta quanta la Grecia?

È vero che il *Panegirico* non è un *epitafio* in senso stretto, ma si è anche detto che in questa orazione Isocrate riprende molte tematiche delle orazioni funebri, cercando di competere con esse (cfr. §74)³³³. Come si noterà, Isocrate e Demostene utilizzano parole quasi identiche, segno questo di un consolidamento preesistente nell'uso del paradigma della guerra di Troia secondo una modalità che svaluta l'impresa epica per portata e per esiti a tutto vantaggio dei conflitti più recenti. È infatti possibile osservare nei due oratori la stessa insistenza sui termini che indicano la superiorità degli Ateniesi che combatterono a Maratona e Salamina³³⁴: l'idea del διήνεγκαν in Isocrate viene resa in Demostene con l'aggettivo comparativo ἀμείνους; la costruzione del primo periodo, inoltre, è praticamente identica: un'espressione correlativa (rispettivamente τοσοῦτον... ὅσον e τοσοῦτω... ὅσον) che introduce un confronto segnalato da οἱ μὲν... οἱ δὲ avversativi (οὔτοι δέ in Demostene), in cui οἱ μὲν sono i Greci della guerra di Troia, οἱ δὲ / οὔτοι δέ gli Ateniesi delle guerre persiane. In entrambi i casi c'è inoltre il riferimento alla durata della prima spedizione, congiunto alla notazione della faticosa conquista di un'unica città: ὅσον οἱ μὲν περὶ μίαν πόλιν ἔτη δέκα διέτριψαν (Isocrate) e δέκ' ἔτη τῆς Ἀσίας ἐν χωρίον πολιορκοῦντες μόλις εἶλον (Demostene). Una volta ridimensionata la potenza troiana, viene invece enfatizzata quella persiana, tramite l'opposizione di una sola città (Troia) alle forze militari di un intero continente (l'Asia): τὴν ἐξ ἀπάσης τῆς Ἀσίας δύναμιν (Isocrate) e τὸν ἐκ πάσης τῆς ἠπειροῦ στόλον ἐλθόντα (Demostene). Infine vengono sottolineati gli effetti di entrambi i conflitti, con la guerra di Troia che pare fine a se stessa, e le guerre persiane che producono conseguenze positive per la Grecia intera; in questo caso colpisce la simmetria dell'ultimo periodo, costruito in entrambi i casi con la correlazione οὐ

³³³ Nouhaud (1962 : 143) Isocrate «se tourne tout naturellement vers les éloges funèbres antérieurs pour y chercher les thèmes qui conviennent à son dessein».

³³⁴ Cfr. su questo Gotteland (2001: 220 n.193)

μόνον... ἀλλὰ καί. I contenuti, tuttavia, differiscono leggermente, poiché Isocrate sottolinea come la battaglia contro il nemico persiano portò alla liberazione non solo di Atene e dei suoi alleati ma anche di tutta la Grecia (οὐ μόνον δὲ τὰς αὐτῶν πατρίδας διέσωσαν, ἀλλὰ καὶ τὴν σύμπασαν Ἑλλάδα ἠλευθέρωσαν); Demostene invece rimarca gli effetti nei confronti del nemico, con la vendetta per i torti subiti in passato: τὸν ἐκ πάσης τῆς ἡπείρου στόλον ἐλθόντα (...) οὐ μόνον ἡμύναντο, ἀλλὰ καὶ τιμωρίαν ὑπὲρ ὧν τοὺς ἄλλους ἠδίκουν ἐπέθηκαν.

Anche Iperide nel suo *Epitafio per i caduti della guerra lamiaca* propone il paradigma della guerra di Troia come termine di paragone contrastivo, non però per opporlo alle guerre persiane ma per esaltare, nel confronto con i Greci a Ilio, la figura di un solo uomo, Leostene, morto nel corso della guerra Lamiaca, che vide Atene vittoriosa contro i successori di Alessandro (322 a.C.)³³⁵. Iperide, che scarta il racconto del tradizionale catalogo mitico per concentrarsi sull'elogio del generale ateniese³³⁶, significativamente introduce però il confronto con i fatti di Troia, l'unico evento 'mitico' che egli nomina, prima di passare ad un parallelo con personaggi della storia più recente (§35):

³³⁵ L'orazione funebre di Iperide rappresenta l'ultimo esempio di orazione funebre giunto sino a noi. Le circostanze in cui l'epitafio venne pronunciato differiscono molto da quelle dei primi *epitafi* (Pericle, Lisia), celebrativi della gloria Ateniese. La data dell'orazione iperidea è infatti il 322 a.C., l'anno della guerra Lamiaca, «the final stand for Greek freedom against the successors of Alexander» (Usher 1999: 335). Dopo la morte di Alessandro Magno, gli Ateniesi si ribellarono proprio sotto la guida di Iperide, contro il parere dei filomacedoni. Il comando della rivolta, sfociata in guerra, venne affidato a Leostene, che riuscì a sconfiggere Antipatro prima a Platea e poi alle Termopili, e a rinchiuderlo infine nella fortezza di Lamia in Tessaglia. Al termine del primo anno di guerra Iperide tenne appunto la sua orazione funebre. Poco dopo, tuttavia, gli Ateniesi furono sconfitti ad Abido, Amorgo e Crannone. Cfr. Bearzot (2005: 234). Il peculiare contesto storico di questa orazione potrebbe aver dunque influenzato la scelta di Iperide di tacere le grandi imprese mitiche del passato per dare rilievo alla più recente e inattesa azione di resistenza, che, con il suo generale Leostene, finisce per superare tutte le imprese del passato. Secondo Canfora (2004: 177) Iperide in questa scelta risulta «tragico e patetico al tempo stesso», poiché «sa bene di parlare di una campagna militare – quella del 322 – votata al disastro di fronte ad un avversario la cui superiorità è schiacciante».

³³⁶ Cfr. §4: περὶ μὲν οὖν τῆς πόλεως διεξιέναι τὸ καθ' ἕκαστον ὧν πρότερον πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα εὐεργέτηκεν οὔτε ὁ χρόνος ὁ παρὼν ἰκανός, οὔτε ὁ καιρὸς ἀρμόττων τῶ μακρολογεῖν, οὔτε ῥᾶδιον ἕνα ὄντα τοσαύτας καὶ τηλικαύτας πράξεις ἐπελθεῖν καὶ μνημονεῦσαι ἐπὶ κεφαλαίου δὲ οὐκ ὀκνήσω εἰπεῖν περὶ αὐτῆς. Come osserva Loraux (1981: 134): «...à l'intérieur de son *epitáphios*, l'éloge individuel entre constamment en concurrence avec les thèmes classiques de l'oraison funèbre (...). (...) la figure de Léosthène domine l'*epitáphios* dont elle scande la disposition, tout développement nouveau commençant par le nom du grand homme». Cfr. anche il giudizio di Kennedy (1963 : 165) : «(...) the speaker showed a remarkable independence in leaving out the mythological commonplaces and concentrating on the actual historical occasion». Si veda infine la spiegazione di Coppola-Braccesi (1996: 61): «riducendo lo spazio dato alle passate glorie ateniesi [Iperide] privilegia nettamente la figura del comandante e dei suoi uomini: forse perché partecipe in prima persona all'attività politica che portò alla decisione della guerra, ma anche per il carattere fortemente panellenico che si vuole dare a quell'impresa».

(...) ὃν οὗτος ἀδελφὰς πράξεις ἐνστησάμενος τοσοῦτον διήνεγκε, ὥστε οἱ μὲν μετὰ πάσης τῆς Ἑλλάδος μίαν πόλιν εἶλον, ὁ δὲ μετὰ τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος μόνης πᾶσαν τὴν τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀσίας ἄρχουσαν δύναμιν ἐταπείνωσεν.

Costui [Leostene], avendo intrapreso azioni sorelle delle loro (*scil.* dei Greci che combatterono a Troia), li superò a tal punto che, mentre essi con tutta la Grecia conquistarono una sola città, egli con la sua sola patria umiliò la potenza che reggeva tutta quanta l'Europa e l'Asia.

L'argomentazione è molto simile alle precedenti: i Greci tutti insieme sono riusciti a conquistare una sola città, mentre Leostene, solo, ha umiliato l'intera potenza macedone-persiana. Simile anche la scelta lessicale, con Leostene che 'superò' (διήνεγκε) i Greci che combatterono a Troia; analoga anche la costruzione sintattica, con la consecutiva (τοσοῦτον...ὥστε) che contiene al suo interno una correlazione avversativa scandita da μὲν / δέ (οἱ μὲν... ὁ δέ) in cui torna l'opposizione tra una sola città e una potenza assai maggiore, che in questo caso domina tanto l'Europa quanto l'Asia. Si noti pertanto un ulteriore scarto rispetto al paradigma in Isocrate e Demostene: dallo scontro con una sola città d'Asia si passa all'Asia intera e quindi alla potenza che controlla Europa e Asia insieme. In questo modo la figura di Leostene supera non solo i Greci che affrontarono i Troiani, ma anche, implicitamente, quelli che sconfissero i Persiani a Maratona e Salamina. Si osservi ancora che Iperide chiama le imprese di Leostene ἀδελφαί di quelle di Troia, proprio come Isocrate aveva definito Maratona e Salamina ἀδελφαί dei conflitti della preistoria mitica (4.71). L'interpretazione che viene data dell'episodio della guerra lamiaca, dalla rivolta del 323 alla sconfitta di Antipatro, è dunque quello di un'impresa panellenica, condotta, come osserverà anche Diodoro, «in nome della comune libertà di tutti i Greci» (ὑπὲρ τῆς κοινῆς τῶν Ἑλλήνων σωτηρίας Diod. 18, 10.2-3).

Nell'instaurare questa antitesi tra la guerra di Troia e un'altra impresa più recente, legata comunque allo scontro con i barbari, gli oratori reinterpretano i fatti storici e passano sotto silenzio le informazioni che, nel confronto con un evento memorabile quale la guerra di Troia, potrebbero minare la gloria di Atene.³³⁷ Iperide,

³³⁷ Gotteland (2001: 222): «Pour renforcer le contraste avec l'expédition troyenne et augmenter encore la gloire de l'événement auquel elle est comparée, les orateurs n'hésitent pas à transformer ou à omettre des faits». Si è già visto che Isocrate mistifica il dato storico anche nell'*Evagora*, quando, per creare una polarità tra Evagora e Ciro, asserisce che quest'ultimo ha ucciso suo nonno per salire al potere.

ad esempio, asserendo che Leostene solo con la sua città (μετὰ τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος μόνης) sconfisse la minaccia macedone, non esita ad alterare i fatti per amore dell'antitesi: Leostene infatti aveva beneficiato dell'alleanza di Tessali, Focesi, Etoli (cfr. lo stesso Hyp. 6.13)³³⁸. Allo stesso modo, Demostene asserisce, ripetendolo per ben due volte, che gli Ateniesi da soli (μόνοι 60.10 e 11) hanno combattuto contro i Persiani, quando invece Erodoto ci dà testimonianza dell'alleanza pattuita a Corinto nel 481 a.C., prima della seconda guerra persiana, tra i trentuno membri della lega degli Ἑλληνες, tra cui Atene, Sparta e Corinto (cfr. Hdt. 7.145)³³⁹. Come osserva Nouhaud, Demostene sembra intenzionalmente comprimere i due conflitti di Maratona e Salamina, molto diversi tra loro, in un'unica espressione, quando afferma στόλον ἐλθόντα μόνοι δις ἡμύναντο καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν. In questo modo egli «escamote grâce à son raccourci la présence aux côtés des Athéniens de tous les alliés»³⁴⁰.

È interessante notare come nel proporre questo paradigma, quindi, non sia sfruttata la plasticità del mito, ma sia al contrario la storia ad essere ridisegnata per una necessità retorica – e politica – nel confronto con un mito «qui semble trop fameux pour subir la moindre altération»³⁴¹. Questo conferma ancora una volta come non esista per i Greci un confine così netto tra mito e storia in termini di verità e falsità: il fatto che gli avvenimenti di Troia siano tanto noti li rende di per sé immutabili, mentre al contrario il dato storico più recente viene alterato con una certa libertà, almeno dagli

³³⁸ Cfr. anche Diodoro 18.11.1-2.

³³⁹ È vero invece che a Maratona le forze riunite furono prevalentemente, anche se non esclusivamente, ateniesi (1000 Plateesi in aggiunta). Cfr. Hdt. 6.108-109. Sul ritardo degli Spartani Hdt. 6.120.1. Come osserva Nouhaud (1962: 141): «(...) ce μόνοι appliqué aux Athéniens dans les heures critiques des guerres médiques – et qui serait moins inexact pour Marathon que pour Salamine – était devenu traditionnel». Si osservi infatti che lo stesso motivo è messo in bocca da Tucideide agli ambasciatori ateniesi (Thuc. 1.73.4): φαμὲν γὰρ Μαραθῶνί τε μόνοι προκινδυνεῦσαι τῷ βαρβάρῳ.

³⁴⁰ *Ivi*, 141

³⁴¹ Gotteland (*ivi*, 223). Secondo Gotteland lo stesso dato della brevità delle guerre persiane (cfr. *Panegirico* §83: ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ), contro i dieci anni dell'assedio a Troia, sarebbe una forzatura, almeno se si considera che complessivamente le guerre persiane durarono anch'esse dieci anni, se non di più; non a caso, allora, Isocrate è il solo a esplicitarne così chiaramente la brevità, mentre gli oratori successivi non sono così specifici (Demostene fa riferimento solo ai dieci anni della guerra di Troia, Iperide non insiste sulla durata). È vero tuttavia che la prontezza dei Greci in risposta ai barbari, tanto nella battaglia di Maratona, quanto in quella di Salamina, viene sottolineata anche da Tucideide, il quale osserva che la guerra persiana «trovò una rapida risoluzione in due battaglie navali e due terrestri» (Thuc. 1.23.1 τῶν δὲ πρότερον ἔργων μέγιστον ἐπράχθη τὸ Μηδικόν, καὶ τοῦτο ὁμῶς δυοῖν ναυμαχίαν καὶ πεζομαχίαν ταχεῖαν τὴν κρίσιν ἔσχεν). Considerando che questa osservazione descrive un precedente in antitesi con la guerra che Tucideide si accinge a narrare, si può pensare che la rapidità della reazione dei Greci alle invasioni persiane fosse un consolidato motivo di vanto. Più in generale sulla 'deformazione' dei dati storici delle guerre persiane cfr. Nouhaud (1982: 147-164) e in particolare (164): «Les grands succès offraient une matière malléable selon les besoins de l'argumentation; et les données de l'histoire se sont trouvées parfois quelque peu bousculées».

oratori.³⁴² È chiaro a questo punto che le considerazioni sul passato espresse da Isocrate al paragrafo 9 del *Panegirico* possono a buon diritto essere estese anche al passato ‘storico’: «le azioni compiute in passato sono un’eredità comune a tutti noi, ma il saperle sfruttare a proposito, fare le adeguate valutazioni riguardo a ciascuna e indicarle con termini adatti, è proprio degli uomini assennati»³⁴³.

Una modalità simile dell’uso dell’esempio di Troia, al fine di elogiare non Atene ma un unico uomo, era presente del resto anche nell’*Evagora* (§65), per mettere in luce il re di Salamina di Cipro e giustificare un elogio in prosa: οἱ μὲν γὰρ (*scil.* i Greci della guerra di Troia) μεθ’ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος Τροίαν μόνην εἶλον, ὁ δὲ (*scil.* Evagora) μίαν πόλιν ἔχων πρὸς ἅπασαν τὴν Ἀσίαν ἐπολέμησεν. Anche in questo caso, infatti, la conquista di una sola città, realizzata con l’intero esercito dei Greci, viene messa a confronto con la battaglia guidata da Evagora, con forze militari che provengono da un’unica città, contro l’Asia intera.³⁴⁴ Anche qui, infine, la scelta linguistica è molto simile: Evagora infatti si distinse superando (ὑπερβαλόμενος) la guerra degli eroi, celebrata da tutti gli uomini (τὸν τῶν ἡρώων ὑπερβαλόμενος, τὸν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ὑμνούμενον §65).

³⁴² Nouhauud conclude dicendo che «L’*epitáphios* a ses raisons que l’histoire ne connaît pas ». Giustamente Gotteland osserva anche che gli oratori nel proporre in questo modo il paradigma di Troia esercitano la propria originalità (*ivi*, 220).

³⁴³ Cfr. sulla visione della storia isocratea Bradford Welles (1996, in particolare pp.17 ss.). A dimostrazione dell’adattabilità del dato storico si veda la presentazione della battaglia di Maratona nel *Panegirico* 86-87: qui Isocrate afferma che gli Spartani e gli Ateniesi furono uniti contro il nemico, e che i primi intervennero immediatamente (καὶ πάντων τῶν ἄλλων ἀμελήσαντες ἦκον ἡμῖν ἀμυνοῦντες) a fianco degli Ateniesi; secondo la versione di Erodoto (6.103-120), tuttavia, gli Spartani intervennero tardivamente, solo al termine delle feste Carnee; Isocrate sceglie allora di dare una versione della storia che sia favorevole agli Spartani, poiché il *Panegirico* «was intended for Spartan as well as Athenian ears» (Bradford Welles *op.cit.* 18). Ancora, nel *Plataico*, l’occasione spinge invece Isocrate a dare rilievo all’alleanza con Platea, assente nel *Panegirico* (§57), ma sottolineata ancora nel *Panatenaico* (§93), dove invece non vi sono riferimenti alla presenza di Sparta. Cfr. anche il giudizio di Nicolai (2004: 76): «È evidente il valore paradigmatico che Isocrate attribuisce alle πράξεις αἰ προγεγενημένα: queste devono essere integrate nel tessuto stilistico e argomentativo del discorso, ma non ne costituiscono l’oggetto o lo scopo».

³⁴⁴ Il riferimento è qui alla rivolta guidata da Evagora contro i Persiani (389 a.C. ca.). Lo scontro tra Evagora e il re persiano Artaserse si protrasse per un decennio, durante il quale il re di Salamina di Cipro per un periodo riuscì ad occupare alcune regioni dell’Asia Minore, a indurre gli abitanti della Cilicia alla rivolta e a radere al suolo la Fenicia. Dopo la pace di Antalcida (386 a.C.), Evagora rimase privo dell’appoggio dell’alleata Atene e dopo la sconfitta subita a Cizio fu costretto a venire a patti con i Persiani (381 a.C.). Anche nel caso di Evagora sembra che Isocrate alteri il dato storico, stando a quanto riferisce Diodoro Siculo (15.2.3-4), secondo cui il re di Cipro era alleato con Acoris, re degli Egizi ed ottenne una grande somma di denaro da Ecatomno, signore della Caria, per il sostentamento della truppe mercenarie: ὁ δ’ Εὐαγόρας πρὸς μὲν τὸν Ἄκοριν τὸν Αἰγυπτίων βασιλέα, πολέμιον ὄντα Περσῶν, συμμαχίαν ἐποιήσατο καὶ δύναμιν ἀξιόλογον παρ’ αὐτοῦ προσελάβετο, παρ’ Ἐκατόμνου δὲ τοῦ Καρίας δυνάστου, λάθρα συμπράττοντος αὐτῷ, χρημάτων ἔλαβε πλῆθος εἰς διατροφὴν ξενικῶν δυνάμεων.

Nel momento in cui viene sminuita l'impresa troiana per avvalorare le gesta degli Ateniesi, entra in gioco un'ulteriore riflessione: se le guerre successive furono infatti meglio organizzate e più decisive, perché non sono state eternate dai versi dai poeti? E perché, ancora, le imprese più recenti non hanno ricevuto, come scrive Platone (*Menex.* 239c), «una fama degna di soggetti così degni» (δόξαν ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις) ma rischiano di restare nell'oblio (ἐν ἀμνηστία)? In effetti, nell'*Evagora* l'argomentazione partiva proprio dall'assunto che Evagora più degli eroi di Troia avrebbe meritato una celebrazione in poesia e nei canti (§6), e così analogamente nel *Panegirico* il confronto che si è osservato al paragrafo 83 era preceduto da un'osservazione simile:

τοιαύταις διανοίαις χρώμενοι, καὶ τοὺς νεωτέρους ἐν τοῖς τοιούτοις ἤθεσι παιδεύοντες, οὕτως ἄνδρας ἀγαθοὺς ἀπέδειξαν τοὺς πολεμήσαντας πρὸς τοὺς ἐκ τῆς Ἀσίας, ὥστε μηδένα πάποτε δυνηθῆναι περὶ αὐτῶν αὐτῶν μήτε τῶν ποιητῶν μήτε τῶν σοφιστῶν ἀξίως τῶν ἐκείνοις πεπραγμένων εἰπεῖν.

E avendo questa mentalità ed educando i più giovani a questi valori, resero così coraggiosi gli uomini che hanno combattuto contro i nemici asiatici che nessuno tra i poeti né tra i retori ha mai potuto raccontare degnamente le loro imprese.

Come per Evagora, anche per «gli uomini che misero a repentaglio la propria vita per la Grecia» (οἱ τοῖς σώμασιν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος προκινδυνεύσαντες §75)³⁴⁵ sono mancate le celebrazioni in versi o in prosa (il termine σοφισταί qui equivale ai retori *tout court*³⁴⁶), o meglio, se ci sono state, non sono state adeguate; come *Evagora*, pertanto, anche questi uomini meriterebbero di essere esaltati e di ricevere una gloria immortale (cfr. *Evagora* §3). Nondimeno, l'assenza della 'glorificazione poetica' è qui in un certo senso legittimata dal fatto che nessuno, sino ad ora, è riuscito a rendere giustizia ad imprese tanto eccellenti. Isocrate quindi si propone in entrambe le occasioni (nell'*Evagora* in maniera esplicita, qui in modo implicito) come 'cantore' di imprese che sarebbero degne di commemorazione più di quella di Troia. Tuttavia,

³⁴⁵ Ghirga e Romussi (1993: 131 n.46) osservano come in genere quest'espressione indichi i caduti di Maratona. Analogamente in *Dem.* 18.208: μὰ τοὺς Μαραθῶνι προκινδυνεύσαντας τῶν προγόνων.

³⁴⁶ Cfr. Ghirga e Romussi (*ivi*, 95 n.6: «il termine σοφιστής indica in questo periodo il retore *tout court* e comporta generalmente una connotazione negativa, soprattutto in Platone e Isocrate»).

a differenza dei poeti, egli rifiuta di abbellire le proprie narrazioni, dimostrando di essere una fonte affidabile, e quasi valicando i confini tra generi (poesia, retorica, storiografia)³⁴⁷. Si ricordi peraltro che un argomento simile viene impiegato da Demostene nella sua orazione funebre (§9), quando osserva³⁴⁸: ἃ δὲ τῆ μὲν ἀξία τῶν ἔργων οὐδὲν ἐστὶ τούτων ἐλάττω, τῷ δ' ὑπογυώτερ' εἶναι τοῖς χρόνοις οὐπω μεμυθολόγηται, οὐδ' εἰς τὴν ἡρωϊκὴν ἐπανῆκται τάξιν, ταῦτ' ἤδη λέξω. Anche Demostene dunque annuncia che racconterà lui stesso le imprese che non hanno ancora raggiunto uno statuto eroico³⁴⁹. Questa affermazione cade, come nel *Panegirico*, esattamente prima del confronto tra le guerre persiane e i fatti di Troia: Demostene ritiene infatti che imprese recenti, e per questa precisa ragione a suo parere non ancora celebrate dalla poesia, siano meritevoli, anzi più meritevoli di essere ricordate per l'eternità.

Analogamente Pericle nell'*Epitafio* per i caduti del primo anno di guerra (431 a.C.), pur non facendo riferimenti espliciti alla guerra di Troia³⁵⁰, dichiara (Thuc. 2.41.4):

μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεισι μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάβει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῆ ἡμετέρα τόλμη καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε κάγαθῶν αἴδια ξυγκατοικίσαντες.

Ed è esibendo una potenza non certo priva di testimonianze, ma che anzi ha lasciato segni cospicui, che saremo ammirati da chi vive ora e da chi vivrà in futuro, senza bisogno della lode di Omero né di chi con le sue parole procurerà un piacere sul momento, ma poi la verità dei fatti smentirà la congettura iniziale; noi invece abbiamo costretto il mare e la terra interi ad aprirsi alla nostra audacia, e ovunque, per imprese sfortunate e di successo, abbiamo edificato monumenti perenni.

³⁴⁷ Cfr. *supra* pp.72 ss.

³⁴⁸ Cfr. *supra* p.40

³⁴⁹ Affermazioni di questo tipo rappresentano comunque un *topos* ricorrente negli *epitafi* (cfr. anche Lys. 2.2; Plato, *Menex.* 239c).

³⁵⁰ Si è visto anzi che l'*epitafio* di Pericle manca di ogni riferimento al catalogo mitico, perché, per Pericle gli avvenimenti mitici sono già noti a tutti. Cfr. 2.36.4 μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν οὐ βουλόμενος ἔασω.

Pericle sembra qui asserire che le imprese di Atene sono di per sé epiche, senza la necessità di essere rese immortali dalla celebrazione letteraria, tanto dai canti dei poeti quanto dalle opere dei logografi. È quella che Longo chiama «epica dei fatti» o «epica negativa»: «sono (...) i fatti a farsi “epica” di se stessi»³⁵¹. Il passo, come ricorda Fantasia, richiama da vicino 1.21.1, dove Tucidide instaura una distinzione sulle motivazioni che lo portano ad avere sfiducia nei poeti e nei logografi.³⁵² I primi esagerano e amplificano i dati a loro disposizione (οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων), i secondi li abbelliscono, rendendoli piacevoli ai lettori (οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευκικότητα); come emerge dalle parole di Pericle, tuttavia, questo diletto procurato dai logografi è solo momentaneo, e viene presto smentito dalla verità dei fatti (τῶν δ' ἔργων... ἡ ἀλήθεια).

Quanto ad Omero, egli viene accusato anche in precedenza (1.10.3) di aver ornato troppo il proprio racconto: τῇ Ὀμήρου αὖ ποιήσει εἴ τι χρὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἦν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μείζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμηῆσαι, ὅμως δὲ φαίνεται καὶ οὕτως ἐνδεεστέρα. I fatti di Ilio devono perciò essere in qualche modo razionalizzati, alleggeriti dagli elementi iperbolici della narrazione epica³⁵³. Tucidide, in effetti, aveva ridimensionato la portata della guerra di Troia nel corso del suo resoconto sulla storia dei tempi antichi (1.11.1-2): se i Greci non si fossero dedicati alla coltivazione del Chersoneso e alla pirateria, secondo Tucidide, la guerra sarebbe stata molto più veloce; ancora, se essi non si fossero dispersi, i Troiani non li avrebbero tenuti sul campo a combattere per dieci anni (ἦ καὶ μᾶλλον οἱ Τρῶες αὐτῶν διεσπαρμένων τὰ δέκα ἔτη ἀντεῖχον βία, τοῖς αἰεὶ ὑπολειπομένοις ἀντίπαλοι ὄντες.). Così che la guerra di Troia, a ben vedere, disattende la celebrazione che Omero ha compiuto (1.11.2):

³⁵¹ Longo (2000: 81). Loraux (1993: 75) vede in questo rifiuto della celebrazione omerica «la rupture définitive avec un verbe inspiré qui tirait son efficacité de son rapport au divin». Cfr. Fantasia (2003: 402):

³⁵² Fantasia (2003: 402): «...è la potenza stessa di Atene a fornire la testimonianza decisiva, sotto forma di imprese e successi, tanto da rendere superflua qualsiasi testimonianza in più (προσδεόμενοι) sotto forma di celebrazione letteraria, portata per sua natura ad amplificare la realtà ».

³⁵³ Tucidide, comunque, non dubita affatto che la guerra di Troia si sia verificata. Cfr. Hornblower (1991:31), che parla di «Thucydides' basic acceptance of the epic tradition, critical though he is of some of the detail ».

(...) ὄνομαστότατα τῶν πρὶν γενόμενα, δηλοῦται τοῖς ἔργοις ὑποδεέστερα ὄντα τῆς φήμης καὶ τοῦ νῦν περὶ αὐτῶν διὰ τοῦς ποιητὰς λόγου κατεσχηκότος (...)

Pur essendo molto più famosa di tutte le imprese precedenti, dimostra (*scil.* la presa di Troia) nei fatti di essere inferiore alla sua fama e all'opinione attuale, ispirata dai poeti, che la riguarda.

Omero ha quindi esagerato nella sua narrazione degli avvenimenti di Troia³⁵⁴, che si dimostrarono in realtà inferiori al racconto epico.³⁵⁵ Non così le imprese degli Ateniesi, che si sono confermate fattivamente e che non necessitano dell'amplificazione dei poeti e dell'abbellimento finalizzato al diletto dei logografi perché sono magnifiche di per sé. Infatti Atene è la sola che affronta la prova dimostrandosi superiore alla sua fama (μόνη γὰρ τῶν νῦν ἀκοῆς κρείσσων ἐς πείραν ἔρχεται Thuc. 2.41.3).³⁵⁶

Isocrate, Demostene, Pericle (attraverso Tucidide) denunciano quindi l'assenza di una celebrazione poetica di imprese ben più eroiche di quelle di Troia (Pericle si riferisce in particolare ai recenti avvenimenti della Guerra del Peloponneso contro Sparta). Isocrate specialmente sembra recuperare i temi tucididei proponendosi implicitamente come rapsodo/storico dello scontro con i persiani (*Panegirico*) e delle imprese di Evagora, sempre contro le popolazioni d'Asia³⁵⁷. Nondimeno, come si è già rilevato per l'*Evagora*, la verità e il valore della guerra di Troia sussistono; anzi, proprio perché gli avvenimenti successivi sorpassano un'impresa il cui ricordo esemplare non viene messo in discussione dall'uditorio, essi possono affermarsi come epici, senza neppure bisogno del canto dei poeti³⁵⁸. In altre parole, sebbene ridimensionato, l'evento della guerra di Troia resta incontestabilmente uno dei

³⁵⁴ Si ricordi che l'argomento dell'iperbolicità dei poeti è presente anche in Evagora (§72 e *passim*)-

³⁵⁵ Zali (2011: 87): « This expedition was the greatest of those before it, but not as great as the Peloponnesian War mainly due to deficiency of expenditure, which is why it took the Greeks so long to conquer Troy (1.10-11)».

³⁵⁶ Sul contrasto tra gli eventi di Troia che sono evidentemente inferiori alla propria fama, e la potenza di Atene, che invece si è confermata nei fatti, si veda ancora Longo (2000: 81): «è per questo che Atene non ha bisogno di un altro Omero – anzi, un altro Omero non potrebbe neppure esserci, perché le imprese di Atene sono tali da non poter venire “ingrandite” ».

³⁵⁷ Hudson-Williams (1948: 78) nega che Isocrate si sia ispirato a Tucidide e parla piuttosto di una serie di «stock themes» reimpiegati da Isocrate, nell'ambito di un'inevitabile somiglianza tra chiunque si occupi di retorica (*ivi*, 79: «there is bound to be similarity between Thucydides, Isocrates, and anyone else who writes in the rhetorical manner»).

³⁵⁸ Cfr. Gotteland (2001: 220): «Bien entendu, si l'antithèse produit son effet, c'est que la valeur intrinsèque de la guerre de Troie reste sous-entendue dans chacun des exemples».

maggiori esempi di valore militare: altrimenti perderebbe efficacia l'accostamento con imprese più recenti.

Le caratteristiche comuni della presentazione del paradigma in Isocrate, Demostene, Iperide segnalano, lo si è detto, una topicità nell'impiego dell'*exemplum* della guerra di Troia, probabilmente fissata prima dell'epitafio di Pericle riportato da Tucidide, in cui allo stesso modo le imprese più recenti vengono esaltate rispetto allo *standard* dell'epica omerica. Pare infatti che l'esigenza di impiegare la guerra di Troia come «un piédistal à la gloire athénienne»³⁵⁹ fosse già stata percepita da Pericle prima dell'orazione funebre del 431, nell'epitafio da lui pronunciato dopo la battaglia di Samo, secondo quanto riferito da Plutarco (Per. 28.7), che a sua volta riporta la testimonianza di Ione di Samo³⁶⁰:

θαυμαστὸν δέ τι καὶ μέγα φρονῆσαι καταπολεμήσαντα τοὺς Σαμίους
φρῆσιν αὐτὸν ὁ Ἴων, ὡς τοῦ μὲν Ἀγαμέμνονος ἔτεσι δέκα βάρβαρον πόλιν,
αὐτοῦ δὲ μηνὶ ἐννέα τοὺς πρώτους καὶ δυνατωτάτους Ἰώνων ἐλόντος.

Ione dice che Pericle era superbo ed orgoglioso per aver assoggettato i Sami, e che mentre Agamennone aveva conquistato una città barbara in dieci anni, lui invece in nove mesi aveva conquistato le prime e più potenti popolazioni della Ionia.

Stando a quanto tramanda Ione, dunque, Pericle avrebbe paragonato se stesso ad Agamennone non senza una certa arroganza. Il confronto verte qui solo sulla durata delle due spedizioni: Agamennone ha conquistato Troia in dieci anni, mentre lui in soli nove mesi ha sedato la rivolta dei Sami³⁶¹. La testimonianza di Plutarco dunque dimostrerebbe come il paradigma della guerra di Troia già nel 439 a.C. rientrasse nell'*epitafio* in queste vesti dimesse, qui in particolare per esaltare il valore dello stratega ateniese³⁶². Appaiono pertanto giustificate anche le somiglianze linguistiche tra gli oratori nel proporre il tema: quando infatti Isocrate compone il suo *Panegirico*

³⁵⁹ Gotteland (*ibid.*)

³⁶⁰ Cfr. Gotteland (2001: 228).

³⁶¹ Pericle represses la ribellione scoppiata a Samo nel 439 a.C. e guidata dagli oligarchici alleatisi con il satrapo persiano Pissutne. Cfr. Thuc. 1. 115-117.

³⁶² Loraux sui rapporti tra questa orazione e l'epitafio riportato da Tucidide (1981: 70): «l'audacieuse antithèse qui scandalisait si fort Ion de Chios suffit à prouver qu'en l'occurrence c'est Péricles qui prit l'initiative et devança l'historien».

questa nuova interpretazione ‘disincantata’ della guerra di Troia si era già affermata da tempo nell’oratoria e nella storiografia.³⁶³

È anche possibile osservare che l’impiego che Pericle fa del paradigma è privo di un elemento importante che si è già intravisto in Demostene e specialmente in Isocrate: il riferimento al panellenismo della spedizione a Troia, interpretata come lotta di tutti i Greci contro gli stranieri d’Asia³⁶⁴. È pur vero che negli *epitafi*, che sono così ‘schierati’ in favore di Atene, l’aspetto del panellenismo della guerra di Troia in realtà funge da elemento di confronto negativo secondo la dicotomia tra i ‘Greci tutti che conquistarono un’unica città’ e gli ‘Ateniesi soli che sconfissero l’intera potenza asiatica’, con la necessità di rivedere il dato storico più recente proprio per dare enfasi al fatto che gli Ateniesi avessero fatto a meno di alleati; e così avviene anche in Isocrate quando propone il paradigma secondo la modalità delle orazioni funebri.³⁶⁵ Ciò nonostante, seppure in questi termini, è necessario comunque presupporre l’interpretazione della guerra di Troia come prima guerra panellenica perché il paragone funzioni. Come in Tucidide e come in Erodoto, tuttavia, prima spedizione panellenica non significa automaticamente spedizione panellenica *migliore*, e la guerra di Troia viene infatti superata dai conflitti successivi.

³⁶³ Alexiou (2007: 198) parla di «disincanto» (απομυθοποίηση). Per l’atteggiamento disincantato degli storici cfr. Thuc.1.10.3: ... τῆ Ὀμήρου αὐ ποιήσει εἶ τι χρηὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἦν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μείζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμήσαι, ὅμως δὲ φαίνεται καὶ οὕτως ἐνδεεστέρα. In questo passaggio in particolare Tucidide sminuiva la flotta di Agamennone.

Loraux (1981: 71) ritiene che la contrapposizione polemica degli epitafi tra guerra di Troia e guerre persiane, quando viene enfatizzato l’isolamento ateniese nell’affrontare i Persiani, risalga almeno al 460, quando Atene trascorre da un passato panellenico ad un presente egemonico. Non è d’accordo con questa interpretazione Castriota, secondo cui (1992: 264), infatti, «The use of the Trojan expedition in Demosthenes and Isokrates as a foil for the greater achievements of the Persian Wars or contemporary initiatives still documents the function of this theme as a measure or standard of mythic comparison rooted in earlier usage».

³⁶⁴ Ciò sarebbe legato, secondo Perlman (1976: 17) e anche secondo Loraux (1981: 71) al fatto che Pericle si servì del Panellenismo non per combattere i barbari, ma per promuovere la sua politica imperialista e indebolire le opposizioni, preservando la pace con la Persia. E infatti Pericle valorizza, attraverso l’antitesi con la guerra di Troia, piuttosto la velocità del suo intervento che l’opposizione Greci-Barbari, in quanto gli abitanti di Samo erano considerati sostanzialmente Greci (avevano del resto aderito alla lega Delio-Attica nel 478 a.C.). È vero tuttavia che nella ribellione del 439 gli oligarchi sami avevano trovato il sostegno di un satrapo persiano; pure, l’intervento di Pericle non sembra determinato dalla volontà di affermare la Grecità sulla Barbarie, ma mosso da un intento puramente politico: recuperare il controllo dell’alleata Samo. Sulla difficoltà di inquadrare l’identità degli abitanti della Ionia come Greci o Barbari si veda in particolare Corsaro, M. (1991) ‘Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell’identità ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo’ *Achaemenid History VI. Asia Minor and Egypt: Old Cultures in New Empire*, 41-55.

³⁶⁵ Loraux (198: 69): «...un discours purement athénien n’a que faire d’un thème à coloration panhellénique». Analogamente Gotteland (2001: 215): «dans un discours à la gloire d’Athènes, la guerre de Troie ne constitue donc pas un exemple particulièrement judicieux».

Ebbene, se negli altri oratori *l'exemplum* prescelto per esortare alla guerra contro i Persiani e abbandonare la στάσις interna è quello delle guerre persiane, Isocrate recupera invece la guerra di Troia come paradigma fondamentale nel suo valore non solo di prima, ma anche più esemplare spedizione panellenica. In definitiva, in Isocrate sembrano coesistere due differenti modalità di presentare l'episodio: la prima volta a valorizzare un'impresa più recente (guerre persiane, Evagora), la seconda finalizzata invece ad esortare i suoi concittadini ad aggregarsi contro il comune nemico barbaro, proprio come fece l'esercito guidato da Agamennone.³⁶⁶

5.3 Isocrate: «il contagio epico»³⁶⁷

Nel corso di questo lavoro è stata evidenziata a più riprese la prossimità dei discorsi di Isocrate alle opere dei poeti, con i quali l'oratore condivide una 'missione' paideutica nei confronti del proprio uditorio (*Antidosi* §§46-47). Anche per questo, si è osservato, Isocrate ritiene di essere relativamente libero di impiegare miti narrati da Omero e portati in scena dagli autori tragici, poiché adatti non solo a formare l'*élite* dei suoi studenti, ma anche ad intrattenere e persuadere le masse (cfr. *Ad Nic.* 49)³⁶⁸. Pure, l'oratore si propone di non manipolare la verità e non abbellire gli *exempla* tratti

³⁶⁶ Sulla peculiarità di Isocrate, che sceglie talora una versione elogiativa del conflitto cfr. Gotteland (2001 : 229): «(...) ce n'est pas un hasard si l'orateur qui exploite cette version, Isocrate, est justement un homme qui sent que la rivalité entre les cités grecques est un obstacle majeur à leur survie politique, qui les engage donc à oublier leurs différends, qui prône une reprise de la lutte contre la Perse dans un cadre panhellénique, et qui n'hésite pas à chercher s'il faut hors d'Athènes l'homme capable de réunir sous son autorité l'ensemble des troupes grecques». Esemplifica perfettamente questa 'doppia modalità' l'uso del paradigma nel *Filippo* (§§111-112), dove l'oratore sminuisce la spedizione di Troia, confrontandola con la cosiddetta 'prima guerra di Troia', quella guidata da Eracle contro Laomedonte (su cui cfr. Apollod. 2.5.9 e 2.6.4): ποιησάμενος γὰρ στρατείαν ἐπὶ Τροίαν, ἢ περ εἶχε τότε μεγίστην δύναμιν τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν, τοσοῦτον διήνεγκε τῇ στρατηγίᾳ τῶν πρὸς τὴν αὐτὴν ταύτην ὕστερον πολεμισάντων. ὅσον οἱ μὲν μετὰ τῆς τῶν Ἑλλήνων δυνάμεως ἐν ἔτεσι δέκα μόλις αὐτὴν ἐξεπολιόρκησαν, ὁ δ' ἐν ἡμέραις ἐλάττωσιν ἢ τοσαύταις καὶ μετ' ὀλίγων στρατεύσας ῥαδίως αὐτὴν κατὰ κράτος εἴλεν. Si osservi ancora una volta la medesima costruzione (τοσοῦτον... ὅσον), un verbo che indica superiorità (διήνεγκε), l'opposizione mediante correlazione di μὲν e δέ e soprattutto il contrasto sulla durata della spedizione, la portata di questa e le forze dispiegate per l'assedio. La prima guerra di Troia viene invece impiegata come paradigma protrettico per Filippo, che deve allora ispirarsi a Eracle nel guidare una spedizione di tutti i Greci contro i barbari, risolvendo prima i conflitti tra le varie πόλεις. Infatti, fu solo dopo aver sedato le lotte interne che l'eroe riuscì a portare i Greci a Troia: σκέψαι δ' ὅτι σε τυγχάνω παρακαλῶν, ἐξ ὧν ποιήσει τὰς στρατείας οὐ μετὰ τῶν βαρβάρων ἐφ' οὓς οὐ δίκαιόν ἐστιν, ἀλλὰ μετὰ τῶν Ἑλλήνων ἐπὶ τούτους πρὸς οὓς προσήκει τοὺς ἀφ' Ἡρακλέους γεγονότας πολεμεῖν (§115). Le due funzioni (denigratoria e celebrativa) risultano quindi coniugate.

³⁶⁷ Prendo in prestito l'espressione di Nouhaud («contagion épique» 1962: 16), quando parla dell'estensione con cui viene impiegato il paradigma della guerra di Troia. Sull'impiego del ciclo omerico da parte di Isocrate cfr. in particolare Alexiou (1998).

³⁶⁸ Cfr. Alexiou (1998: 283)

dalla preistoria mitica, più esposta alle alterazioni³⁶⁹: egli è perciò più affidabile dei poeti, che talora inventano del tutto i propri racconti. In questo contesto il ricordo di episodi e personaggi della guerra di Troia, narrata attenendosi alla «verità dei fatti» (cfr. Evagora §66 εἰ τοὺς μύθους ἀφέντες τὴν ἀλήθειαν σκοποῖμεν), per Isocrate non trova posto soltanto come parallelo negativo delle imprese successive, ma acquista una sua autonomia e autorità in quanto *exemplum* protrettico rivolto ai Greci tutti.³⁷⁰

Suggestivo allora il modo in cui Isocrate viene presentato da Cicerone nel *De oratore*: *Ecce tibi est exortus Isocrates, magister istorum omnium, cuius e ludo tamquam ex equo Troiano meri principes exierunt* (Cic. *De oratore* 2.94)³⁷¹, perché si può notare incidentalmente quanta fortuna abbia anche nei secoli successivi l'impresa di Troia come paradigma; in questo caso esso viene impiegato da Cicerone per enfatizzare l'ottima qualità degli studenti della scuola di Isocrate, nonché la loro apparizione inattesa nella storia. E proprio Isocrate a sua volta adopera gli eroi, *principes* omerici, come modelli imperituri di virtù per i suoi studenti. Così che l'opera di Omero viene considerata dall'oratore un esempio per i giovani, dai connotati e risvolti politici (*Panegirico* §159):

οἶμαι δὲ καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν μείζω λαβεῖν δόξαν, ὅτι καλῶς τοὺς πολεμήσαντας τοῖς βαρβάροις ἐνεκωμίασε, καὶ διὰ τοῦτο βουλευθῆναι τοὺς προγόνους ἡμῶν ἔντιμον αὐτοῦ ποιῆσαι τὴν τέχνην ἔν τε τοῖς τῆς μουσικῆς ἄθλοις καὶ τῇ παιδείᾳ τῶν νεωτέρων, ἵνα πολλάκις ἀκούοντες τῶν ἐπῶν ἐκμανθάνωμεν τὴν ἔχθραν τὴν ὑπάρχουσαν πρὸς αὐτούς, καὶ ζηλοῦντες τὰς ἀρετὰς τῶν στρατευσαμένων τῶν αὐτῶν ἔργων ἐκείνοις ἐπιθυμῶμεν.

Ritengo anzi che la poesia di Omero detenga una fama maggiore, poiché essa ha elogiato in modo splendido coloro che combatterono contro i barbari, e per questo i nostri padri vollero che l'arte di quel poeta avesse un posto d'onore tra

³⁶⁹ È opportuno ricordare, con Nicolai, che sebbene storia antica e storia recente siano messe sullo stesso piano (così nel §8 del *Panegirico*), «comunanza di funzioni non implica ovviamente identità di statuto».

³⁷⁰ Bearzot (1981: 108 ss.) osserva che Isocrate propone *exempla* mitici tanto ad individui singoli, come il paradigma di Eracle a Filippo (§§113-115), o ad Archidamo (§8), quanto all'intera comunità. Il paradigma della guerra di Troia rappresenterebbe allora (*ivi*, 111) un «esempio morale da proporre, anziché ad un individuo, ad un intero popolo: il che apre enormi possibilità sul piano propagandistico». Cfr. Calame (2015: 78): «l'orateur et philosophe Isocrate attribue aux hymnes et aux tragédies qui chantent les héros de la guerre de Troie une valeur éducative ; celle-ci se réalise dans le plaisir que procurent, auprès d'un auditoire populaire, la narration épique récitée ou la mise en scène dramatique d'actions héroïques».

³⁷¹ Alexiou (1998: 283) dà inizio al suo articolo proprio con la citazione di Cicerone.

i certami poetici e nell'educazione dei giovani, perché ascoltando spesso quei versi, noi imparassimo a memoria l'odio che sussiste contro di loro, e perché, spinti dall'ammirazione delle virtù di coloro che combatterono allora, noi ne emulassimo le gesta.

È stato solo perché Omero ha scelto di elogiare i Greci nello scontro con i barbari che ha ottenuto una fama maggiore rispetto ad altri autori che non hanno narrato lo stesso tema. Viene espressa qui chiaramente la funzione educativa della poesia: i contenuti del poema omerico sono stati infatti impiegati dagli antenati per istruire i più giovani all'odio contro i barbari, che si è allora mantenuto nel tempo non solo a causa della situazione politica (conflitto tra Greci e Persiani nel primo V secolo), ma anche per merito della recitazione di Omero.³⁷² Il presupposto è quindi ancora una volta l'interpretazione della guerra di Troia come primo scontro panellenico; in questo caso, tuttavia, essa non viene posta in relazione alle guerre persiane, ma viene considerata di per sé, nel suo valore esemplare, in quanto «capace di suscitare nei Greci l'imperativo morale alla guerra contro il barbaro»³⁷³, ed indurre nel contempo all'emulazione della virtù (τῶν αὐτῶν ἔργων ἐκείνοις ἐπιθυμῶμεν).

Allo stesso modo, nei paralleli successivi proposti da Isocrate, non vige il confronto tra la guerra di Troia e i conflitti posteriori, bensì tra l'episodio epico e la situazione attuale: i contemporanei devono cioè prendere spunto dalla prima spedizione panellenica e dai suoi eroi³⁷⁴; come del resto fecero gli antenati già all'epoca della colonizzazione dell'Asia Minore (*Panatenaico* §42)³⁷⁵:

οἱ μὲν τοίνυν ἡμέτεροι πρόγονοι φανήσονται τὴν τε πρὸς τοὺς Ἑλληνας ὁμόνοιαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς βαρβάρους ἔχθραν, ἣν παρέλαβον ἐκ τῶν Τρωικῶν, διαφυλάττοντες καὶ μένοντες ἐν τοῖς αὐτοῖς.

³⁷² Cfr. Alexiou (1998: 289)

³⁷³ Bearzot (1981: 110)

³⁷⁴ Si osservi che nel menzionare la funzione educativa dell'episodio omerico, Isocrate ne giustifica l'inserimento nella propria orazione per la stessa finalità. Cfr. Too (1995: 138): «With this statement the rhetorician provides us with justification for celebrating his own prose».

³⁷⁵ L'obiettivo del *Panatenaico* (342-339 a.C. ca.) è in primo luogo la gloria di Atene, posta a confronto con Sparta: gli antenati (οἱ πρόγονοι) sono in questo passo gli Ateniesi, che secondo Isocrate presero spunto dalla guerra di Troia sin dall'epoca della colonizzazione dell'Asia Minore (cfr. *Paneg.* §34); gli Spartani, invece, in quello stesso periodo si astennero da una politica del genere, «cioè dal combattere contro i Barbari e intervenire in aiuto dei Greci» (Λακεδαιμόνιοι δὲ περὶ τὸν αὐτὸν χρόνον τοσοῦτον ἀπέσχον τοῦ πράττειν τι τῶν αὐτῶν τοῖς ἡμετέροις καὶ τοῦ τοῖς μὲν βαρβάρους πολεμεῖν τοὺς δ' Ἑλληνας εὐεργετεῖν *Panath.* §45). Sull'interpretazione complessa del *Panatenaico* si vedano Schäublin (1982); Natoli (1991); Codoñer (1998); Ghirga e Romussi (1998: 411-414).

Risulterà chiaro che i nostri antenati conservarono e mantennero la concordia verso i Greci e l'odio nei confronti dei barbari, che ereditarono dai fatti di Troia.

Anche in questo caso gli eventi di Troia costituiscono *l'exemplum* primo della concordia (ὁμόνοια) tra i Greci e dell'odio (ἔχθρα) contro i barbari, due concetti chiave della proposta politica isocratea³⁷⁶; essi sono infatti già presenti nel *Panegirico*, composto poco dopo la Pace di Antalcida, che privava Atene delle sue mire imperialistiche.³⁷⁷ Questo trattato, avverte Isocrate nella sua orazione, è stato concluso totalmente a favore dei barbari (§§176-177); in esso non è stato riservato alcun riconoscimento ad Atene, né a Sparta (νῦν δὲ τῇ μὲν ἡμετέρα πόλει καὶ τῇ Λακεδαιμονίων οὐδεμίαν τιμὴν ἀπένειμαν §178), ma, al contrario, i patti hanno reso i barbari signori e padroni di tutta l'Asia (τὸν δὲ βάρβαρον ἀπάσης τῆς Ἀσίας δεσπότην κατέστησαν §178). Così, al termine del suo discorso, Isocrate impiega più chiaramente la guerra di Troia come un precedente che impone un'analoga, o migliore, condotta in una situazione di evidente gravità (*Panegirico* §§181-182):

καὶ γὰρ αἰσχρὸν (...) καὶ τοὺς μὲν περὶ τὰ Τρωικὰ γενομένους μιᾶς γυναικὸς ἀρπασθείσης οὕτως ἅπαντας συνοργισθῆναι τοῖς ἀδικηθεῖσιν, ὥστε μὴ πρότερον παύσασθαι πολεμοῦντας πρὶν τὴν πόλιν ἀνάστατον ἐποίησαν τοῦ τολμήσαντος ἐξαμαρτεῖν, ἡμᾶς δ' ὅλης τῆς Ἑλλάδος ὑβριζομένης μηδεμίαν ποιήσασθαι κοινὴν τιμωρίαν, ἐξὸν ἡμῖν εὐχῆς ἄξια διαπράξασθαι. (...)

ed è una vergogna (...) anche che i contemporanei della guerra di Troia, per il rapimento di una sola donna, si indignarono tutti, solidali con chi aveva subito l'oltraggio, così che non cessarono di combattere prima di aver raso al suolo la città del temerario colpevole, e che noi, invece, ora che tutta la Grecia è

³⁷⁶ Cfr. *Paneg.* 3: ἦκω συμβουλεύσων περὶ τε τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς τοὺς βαρβάρους καὶ τῆς ὁμονοίας τῆς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς; *Panath.* 13: ἐμὲ δὲ τῶν λόγων ἡγεμόνα τούτων γεγενημένον, τῶν παρακαλούντων τοὺς Ἕλληνας ἐπὶ τε τὴν ὁμόνοιαν τὴν πρὸς ἀλλήλους καὶ τὴν στρατείαν τὴν ἐπὶ τοὺς βαρβάρους. L'idea dell'eredità torna anche per definire i barbari, che sono appunto «nemici naturali ed ereditari» (οἱ καὶ φύσει πολέμοι καὶ πατρικοὶ ἐχθροὶ §184).

³⁷⁷ Secondo Perlman (1976: 27) Isocrate nel *Panegirico* (380 a.C.) non ha in mente il superamento della struttura delle πόλεις e di fatto la ricerca dell'ὁμόνοια sarebbe strumentale alla necessità di ripristinare l'egemonia ateniese: «action against Persia would also stop quarrels among the Greek cities. The anti-Persian propaganda and the attack on the King's Peace in Panhellenic spirit was part of a political plan to change the position of Athens and to bring peace and freedom to the Greek poleis themselves». Per Green (1996: 21) il Panellenismo di Isocrate è «genuine enough», ma l'oratore guarda pur sempre agli interessi della πόλις ateniese e dei proprietari terrieri («property owners»): «pack the troublemakers off overseas to fight as a "volunteer" army, with land as the bait, and security for *bien-pensants* at home as the real goal».

oltraggiata, non la vendichiamo affatto tutti insieme, pur potendo compiere azioni degne dei nostri auspici. (...)

Già ai paragrafi 83-84 l'oratore aveva richiamato l'*exemplum* della guerra di Troia: in quel caso esso era funzionale a mettere in luce la superiorità delle guerre persiane. Come osserva Sophie Gotteland, il confronto tra i paragrafi 83-84 e 181-182 è «extrêmement instructive», perché prova ancora una volta come Isocrate pieghi il mito ai propri fini persuasivi.³⁷⁸ Nel secondo passo, infatti, la guerra di Troia è presentata come un modello da imitare, tanto più che le motivazioni che ora dovrebbero spingere ad una spedizione panellenica hanno un peso maggiore di quelle che indussero gli eroi omerici alla loro impresa. Questa volta, infatti, sono le cause del conflitto a costituire l'oggetto della comparazione: i Greci del passato furono oltraggiati per il rapimento di Elena, quelli di ora sono offesi da una pace ignominiosa, che ha reso i firmatari schiavi dei barbari (cfr. §175); per il ratto di un'unica donna i Greci si unirono tutti, per la sottrazione della libertà nessuno si è ancora mosso a vendetta.

In questa occasione, quindi, la volontà di Isocrate non è sminuire gli eventi di Troia, ma presentarli piuttosto come un esempio protrettico che traduca i consigli politici che egli ha distribuito per tutta l'orazione. Si noti infatti la differenza tra questo passaggio ed uno molto simile, presente ancora in Iperide (6, 36):

κακῆῖνοι μὲν ἔνεκα μιᾶς γυναικὸς ὕβρισθείσης ἡμῶν, ὁ δὲ πασῶν τῶν Ἑλληνίδων τὰς ἐπιφερομένας ὕβρεις ἐκώλυσεν, μετὰ τῶν συνθαπτομένων νῦν αὐτῷ ἀνδρῶν.

Loro (*scil.* i Greci che combatterono a Troia) vendicarono l'oltraggio subito da una sola donna, egli (*scil.* Leostene), invece, assieme agli uomini che ora sono sepolti con lui impedì i soprusi rivolti a tutte le donne greche.

È significativo che tanto nel *Panegirico* quanto nell'*Orazione funebre* di Iperide il parallelo si basi sulle motivazioni del conflitto, originato dal rapimento di Elena. In Iperide, tuttavia, la menzione del fatto che i Greci abbiano condotto la spedizione a Ilio per vendicare l'oltraggio subito dalla Spartana è ancora volta a dimostrare la superiorità di Leostene, che, con la sua impresa, ha liberato non una, ma tutte le donne greche dal rischio dei soprusi ad opera del nemico barbaro. Le gesta degli eroi omerici

³⁷⁸ Gotteland (2001: 226-227)

risultano così nuovamente svalutate, perché generate da una causa dappoco se posta in relazione a quella che motivò l'agire di Leostene. In Isocrate il senso della comparazione è differente: il fatto che i Greci abbiano assediato Troia per ben dieci anni, per il solo motivo di vendicare una donna, dovrebbe esortare i contemporanei a fare altrettanto, pena la vergogna (αἰσχρόν) di non aver seguito l'esempio degli antenati; tanto più che, adesso, l'onta subita va al di là di fatti di donne.³⁷⁹

In effetti, con il rapimento di Elena, i Greci della spedizione a Troia si sdegnarono proprio come se fosse stata saccheggiata tutta la patria (*Elena* 49):

τίς δ' ἂν τὸν γάμον τὸν Ἑλένης ὑπερεῖδεν, ἧς ἀρπασθείσης οἱ μὲν Ἑλληνας οὕτως ἡγανάκτησαν ὥσπερ ὅλης τῆς Ἑλλάδος πεπορθημένης, οἱ δὲ βάρβαροι τοσοῦτον ἐφρόνησαν, ὅσον περ ἂν εἰ πάντων ἡμῶν ἐκράτησαν. δῆλον δ' ὡς ἐκάτεροι διετέθησαν· πολλῶν γὰρ αὐτοῖς πρότερον ἐγκλημάτων γενομένων περὶ μὲν τῶν ἄλλων ἡσυχίαν ἤγον, ὑπὲρ δὲ ταύτης τηλικούτων συνεστήσαντο πόλεμον οὐ μόνον τῷ μεγέθει τῆς ὀργῆς ἀλλὰ καὶ τῷ μήκει τοῦ χρόνου καὶ τῷ πλήθει τῶν παρασκευῶν ὅσος οὐδεὶς πώποτε γέγονεν.

Chi dunque avrebbe disprezzato le nozze con Elena, per il rapimento della quale i Greci si sdegnarono proprio come se fosse stata saccheggiata tutta quanta la Grecia, mentre i barbari si inorgoglierono a tal punto, come se avessero assunto il potere su tutti noi. È chiaro che gli uni e gli altri erano così disposti: infatti, sebbene anche prima ci fossero motivi di dissenso tra loro, per tutti gli altri mantennero la pace, per lei invece generarono una guerra tale quale mai nessuna era stata, non solo per la violenza dell'ira, ma anche per la durata e l'ampiezza dei mezzi.

La situazione passata e quella odierna sembrano quindi paragonabili, ma le circostanze attuali sono comunque più gravi: i barbari di allora (i Troiani) si comportavano come se avessero assunto il potere sui Greci (ὅσον περ ἂν εἰ πάντων ἡμῶν ἐκράτησαν), quelli di ora (i Persiani) lo hanno realmente ottenuto. I Greci, pertanto, dovrebbero essere piuttosto grati a Elena (*Elena* §67):

(...) χωρὶς γὰρ τεχνῶν καὶ φιλοσοφιῶν καὶ τῶν ἄλλων ὠφελειῶν, ἃς ἔχοι τίς ἂν εἰς ἐκείνην καὶ τὸν πόλεμον τὸν Τρωϊκὸν ἀνενεγκεῖν, δικαίως ἂν

³⁷⁹ Bearzot (1981: 111) giustamente parla di «un'adesione fattiva in mancanza della quale, da modello esemplare, si trasforma in paragone umiliante e vergognoso (αἰσχρόν).

καὶ τοῦ μὴ δουλεύειν ἡμᾶς τοῖς βαρβάροις Ἑλένην αἰτίαν εἶναι νομίζοιμεν. εὐρήσομεν γὰρ τοὺς Ἕλληνας δι' αὐτὴν ὁμονοήσαντας καὶ κοινήν στρατείαν ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ποιησαμένους, καὶ τότε πρῶτον τὴν Εὐρώπην τῆς Ἀσίας τρόπαιον στήσασαν: (...)

A parte le arti e gli studi filosofici e tutti gli altri benefici che uno potrebbe riferire a lei e alla guerra di Troia, sarebbe giusto che giudicassimo Elena la causa per cui non siamo schiavi dei barbari. Troveremo infatti che grazie a lei i Greci si accordarono e fecero una spedizione comune contro questi ultimi, e allora per la prima volta l'Europa impose un trofeo sull'Asia: (...)

Secondo Kennedy, l'*Elena* deve essere valutato più come un elogio della Grecità che della stessa Elena e costituirebbe in questo senso la controparte del *Panegirico*³⁸⁰. Come quest'ultimo, infatti, anche l'orazione dedicata ad Elena, considerata tradizionalmente un esercizio stilistico, proporrebbe invece un messaggio politico che anticiperebbe i contenuti dell'orazione che Isocrate indirizzò a tutti i Greci nel 380 (o ne sarebbe contemporaneo)³⁸¹; l'offesa ricevuta da Elena portò infatti i Greci ad unirsi contro i barbari per la prima volta, in una guerra senza precedenti per portata di forze coinvolte e per durata³⁸²; da allora gli antenati continuarono a estendere i propri domini affermandosi sugli avversari: μετὰ δ' ἐκεῖνον τὸν πόλεμον τοσαύτην ἐπίδοσιν τὸ γένος ἡμῶν ἔλαβεν ὥστε καὶ πόλεις μεγάλας καὶ χώραν πολλὴν ἀφελέσθαι τῶν

³⁸⁰ Kennedy (1958: 80): «I should like to apply the hypothesis that the work is to be regarded as a praise of Hellenism rather than Helen throughout». Secondo Kennedy, in particolare, l'encomio di Elena sarebbe «a fanciful counterpart to the Panegyricus, designed to show that a rhetorical exercises taught and practised by educators need not to be trivial but may (...) contain serious political thought» e non piuttosto un παίγνιον.

³⁸¹ L'*Encomio di Elena* viene datato ad un periodo compreso tra il 395 e il 390 (cfr. Ghirga e Romussi 1993: 76), insieme al *Busiride* e all'orazione *Contro i Sofisti*. La datazione però è incerta. Anche Zajonz (2002: 58-59) collocherebbe il testo tra il 393/2 e il 380 («man sich mit der groben Datierung zwischen 393/2 und 380 wird begnügen müssen»). Per Zajonz il *terminus post quem* è la fondazione della scuola isocratea, dato che nel proemio dell'*Elena* ci sono molti elementi di contatto con l'orazione *Contro i Sofisti*, e nell'*Antidosis* (15, 193) Isocrate dice di aver composto quest'ultima orazione all'inizio della sua carriera (ὅτ' ἤρχομην περὶ ταύτην εἶναι τὴν πραγματείαν); il *terminus ante quem* sarebbe invece costituito dal *Panegirico* (380 a.C.) in quanto difficilmente dopo un'opera di ampio respiro quale il *Panegirico* Isocrate sarebbe tornato a discorsi programmatici come l'*Elena*: «Nach der Behandlung der großen politischen Themen wird sich Isokrates kaum auf das Niveau von Musterreden nach Art der Helena zurückgeben haben».

³⁸² Si osservi ancora che l'espressione 'innalzare un trofeo sui barbari' (τότε πρῶτον τὴν Εὐρώπην τῆς Ἀσίας τρόπαιον στήσασαν) viene qui impiegata a proposito della guerra di Troia, quando invece altrove essa ricorre a proposito delle guerre persiane. In particolare negli Epitafi: *Menesseno* 240d: πρῶτοι στήσαντες τρόπαια τῶν βαρβάρων, Lys. 2.25: ἔστησαν μὲν τρόπαιον ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος τῶν βαρβάρων ἐν τῇ αὐτῶν. Come si è visto, infatti, molto spesso l'esempio della guerra di Troia negli epitafi viene omissso a tutto vantaggio delle guerre persiane. Così anche in Isocr. 4.87, Lyc.1.73.

βαρβάρων (§68). Quale che sia l'obiettivo dell'*Encomio di Elena*³⁸³, questa 'esegesi panellenica' della vicenda narrata da Omero sussiste a prescindere da una lettura politica o in chiave puramente retorica dell'orazione. Inoltre, proprio come nel *Panegirico* (§159), viene ribadita l'osservazione secondo la quale fu grazie ai suoi contenuti che il poema di Omero divenne così famoso; Elena infatti apparve ad Omero chiedendogli di rendere omaggio ai Greci deceduti a Troia (*Elena* §65) :

Dicono anche alcuni degli Omeridi che, apparsa ella di notte ad Omero (ὥς ἐπιστᾶσα τῆς νυκτὸς Ὀμήρω), gli chiese di comporre un poema su coloro che avevano combattuto a Troia (προσέταξε ποιεῖν περὶ τῶν στρατευσαμένων ἐπὶ Τροίαν), volendo rendere la loro morte più invidiabile della vita degli altri (ζηλωτότερον ἢ τὸν βίον τὸν τῶν ἄλλων καταστήσαι): e in parte per l'arte di Omero, ma soprattutto grazie a lei, il suo poema è così ricco di fascino ed è divenuto tanto noto presso tutti gli uomini (καὶ μέρος μὲν τι καὶ διὰ τὴν Ὀμήρου τέχνην, μάλιστα δὲ διὰ ταύτην οὕτως ἐπαφρόδιτον καὶ παρὰ πᾶσιν ὀνομαστήν αὐτοῦ γενέσθαι τὴν ποίησιν).

La guerra senza precedenti diviene quindi un precedente a cui ispirarsi, anche in considerazione della sua fama (*Panegirico* §186):

φήμην δὲ καὶ μνήμην καὶ δόξαν πόσῃν τινὰ χρὴ νομίζεῖν ἢ ζῶντας ἔξειν ἢ τελευτήσαντας καταλείψειν τοὺς ἐν τοῖς τοιούτοις ἔργοις ἀριστεύσαντας; ὅπου γὰρ οἱ πρὸς Ἀλέξανδρον πολεμήσαντες καὶ μίαν πόλιν ἐλόντες τοιούτων ἐπαίνων ἠξιώθησαν, ποίων τινῶν χρὴ προσδοκᾶν

³⁸³ L'interpretazione dell'*Elena* è infatti molto discussa. Oltre alla lettura di Kennedy, è possibile dar conto di quella di Poulakos (1986), secondo cui è necessario porre l'accento sulla bellezza di Elena come elemento unificante del discorso, il quale avrebbe allora un valore simbolico: come Elena era stata una donna bellissima che aveva indotto l'unione dei Greci in un'impresa comune, così l'eloquenza è il bel discorso capace di attrarre e influenzare gli uomini, e il bel discorso per eccellenza è quello di Isocrate. Giuliani (1998: 43 n. 45) rifiuta questa «lettura schematizzante» e si dice più vicino alla posizione di Papillon (1996), per il quale l'interesse nell'oratore sta nel costruire un'Elena capace di creare «action and reaction» (ivi, 385) e in particolare: «Helen is to be commended, for by offering an image of beauty (as in Poulakos) she brings unity (as in Kennedy), encourages noble action by those around her, and pro-motes Isocrates' idea of the need for a "Persian" destruction». L'obiettivo di Isocrate sarebbe cioè l'encomio di un grande personaggio; se poi questo porta con sé un messaggio panellenico «all the better» (ivi, 386). Ritengo appropriata nel contesto di questo lavoro l'osservazione di Zagagi (1985: 76): «The speech Ἐλένης Ἐγκώμιον by Isocrates may have had political implications in his own time. (...) Whatever the truth of the matter, whether we are concerned here with a bright rhetorical exercise in mythology, or with a treatise with an implicit political vein, Helen's figure bears much more charm when reflected in the mirror of history than in the mirror of tragedy». Sull'uso del paradigma della Guerra di Troia nell'*Elena* cfr. Zajonz (2002: 32 e pp. 37-57 per il problema interpretativo dell'orazione).

ἐγκωμίων τεύξεσθαι τοὺς ὅλης τῆς Ἀσίας κρατήσαντας; τίς γὰρ ἢ τῶν ποιεῖν δυναμένων ἢ τῶν λέγειν ἐπισταμένων οὐ πονήσει καὶ φιλοσοφήσει βουλόμενος ἅμα τῆς θ' αὐτοῦ διανοίας καὶ τῆς ἐκείνων ἀρετῆς μνημεῖον εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον καταλιπεῖν;

Quale fama, ricordo, gloria bisogna credere che otterranno da vivi o lasceranno di sé una volta morti gli uomini che primeggiarono in simili imprese? Infatti se coloro che combatterono contro Alessandro e conquistarono una sola città meritavano tali lodi, quali elogi dobbiamo aspettarci che guadagnino i dominatori dell'intera Asia? Chi infatti, tra i poeti e gli oratori, non si metterà all'opera ed escogiterà il modo per lasciare un monumento imperituro del suo ingegno e del loro valore?

Nel caso in cui né l'esortazione alla vendetta degli oltraggi subiti, né la minaccia dell'onta derivante dal non aver saputo prendere a modello i propri avi (§§181-182) fossero motivazioni sufficienti, Isocrate dà qui un ulteriore incentivo ai suoi contemporanei perché muovano guerra contro la Persia: imitare i Greci che combatterono a Troia (e superarli) significa infatti anche ottenere la loro stessa fama, se non addirittura una fama maggiore. L'argomento ricorda quello di Pericle nell'*Epitafio*, nella misura in cui entra in gioco la promessa della gloria poetica; lo stratega ateniese contrapponeva tuttavia la fama procurata agli eroi dalla poesia di Omero e dall'opera dei logografi alla rinomanza immortale conseguita dagli Ateniesi nelle lotte contro i Persiani in epoca più recente. Isocrate suggerisce invece la possibilità di aspirare a lodi simili, anzi di riceverne di maggiori, e per di più non solo in poesia, ma anche nelle orazioni. Ancora, l'antitesi 'una sola città' (μίαν πόλιν ἐλόντες) / 'l'Asia intera' (τοὺς ὅλης τῆς Ἀσίας κρατήσαντας), già presente nelle orazioni funebri ma anche in *Evagora* e nello stesso *Panegirico*, contribuisce a convincere i contemporanei della possibilità di una gloria addirittura superiore e davvero imperitura. La promessa infatti è che se gli antenati, per aver espugnato un'unica città, sono divenuti tanto celebri, i loro discendenti possono giustamente aspettarsi lodi ancora maggiori dalla conquista dell'Asia intera. Il paradigma della guerra di Troia diviene pertanto un metro a cui fare riferimento: come osserva Alexiou «per un grado ancora maggiore [di fama] sono necessari nuovi successi».³⁸⁴

³⁸⁴ Alexiou (1996: 292): «Ἡ ἐξύμνηση του Τρωϊκοῦ πολέμου εἶναι το μέτρο των ἐπαινων που σε πολλαπλάσιο βαθμό θα αναμένει τις νέες επιτυχίες. Ο Ἰσοκράτης προαναγγέλλει τη δεσμευση των

5.4 Eroi esemplari

Isocrate invita gli uomini assennati a prendere a modello l'eroe più valoroso per tentare di divenire come lui (ἅπαντας μὲν οὖν χρή τοὺς νοῦν ἔχοντας τὸν κράτιστον ὑποστησαμένους πειρᾶσθαι γίγνεσθαι τοιούτους, μάλιστα δὲ σοὶ προσήκει *Filippo* §113). Spetta proprio all'oratore, secondo Isocrate, selezionare gli esempi migliori, così che possano essere imitati dai suoi ascoltatori o lettori (*Antidosis* §277): ἔπειτα τῶν πράξεων τῶν συντεινουσῶν πρὸς τὴν ὑπόθεσιν ἐκλέξεται τὰς προπεδοστάτας καὶ μάλιστα συμφερούσας (...). La scelta delle azioni più adatte, inoltre, potrà alla lunga influenzare l'oratore stesso nel suo agire quotidiano: ὁ δὲ τὰς τοιαύτας συνθεζόμενος θεωρεῖν καὶ δοκιμάζειν οὐ μόνον περὶ τὸν ἐνεστῶτα λόγον ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἄλλας πράξεις τὴν αὐτὴν ἔξει ταύτην δύναμιν (...). Per questo le orazioni non devono avere contenuti frivoli o riguardare scontri tra privati (οὐκ ἔστιν ὅπως ποιήσεται τὰς ὑποθέσεις ἀδίκους ἢ μικρὰς ἢ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων §276), ma devono altresì trattare temi di interesse generale, che abbiano un impatto sulla sicurezza e il bene comune (μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων §276). La stessa esigenza viene espressa anche nel *Panegirico* (§27), quando Isocrate asserisce l'importanza di scegliere fra tutti i benefici (τῶν εὐεργεσιῶν) quelli che per la loro importanza vengono raccontati e ricordati da tutti gli uomini di un tempo e di ora, ovunque (τὰς διὰ τὸ μέγεθος ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων καὶ πάλαι καὶ νῦν καὶ πανταχοῦ καὶ λεγομένας καὶ μνημονευόμενας). Questa riflessione viene tradotta, come si è osservato, anche nella scelta di Isocrate di sfruttare l'episodio della guerra di Troia per esortare i propri concittadini ad un'impresa della massima urgenza.

In tale contesto, anche i protagonisti dello scontro possono naturalmente divenire paradigmi di virtù e devono essere pertanto presentati in una luce del tutto positiva dall'oratore, che sembra quindi in un certo senso semplificare i modelli di riferimento affermatasi prima con l'epica e poi con la tragedia. Nel corso del passaggio da Omero ai tragici, i personaggi del ciclo troiano avevano già subito, in effetti, una trasformazione. A questo proposito, Zagagi osserva che se nell'epica omerica l'obiettivo è quello di mantenere un «emotional balance» tra le storie dei personaggi, nel tentativo di attenuare l'impatto di momenti drammatici, in tragedia, invece,

ποιητῶν καὶ ρητόρων να καταβάλουν ολοκληρωτική προσπάθεια, για να αφήσουν μνημείο αντάξιο της προσωπικής τους διάνοιας καὶ της αρετῆς τῶν ἀνδρῶν».

dovrebbe essere riconosciuta un'evoluzione delle figure del ciclo epico in termini di manifestazione delle emozioni.³⁸⁵

Nelle orazioni, lo si è visto, le figure del ciclo troiano possono essere introdotte (come ad esempio nei discorsi giudiziari) in quanto portatrici di determinate caratteristiche, positive o negative, con un valore simbolico che dimostra quanto la poesia costituisca ormai nel V-IV secolo un punto di riferimento anche per gli altri generi letterari. Si è anche notato che questi richiami possono essere veicolati dai versi di Omero o dei tragici, come ad esempio Tersite paradigma del φαῦλος ῥήτωρ (Aeschin. 3.231), Achille e Patroclo per i nobili sentimenti che li legano (Aeschin. 1. 141-142), Ettore modello di virtù e coraggio (Lyc.1.104); oppure il riferimento può essere diretto, come nel caso di Clitemnestra emblema della moglie infedele che uccide il proprio marito (Andoc. 1.17), Egisto come parallelo per un figlio nato da relazioni incestuose (Andoc. 4.22, Antiph.1.129). Nell'insieme, queste modalità segnalano non solo quanto il mito appartenga stabilmente alla conoscenza collettiva soprattutto grazie alle opere poetiche, ma anche quanto i protagonisti della guerra di Troia siano divenuti, appunto, paradigmi *standard*, che rispondono alle finalità degli oratori e all'occasione del discorso. Si può affermare pertanto che lo sviluppo emotivo registrato da Zagagi in relazione al passaggio dall'epica alla tragedia sembra arrestarsi con le orazioni, dove anzi i personaggi vengono svuotati della complessità emotiva, che, sebbene meno rilevata, era presente di fatto già nell'epica omerica.³⁸⁶

Per tornare ad Isocrate, egli sceglie di adattare alla finalità politica della propria produzione oratoria la vicenda omerica e i suoi personaggi, presentando pertanto questi ultimi come *exempla* del tutto positivi, privi di chiaroscuri e dei tratti che non si prestano all'encomio. Così nella guerra di Troia c'erano «condottieri forniti non solo delle virtù condivise dagli uomini comuni, ma anche di quelle che un uomo

³⁸⁵ Zagagi (1985: 63-64). L'autrice porta proprio come esempio la figura di Elena, che, anche se era stata la causa scatenante della guerra, ricopre tuttavia solo un ruolo secondario in Omero: «On hostile sentiments towards her we are informed only through her own statements, but there is no external manifestation of such sentiments on the part of either the Trojans or the Achaeans». Poeti tragici e lirici, invece, tentano di dar voce ai sentimenti dei Troiani e degli Achei nei confronti di Elena, di Paride e della guerra di Troia in generale: «in other words, they do take sides morally and emotionally towards the Homeric characters and their actions, and thereby disturb the Epic balance». Ciò non implica però che i personaggi dell'epica omerica siano meno ricchi di sfaccettature. È vero che le loro emozioni sono meno evidenti, ma è altrettanto vero che i protagonisti dell'impresa di Troia passano anch'essi attraverso momenti di ira, sconforto, commozione. Cfr. Donlan (1971: 109).

³⁸⁶ Sulle opportunità interpretative dei personaggi dei poemi omerici, le loro relazioni e i loro mutamenti cfr. Van Erp Taalman Kip nella traduzione inglese di Fasting (1999: 206 ss.), contenuta in de Jong, J. F. (ed) *Homer: Critical Assesstments 2. Homer's Art*.

mediocre non potrebbe mai possedere» (τοὺς ἡγεμόνας ἀρετὰς ἔχοντας οὐ μόνον τὰς τοιαύτας ὧν πολλοὶ καὶ τῶν φαύλων κοινωνοῦσιν, ἀλλὰ κάκεινας ὧν οὐδεὶς ἂν πονηρὸς ὧν δυνηθεῖη μετασχεῖν *Panath.* §71). Significative in questo senso sono le figure di Agamennone, Paride, Elena, caratterizzate da Isocrate in modo limitato rispetto ai loro antecedenti tragici ed epici, poiché valorizzate unicamente per il merito precipuo – così lo valuta Isocrate – di aver contribuito alla prima e migliore spedizione panellenica contro il nemico barbaro. In questo senso, l'oratore tralascia aspetti tradizionali o li contesta dichiaratamente, entrando talvolta addirittura in contraddizione con quanto afferma nella propria precedente produzione.³⁸⁷

5.4.1 Agamennone

Emblematica innanzitutto la figura di Agamennone, elogiato per ben quattordici paragrafi (οὐκ ἄγνοῶ δὲ τὸ πλῆθος τῶν εἰρημένων περὶ τῆς Ἀγαμέμνονος ἀρετῆς ammette Isocrate §84) all'interno del *Panatenaico* (§§74-87) come *exemplum* di capo panellenico, in un'accezione sostanzialmente inedita e isolata.³⁸⁸ Escluso

³⁸⁷ Si è visto però che Isocrate non ha difficoltà a presentare versioni differenti dello stesso mito, come nel caso dell'episodio di Adrasto: *Panegirico* (§54 ss.) e *Panatenaico* (§§169-171).

³⁸⁸ Discussa la finalità di questo lungo elogio, su cui si vedano Race (1978), Nouhaud (1982: 16-17), Masaracchia (1995: 97-101), Too (1995), Signes Codoñer (1996), Gotteland (2001: 244-253), Roth (2003). Secondo Race, ad esempio, esso è da intendere come la ripresa di un *topos* retorico («a sophisticated rhetorical showpiece which is meant to attest the orator's personal character and set forth (...) a paradigm for constructive political action»). Masaracchia (1995: 98) recupera invece un'interpretazione che fu per la prima volta sostenuta nelle loro edizioni di Isocrate da Schäfer (1887), seguito da Blass (1893: 321) e da Mathieu (1925: 170-71), secondo la quale qui Agamennone rappresenterebbe un modello proposto a Filippo di Macedonia, proprio come Eracle nel *Filippo*: «l'analisi di questo encomio porta a risultati convincenti solo se si parte dall'ipotesi che il destinatario del discorso è Filippo». Così anche Bearzot (1981: 111), che valuta il mito di Troia *exemplum* collettivo e la figura di Agamennone *exemplum* individuale rivolto probabilmente a Filippo. Secondo Too (1995: 132), tuttavia, questa lettura non è priva di difficoltà, non ultimo per il fatto che Filippo non viene mai menzionato all'interno del *Panatenaico*; Too è allora incline a valutare «Agamemnon's military undertaking as symbolising Isocrates' own literary project of self-aggrandisement (...). *Panathenaicus* 74-87 serves as an account of himself and of the power of literary rhetoric»; l'elogio di Agamennone cioè sarebbe una dimostrazione del potere della digressione retorica. Codoñer vede in questo encomio un più preciso intento politico: «un medio de defender su posición de propagandista del ideal panhelénico y de la lucha contra el persa. Isócrates, protegido bajo la apariencia de Agamenón, defiende su δόξα y ensalza las ideas que le hacen acreedor a ella; se defiende, en suma, de los ataques contra su envidiada posición social que ya denuncia en el proemio y con los que este excursus enlaza directamente a través de una serie de paralelos conscientes». Gotteland (2001: 252) sottolinea infine la prossimità di questo elogio con quello di Eracle nel *Filippo*; secondo l'autrice nel *Panatenaico* Isocrate ha ormai rinunciato a cercare in Filippo di Macedonia un capo panellenico, e evita perciò di prendere Eracle come esempio, poiché esso può parere «trop lié à la famille de Macédoine pour ne pas l'évoquer immédiatement dans l'esprit du public». Proprio per le difficoltà interpretative dell'*exemplum*, Nouhaud (1982: 16) riconosce che in questo caso «l'utilisation du mythe est moins immédiate, plus 'intellectuelle'» rispetto all'uso del paradigma della guerra di Troia che si è visto negli altri oratori e anche negli altri esempi isocratei.

l'*epitafio* per i caduti di Samo tramandatoci da Plutarco, infatti, Agamennone non compare altrove negli oratori attici come paradigma positivo³⁸⁹. Due sembrano le motivazioni di questa assenza. La prima è in effetti legata alle medesime ragioni evocate per la riluttanza a inserire la guerra di Troia nelle orazioni funebri: si può infatti notare con Gotteland che questo eroe, re di Micene e di Argo in Omero³⁹⁰, presenta poca attrattiva per gli oratori che intendono celebrare la gloria Ateniese³⁹¹. Tanto più che, come si avrà modo di osservare più nel dettaglio, Agamennone non ha lasciato un'immagine propriamente positiva nella tradizione letteraria. In secondo luogo, la sua figura, a partire dal VI secolo, era stata assimilata dagli Spartani, che ne avevano fatto un re di Sparta, per giustificare il loro dominio del Peloponneso, e poi di tutta la Grecia³⁹². Anche in questo caso veniva sfruttata l'idea che la guerra di Troia avesse costituito la prima spedizione panellenica, e che di conseguenza Agamennone fosse il primo capo di un'impresa che aveva riunito tutti i Greci: il fatto che ora egli fosse spartano legittimava perfettamente la pretesa di Sparta di porsi a comando dei Greci.³⁹³ Per contro, ciò rendeva l'eroe ancora meno adatto ad un elogio di Atene e delle sue imprese.

Così ad esempio Erodoto narra che quando gli Spartani si presentarono di fronte a Gelone per chiedergli aiuto contro il nemico persiano, alla risposta del tiranno di Siracusa che si sarebbe impegnato a portare sostegno ai Greci, ma a patto di guidare l'esercito, Siagro, ambasciatore spartano, rispose (7, 159):

“Certo il Pelopide, Agamennone si lamenterebbe (ἢ κε μέγ' οἰμώξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων), se apprendesse che gli Spartani sono stati privati

³⁸⁹ Si ricordi comunque che Pericle aveva paragonato se stesso ad Agamennone, senza però evidenziare l'aspetto panellenico della spedizione, ma piuttosto per sottolineare la propria celerità nel sedare la rivolta dei Sami, contrapposta ai dieci anni impiegati dal celeberrimo comandante omerico.

³⁹⁰ Cfr. Hom. *Il.* 2. 108

³⁹¹ Gotteland (2001: 344)

³⁹² Per Agamennone re di Sparta e per la sua tomba ad Amicle, città della Laconia cfr. Pind. *Nem.* 8.13 (i discendenti di Pelope a Sparta); 11.33-34; *Pyth.* 11.15 (Λάκωνος Ὀρέστα) e 11.31-32 (θάνεν μὲν αὐτὸς ἦρωσ Ἀτρεΐδης / ἴκων χρόνω κλυταῖς ἐν Ἀμύκλαις). Pausania ne pone la tomba a Sparta (3.19.6) e a Micene (2.16.6). Cfr. anche Scho. ad Eur. *Or.* 46: φανερόν ὅτι ἐν Ἄργει ἡ σκηνὴ τοῦ δράματος ὑπόκειται. Ὅμηρος δὲ ἐν Μυκῆναις φησὶ τὰ βασιλεία Ἀγαμέμνονος, Στησίχορος δὲ καὶ Σιμωνίδης ἐν Λακεδαίμονι.

³⁹³ Cfr. Zali (2011 67): « In their effort to legitimize their claim to the leadership of the Peloponnese, the Spartans, already in the sixth century, associated themselves to the Achaean Agamemnon. Agamemnon was considered king of Sparta and his tomb was thought to be located at Spartan Amyclae (...) The links with the Achaean king Agamemnon, who in Homer was the leader of the alliance of the Greeks at the Trojan War, served as a justification for the dominant position of Sparta not only in the Peloponnese but also, subsequently, in the whole of Greece. The leading role of Sparta among the Greeks was thus presented as inherited from heroic times».

del comando da Gelone e dai Siracusani (πυθόμενος Σπαρτιήτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαραιρήσθαι ὑπὸ Γέλωνός τε καὶ Συρηκοσίων). Ma no, non parlare più di dare a te il comando; se vuoi venire in soccorso della Grecia sappi che dovrai sottostare ai Lacedemoni: se invece trovi ingiusto ricoprire una posizione subordinata (εἰ δ' ἄρα μὴ δικαιοῖς ἄρχεσθαι), allora non mandare alcun aiuto.”

Il contesto è quello delle guerre persiane, che trovano ancora una volta il loro termine di confronto nella guerra di Troia. Si osservi inoltre che l'evocazione della discendenza di Agamennone da Pelope (Πελοπίδης), mitico figlio di Tantalo, fondatore dei giochi Olimpici, conquistatore di tutta la regione che da lui poi prese il nome, non è affatto casuale: in questo modo Siagro legittima il dominio spartano, ereditato direttamente dal nipote di Pelope, sul Peloponneso³⁹⁴. In secondo luogo, proprio perché Agamennone era stato scelto a guida dei Greci tutti contro Troia, i re spartani hanno allora il diritto³⁹⁵ di pretendere il proprio ruolo di capi non solo del Peloponneso ma anche della Grecia intera nella spedizione contro il nemico persiano. Solo in questo modo, sembra suggerire Siagro, la lotta potrà essere vittoriosa come lo fu ai tempi di Troia.³⁹⁶

Anche Isocrate congiunge il tema del panellenismo alla figura di Agamennone, facendone tuttavia non il re di Sparta, ma di Argo. Questa scelta è funzionale nell'ambito di un discorso, il *Panatenaico*, che intende criticare appunto le scelte di Sparta per far invece emergere in positivo quelle di Atene. In particolare, l'oratore denuncia come gli Spartani abbiano distrutto le città più grandi del Peloponneso e quelle più rinomate (§70) e le popolazioni della loro stessa stirpe, che avevano partecipato alla spedizione di Troia condividendo i medesimi pericoli (τοὺς ἐκ τῶν αὐτῶν ὀρμηθέντας καὶ κοινήν τὴν στρατείαν ποιησαμένους καὶ τῶν αὐτῶν κινδύνων

³⁹⁴ Zali (2001: 69): «it directly hints at the Spartan rule over the Peloponneso, the 'island' which was named after Pelops». Inoltre, il fatto che Pelope abbia fondato i giochi olimpici potrebbe accrescere l'aspetto del panellenismo che il richiamo ad Agamennone implica: «the use of Πελοπίδης may add further panhellenic colouring as Pelops was also associated with the establishment of the panhellenic Olympic Games».

³⁹⁵ Gotteland (2001: 331 n.60) osserva che l'impiego del verbo δικαιοῶ ci colloca nella sfera del diritto. Il richiamo al paradigma mitico ha per gli Spartani la funzione di un argomento giuridico.

³⁹⁶ Cfr. Zali (2011: 69) per un'analisi di questo passo. Zali (*ibidem*) porta anche l'attenzione sul fatto che la frase di apertura di Siagro (ἦ κε μέγ' οἰμώξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων) ricorda le parole di Nestore in Hom. *Il.* 7.125 ἦ κε μέγ' οἰμώξειε γέρον ἱππλάτα Πηλεΐδης, quando Nestore immagina con quale dolore Peleo, se fosse presente, assisterebbe allo spettacolo di viltà dei Greci, esitanti nel raccogliere la sfida di Ettore (Agamennone, cercando di dissuadere Menelao dall'affrontare un nemico molto più forte, sostiene addirittura che persino Achille avrebbe timore a misurarsi direttamente con Ettore).

μετασχόντας §91). Durante la spedizione a Ilio, infatti, ciascuna città offrì il proprio miglior condottiero: Sparta Menelao, la Messenia Nestore e Argo Agamennone (§§71-72).³⁹⁷ Nel corso della guerra, tutte le città si erano riunite sotto la guida di quest'ultimo: in seguito Sparta, dimentica o sprezzante di tale glorioso precedente, si accanì proprio con i Messeni e gli Argivi, popoli che avrebbero meritato la massima riconoscenza (§71)³⁹⁸.

In questo contesto, anche per dimostrare la gravità dell'attacco spartano agli Argivi, Isocrate inserisce il lungo elogio di Agamennone, figura che «stood out in his mind as the first leader of all Hellas against the East – the first champion of the cause to which Isocrates dedicated his life»³⁹⁹. Per l'oratore Agamennone è un capo panellenico, che ebbe il grande merito di riappacificare i Greci in balia delle guerre intestine e che proprio in virtù di questo viene proposto da Isocrate come modello (§77):

ταύτην δὲ λαβὼν τὴν δύναμιν οὐκ ἔστιν ἦν τινα τῶν Ἑλληνίδων πόλεων ἐλύπησεν, ἀλλ' οὕτως ἦν πόρρω τοῦ περὶ τινος ἐξαμαρτεῖν, ὥστε παραλαβὼν τοὺς Ἑλληνας ἐν πολέμῳ καὶ ταραχαῖς καὶ πολλοῖς κακοῖς ὄντας τούτων μὲν αὐτοὺς ἀπήλλαξεν, εἰς ὁμόνοιαν δὲ καταστήσας τὰ μὲν περιττὰ τῶν ἔργων καὶ τερατώδη καὶ μηδὲν ὠφελοῦντα τοὺς ἄλλους ὑπερεῖδε, στρατόπεδον δὲ συστήσας ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ἤγαγεν.

³⁹⁷ Si osservi che ancora una volta nessun riferimento viene fatto ad Atene, proprio per il suo ruolo piuttosto limitato nella guerra di Troia secondo la tradizione omerica. Atene risulta d'altra parte elogiata attraverso l'antitesi con Sparta: gli Ateniesi, infatti, a differenza degli Spartani, hanno distrutto solo «isolette tanto piccole e insignificanti che molti Greci non le conoscono» (ἡμῖν μὲν γὰρ συνέπεσε περὶ νησὺδρια τοιαῦτα καὶ τηλικαῦτα τὸ μέγεθος ἐξαμαρτεῖν, ἃ πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων οὐδ' ἴσασιν §70). Il riferimento è ad esempio alla distruzione dell'isola di Melo (cfr. §89), nel 416-415 a.C. (Thuc. 3.91.2).

³⁹⁸ Cfr. ancora §91: καὶ Μεσσηνίους μὲν πολιορκοῦντες οὐ πρότερον ἐπαύσαντο, πρὶν ἐξέβαλον ἐκ τῆς χώρας, Ἀργείοις δ' ὑπὲρ τῶν αὐτῶν τούτων ἔτι καὶ νῦν πολέμοισιν. Il riferimento storico è alle guerre di Messenia e agli scontri contro Argo (per cui cfr. anche *Filippo* §§50-51). Delle guerre contro i Messeni, la prima ebbe luogo sotto lo spartano Teopompo, tra il 725 e il 700 a.C. ca.; la seconda sarebbe avvenuta all'inizio del VII secolo e la terza (una ribellione degli Ilioti messeni) tra il 464 e il 454 (Diod. 15.66.1-4). Nel corso della prima spedizione tebana nel Peloponneso (370/369), infine, Sparta dovette rinunciare alla Messenia, liberata da Epaminonda (cfr. Paus. 4. 26.5 e 9.14.5; Diod.15.66.6). Quanto ad Argo, essa era stata la città più importante della Grecia (cfr. Hdt. 1.82), almeno fino al VI secolo, quando Sparta iniziò ad affermarsi; con la "Battaglia dei campioni" del 545 a. C. gli Spartani sottrassero agli Argivi la Cinuria, nel seguente scontro del 494 Argo fu sconfitta a Sepia e rimase priva di uomini (cfr. Hdt. 6.83). In tempi più recenti Argo si alleò con Atene, Elea, Mantinea contro Sparta, ma l'alleanza fu sconfitta a Mantinea nel 418 a.C. dagli Spartani. Durante la guerra corinzia Argo aderì alla Lega con Atene, Corinto e Tebe contro Sparta, e realizzò in seguito un'unione con Corinto (393 ca.) che fu però sciolta dopo la Pace di Antalcida. Nel 353, poco prima della composizione del *Panatenaico*, infine, Sparta inflisse una sconfitta ad Argo presso la città di Orneae, nel nord dell'Argolide (Diod. 16.34.3).

³⁹⁹ Norlin (1929: 419 n. a)

Egli, ottenuto il potere, non danneggiò nessuna città greca, ma anzi era così lontano dal commettere un torto a qualsiasi città, che, trovati i Greci in preda alla guerra, ai disordini e a molti mali, li allontanò da questa condizione, e, stabilita fra loro la concordia, tralasciò le imprese straordinarie e prodigiose, ma di nessuna utilità, e condusse invece l'esercito che aveva raccolto contro i barbari.

Agamennone riuscì a portare l'ὁμόνοια tra i Greci e ad unirli in un'impresa vantaggiosa⁴⁰⁰, quanto mai nessuno aveva realizzato nell'epoca a lui precedente e realizzò in quella successiva; la spedizione dell'eroe omerico resta dunque ineguagliata per utilità: τούτου δὲ κάλλιον στρατήγημα καὶ τοῖς Ἑλλησιν ὠφελιμώτερον οὐδεὶς φανήσεται πράξας οὔτε τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον εὐδοκιμησάντων οὔτε τῶν ὕστερον ἐπιγενομένων (§78).⁴⁰¹ Si osservi allora come anche in questo caso il mito di Troia si stagli in qualità di paradigma positivo in assoluto, mentre nessun riferimento viene fatto, ad esempio, alle guerre persiane. Il motivo stesso della 'spedizione contro un'unica città', impiegato altrove come termine contrastivo, per svalutare l'impresa rispetto a quelle successive, viene qui sfruttato in modo ancora differente (§83)⁴⁰²:

(...) ἀλλὰ λόγῳ μὲν πρὸς μίαν πόλιν πολεμήσας, ἔργῳ δ' οὐ μόνον πρὸς ἅπαντας τοὺς τὴν Ἀσίαν κατοικοῦντας ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα γένη πολλὰ τῶν βαρβάρων κινδυνεύων οὐκ ἀπεῖπεν οὐδ' ἀπῆλθε, πρὶν τὴν τε πόλιν τοῦ τολμήσαντος ἐξαμαρτεῖν ἐξηνδραποδίσατο καὶ τοὺς βαρβάρους ἔπαυσεν ὕβριζοντας.

Ma se apparentemente egli ha combattuto con una sola città, nei fatti tuttavia ha affrontato non solo tutti gli abitanti dell'Asia ma anche molti altri popoli barbari, e non ha desistito, non se ne è andato, prima di aver ridotto in schiavitù la città dell'uomo che aveva osato oltraggiarli e di aver posto fine all'insolenza dei barbari.

⁴⁰⁰ Nell'orazione dedicata a *Filippo*, Isocrate in effetti prescrive al re macedone di fare qualcosa di simile tramite l'esempio di Eracle (§111), che come Agamennone portò la concordia interna e indusse i Greci alla spedizione contro i barbari. Si ricordi anche che al paragrafo 67 dell'*Elena* Isocrate aveva impiegato un'espressione molto simile a proposito della guerra di Troia: Ἑλληνας δὲ αὐτὴν ὁμονοήσαντας καὶ κοινὴν στρατείαν ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ποιησαμένους.

⁴⁰¹ Si noti che l'argomento dell'utilità della guerra contro il barbaro viene sfruttato da Isocrate anche nel *Panegirico* (§182), e proprio dopo l'esortazione ad imitare gli antenati che combatterono nella guerra di Troia. Qui infatti l'oratore suggerisce che una guerra possa essere utile tanto a chi vuole restare tranquillo, quanto a chi desidera combattere (ἀμφοτέροις δὲ συμφέρων καὶ τοῖς ἡσυχίαν ἄγειν καὶ τοῖς πολεμεῖν ἐπιθυμοῦσιν).

⁴⁰² Cfr. Roth (2003: 129): «Nochmals wird der Unterschied zwischen der traditionellen Bewertung von Agamemmons Feldzug und seiner tatsächlichen Bedeutung hervorgehoben».

Agamennone ha sì guidato una spedizione contro la sola città di Troia, ma in realtà fra gli alleati dei Troiani si annoverano molti altri popoli barbari, e tutti gli abitanti dell'Asia: come a dire che la guerra condotta contro una sola roccaforte dell'Asia fu nei fatti combattuta contro l'Asia intera.⁴⁰³ Secondo la stessa modalità del *Panegirico* (§§181-182), inoltre, Isocrate volge a suo vantaggio anche la critica sulla lunga durata della guerra, che egli ha impiegato altrove sempre in senso negativo. I termini dell'argomentazione appaiono molto simili: (...) ὥστε μὴ πρότερον παύσασθαι πολεμοῦντας πρὶν τὴν πόλιν ἀνάστατον ἐποίησαν τοῦ τολμήσαντος ἐξαμαρτεῖν, ἡμᾶς δ' ὅλης τῆς Ἑλλάδος ὑβρίζομένης μηδεμίαν ποιήσασθαι κοινὴν τιμωρίαν, ἐξὸν ἡμῖν εὐχῆς ἄξια διαπράξασθαι. I dieci anni dimostrano quindi la tenacia dell'esercito nel portare a termine la vendetta dell'offesa subita. Ricorre inoltre l'idea di 'punire la città di chi ha commesso il grave oltraggio', con riferimento al ratto di Elena, e il motivo della ὑβρις dei barbari, che accomuna quelli di un tempo (*Panatenaico*) e quelli che hanno offeso la Grecia di ora (*Panegirico*)⁴⁰⁴.

Nondimeno, se nel *Panegirico* la lode era rivolta a tutti gli uomini che per un decennio rimasero a combattere a Troia, nel *Panatenaico* l'unica figura che emerge dall'elogio è Agamennone: fu lui a non desistere e a non decidere di tornare indietro; fu sempre lui che ebbe l'altro grande merito di mantenere l'esercito coeso. Proprio per mettere in luce l'Atride, infatti, i Greci riuniti sotto il suo comando vengono presentati come uomini sì eccezionali, perché discendenti direttamente dagli dèi, ma anche carichi d'ira, ardimento, gelosia e ambizione (ἀλλ' ὀργῆς καὶ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ φιλοτιμίας μεστούς §81). La menzione dei dieci anni della guerra di Troia, pertanto, è funzionale anche a dimostrare quanto a lungo l'Atride sia riuscito a controllare un simile esercito (ἀλλ' ὅμως τὸ τοιοῦτον ἔτη δέκα κατέσχευ §82).

È opportuno soffermarsi ora sull'espressione λόγῳ μὲν... ἔργῳ δέ, che ricorre al paragrafo 83 per smentire l'opinione comune secondo cui la guerra fu combattuta contro una sola città asiatica, ma che è presente anche al precedente paragrafo 80,

⁴⁰³ Roth (*ibidem*): « (...) nur gegen eine einzige Stadt, sondern gegen alle Volker Asiens und viele andere Barbarenstämme, bei denen man etwa an die thrakischen Kontingente und den Aithiopen Memnon zu denken hat ».

⁴⁰⁴ I barbari sono caratterizzati da ὑβρις anche nell'epistola che Isocrate indirizza ad Archidamo (L. 9.19), dove l'oratore esorta Archidamo III re di Sparta a interrompere le contese interne della Grecia per porre fine all'insolenza dei barbari: (...) ὅπως τοὺς μὲν Ἑλληνας ἀπαλλάξεις τῶν πολέμων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν νῦν αὐτοῖς παρόντων, τοὺς δὲ βαρβάρους παύσεις ὑβρίζοντας (...).

quando Isocrate specifica le motivazioni con cui Agamennone convinse gli altri re greci a sottomettersi a lui (§§79-80):

(...) τοὺς βασιλεῖς τοὺς ποιοῦντας ἐν ταῖς αὐτῶν ὅ τι βουλευθεῖεν καὶ τοῖς ἄλλοις προστάττοντας, τούτους ἔπεισεν ὑφ' αὐτῷ γενέσθαι, καὶ συνακολουθεῖν ἐφ' οὗς ἂν ἡγήται, καὶ ποιεῖν τὸ προσταττόμενον, καὶ βασιλικὸν βίον ἀφέντας στρατιωτικῶς ζῆν οὐχ ὑπὲρ τῆς σφετέρας αὐτῶν πατρίδος καὶ βασιλείας, ἔτι δὲ κινδυνεύειν καὶ πολεμεῖν οὐχ ὑπὲρ τῆς σφετέρας αὐτῶν πατρίδος καὶ βασιλείας, ἀλλὰ λόγῳ μὲν ὑπὲρ Ἑλένης τῆς Μενελάου γυναικός, ἔργῳ δ' ὑπὲρ τοῦ μὴ τὴν Ἑλλάδα πάσχειν ὑπὸ τῶν βαρβάρων μήτε τοιαῦτα μήθ' οἷα πρότερον αὐτῇ συνέπεσε (...)

(...) i re che nelle proprie città erano abituati a fare ciò che volevano e a dare ordini agli altri li convinse a sottomettersi a lui, a seguirlo nelle sue campagne militari, e ad eseguire i suoi ordini, abbandonando lo stile di vita regale per vivere da soldati, e ancora rischiare la vita e combattere non per la patria né per il regno di ciascuno di loro, ma apparentemente per Elena, la moglie di Menelao, in realtà perché la Grecia non subisse da parte dei barbari danni di questo tipo né simili a quelli che aveva subito in precedenza (...).

Lo stesso motivo, tra l'altro, si rintraccia anche nell'*Elena*, al paragrafo §51, dove viene ribadita la ragione vera della spedizione: καὶ ταῦτ' ἐποίουν οὐχ ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου καὶ Μενελάου φιλονικοῦντες, ἀλλ' οἱ μὲν ὑπὲρ τῆς Ἀσίας, οἱ δ' ὑπὲρ τῆς Εὐρώπης, νομίζοντες, ἐν ὁποτέρᾳ τὸ σῶμα τοῦκείνης κατοικήσειε, ταύτην εὐδαιμονεστέραν τὴν χώραν ἔσεσθαι. La prospettiva nel *Panatenaico* è tuttavia diversa: nell'*Elena* infatti la fortuna dell'Europa o dell'Asia dipende proprio dal possesso della donna, e viene smentito piuttosto che la guerra venga condotta per Paride o Menelao; nel *Panatenaico*, invece, il rapimento di Elena diventa esso stesso un pretesto.⁴⁰⁵ La reale motivazione di Agamennone fu infatti quella di tutelare la Grecia da possibili attacchi da parte dei barbari, come era accaduto in precedenza, compreso l'oltraggio arrecato da Paride a Menelao (τοιαῦτα)⁴⁰⁶. Isocrate quindi

⁴⁰⁵ Cfr. Roth (2003: 127)

⁴⁰⁶ Le precedenti invasioni ricordate da Isocrate sono quelle di Pelope, di Danao e di Cadmo, tutti già menzionati nell'*Elena* (§68) come esempi di barbari che, trovandosi in difficoltà, si spostarono in Grecia, ritenendo di poter affermare qui il proprio potere: οἱ δυστυχοῦντες ἐν τοῖς βαρβάροις τῶν Ἑλληνίδων πόλεων ἄρχειν ἠξίουσιν. Pelope aveva conquistato il Peloponneso, che da lui prese il nome; egli viene ricordato anche in *Filippo* (§144) come «simbolo della brama di potere» (Ghirga e Romussi 1993: 401); Danao, fratello di Egitto, si rifugiò con le figlie ad Argo, dove ebbe protezione; Cadmo fondò Tebe una volta giunto in Beozia alla ricerca della sorella Europa.

sembra percepire una dicotomia tra l'opinione comune, o l'apparenza (λόγῳ), e la realtà dei fatti (ἔργῳ): dalla prima risulta che Agamennone avrebbe guidato una spedizione contro un'unica città d'Asia solo per recuperare Elena, moglie del fratello; per la seconda, invece, l'eroe ha combattuto contro tutti i popoli d'Asia per prevenire invasioni future e vendicare quelle passate.

Isocrate intende in effetti riabilitare la fama di Agamennone⁴⁰⁷; proprio per questo egli non si limita a notare uno scarto tra λόγος ed ἔργον, ma denuncia esplicitamente come l'Atride non abbia ottenuto la lode che gli sarebbe dovuta (διημαρτηκότι τῆς δόξης ἣς προσῆκε τυχεῖν αὐτόν), nonostante abbia procurato i più grandi beni agli uomini del passato: καὶ μεγίστων μὲν ἀγαθῶν αἰτίῳ γεγενημένῳ περὶ ἐκεῖνον τὸν χρόνον, ἦττον δ' ἐπαινουμένῳ τῶν οὐδὲν ἄξιον λόγου διαπεπραγμένων (§75).⁴⁰⁸ Secondo l'oratore, Agamennone oggi è lodato meno di quanti non hanno compiuto nulla che fosse degno di considerazione (ἦττον δ' ἐπαινουμένῳ τῶν οὐδὲν ἄξιον λόγου διαπεπραγμένων §75). E ancora (§78):

Significativo qui che in particolare Pelope venga descritto come un invasore barbaro. Pelope era figlio di Tantalos, re di Lidia, e aveva la sua reggia in prossimità della catena del Sipilo. Per le origini di Pelope e Agamennone e la 'confusione' tra la Lidia e la Frigia come patria di Pelope cfr. in particolare Finglass (2011 nel commento ai versi 1291-1292 dell'*Aiace*). Già nell'*Iliade* (2.105) è Pelope a consegnare ad Atreo lo scettro appartenuto in precedenza ad Efesto, Zeus ed Ermes, passato poi, tramite Tieste, ad Agamennone. Si è anche detto che in Erodoto lo spartano Siagro sottolineava la discendenza di Agamennone (re di Sparta) da Pelope, padre di Atreo e Tieste, a suggerire il diritto degli Spartani a governare sul Peloponneso. Ancora Oreste in Eschilo chiama la sua famiglia Πελοπίδα (cfr. *Choeph.* 503). Sofocle aveva invece impiegato le origini di Agamennone da un barbaro come un potenziale argomento per screditare l'Atride. Nell'*Aiace*, infatti, Teucro si rivolge ad Agamennone ricordandogli le sue radici: οὐκ οἴσθα σοῦ πατρὸς μὲν ὃς προῦφν πατὴρ / ἀρχαῖον ὄντα Πέλοπα βάρβαρον Φρύγα (vv. 1291-1292). Anche Euripide impiega una simile argomentazione nell'*Ifigenia in Aulide* (vv. 952-4): Achille promette a Clitemnestra che salverà Ifigenia, altrimenti ἢ Σίπυλος ἔσται πόλις, ὄρισμα βαρβάρων, / ὄθεν πεφύκασ' οἱ στρατηλάται γένος, / Φθίας δὲ τοῦνομ' οὐδαμοῦ κεκλήσεται. Come osserva Hall (1989: 177): Achille «contrasts the Lydian town of Sypilus, the home of Tantalus, great-grandfather of the Atridae, with his own undoubtedly Greek ancestral home in Phtia. (...) Achilles not only slights Agamemnon's lineage, but implies that his cruelty (...) can be explained by his oriental ancestry». Come osserva giustamente Saïd (1990: 372) Isocrate qui «prend d'ailleurs grand soin d'oblitérer le lien qui unit le chef des Grecs aux barbares qui osèrent jadis coloniser la Grèce et va même jusqu'à faire de la guerre de Troie une sorte de revanche de la colonisation du Péloponnèse par Pélops». Questo è un ulteriore esempio di come Isocrate nel ritratto dell'Atride ometta alcuni aspetti scomodi, che possono minarne l'encomio.

⁴⁰⁷ Così Gotteland (2001: 251): «L'orateur se livre ici à une véritable relecture de la guerre de Troie».

⁴⁰⁸ In questo passo Isocrate si identifica con Agamennone e con tutti coloro che, nonostante si siano prodigati per i propri concittadini, non hanno ottenuto la gloria che meritavano. Cfr. Race (1978: 180): «At the end of this section the orator chooses to come to the aid of Agamemnon because he has "failed of the reputation he deserved." This motive (...) is also present in Isocrates' digressions on Timotheus (*Antid.* 101) and Heracles (*Philip* 109) (...)» Cfr. anche Too (1995: 186), secondo il quale «Isocrates and Agamemnon share the same basis for the claim to great *doxa*. This is their identity as Greek or Hellenic leaders».

ἃ 'κεῖνος πράξας καὶ τοῖς ἄλλοις ὑποδείξας οὐχ οὕτως εὐδοκίμησεν, ὡς προσῆκεν αὐτόν, διὰ τοὺς μᾶλλον ἀγαπῶντας τὰς θαυματοποιίας τῶν εὐεργεσιῶν καὶ τὰς ψευδολογίας τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ τοιοῦτος γενόμενος ἐλάττω δόξαν ἔχει τῶν οὐδὲ μιμήσασθαι τολμησάντων αὐτόν.

Nonostante egli avesse compiuto queste imprese e le avesse lasciate agli altri come esempio, non ebbe la fama che gli spettava, a causa di quanti apprezzavano le azioni meravigliose più di quelle benefiche e le menzogne più della verità, ed ecco che, pur essendo un uomo di tale valore, egli ha una fama inferiore rispetto a uomini che non osarono neppure imitarlo.

Queste affermazioni ricordano quelle dell'*Evagora*, quando Isocrate denunciava, nel confronto con l'impresa troiana, l'assenza immeritata di una celebrazione del re di Salamina di Cipro (ὥστ' εἰ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ἐγκωμιάζειν αὐτόν ἠβουλήθησαν ὅσοι περ ἐκείνους, πολὺ ἂν μείζω καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν ἔλαβεν §65-66) e invitava a guardare alla «verità dei fatti», allontanandosi dai «racconti» (εἰ τοὺς μύθους ἀφέντες τὴν ἀλήθειαν σκοποῖμεν §66). Come in quel caso, anche qui nel *Panatenaico* Isocrate fa riferimento a quei generi letterari che, avendo come obiettivo primario l'intrattenimento del pubblico, accolgono sia informazioni vere che false (ψευδολογία), purché siano «meravigliose» (τὰς θαυματοποιίας). Si tratta cioè di quel tipo di letteratura che non si limita a raccontare gli eventi così come sono avvenuti, ma li 'abbellisce', li arricchisce e ne inventa addirittura di completamente nuovi⁴⁰⁹. Si può inoltre osservare che la distinzione tra «azioni meravigliose» e «benefiche» richiama il paragrafo 77, dove Isocrate afferma che Agamennone trascurò le imprese «straordinarie e prodigiose ma di nessuna utilità per gli altri» (τὰ μὲν περιττὰ τῶν ἔργων καὶ τερατώδη καὶ μηδὲν ὠφελοῦντα τοὺς ἄλλους ὑπερεῖδε).⁴¹⁰ Se le imprese di

⁴⁰⁹ Il termine ψευδολογία ritorna anche in apertura nel *Panatenaico* (§1), su cui cfr. *supra* p. 82 e Calame (1998: 138): anche in questo caso esso indica non indica il mito in sé e per sé, ma quel tipo di racconti che sono intenzionalmente 'gonfiati' per ottenere il favore del pubblico; il termine viene impiegato in questo senso dall'allievo di Isocrate che vuole contestare al maestro i contenuti del suo discorso, troppo pieno di ποικιλίας καὶ ψευδολογίας (§246). E tuttavia, anche qui, la ψευδολογία non indica la menzogna dannosa (οὐ τῆς εἰθισμένης μετὰ κακίας βλάπτειν τοὺς συμπολιτευομένους), ma quella che può essere sfruttata a scopi educativi (μετὰ παιδιᾶς) per aiutare o dilettere (ὠφελεῖν ἢ τέρειν τοὺς ἀκούοντας) l'uditorio, proprio come nella poesia omerica e in tragedia (cfr. *Ad Nic.* §49). Più negativa invece l'accezione di *Panatenaico* §12, definisce le calunnie che sono state riportate su Isocrate stesso (τῆς ψευδολογίας τῆς περὶ με γιγνομένης) e anche quella di *Antidosis* 136.

⁴¹⁰ Anche nell'*Elena* (§24) è presente una riflessione simile, quando Eracle viene contrapposto a Teseo; è stato quest'ultimo a compiere imprese utili, mentre il primo ha realizzato quelle più grandiose, secondo la stessa opposizione presente nel *Panatenaico*: συνέβη δὲ τὸν μὲν [Eracle] ὀνομαστοτέρους καὶ μείζους, τὸν δ' [Teseo] ὠφελιωτέρους καὶ τοῖς Ἕλλησιν οἰκειότερους ποιήσασθαι τοὺς κινδύνους. Come osserva Roth (2003: 126), le azioni 'meravigliose' agli occhi di Isocrate sono prive di significato: «Diese sind in Isokrates' Augen sinnlos und verdanken ihre

Evagora non sono state celebrate affatto, quelle di Agamennone non lo sono state adeguatamente; la ragione in fondo è la stessa: ad azioni utili i poeti hanno preferito quelle spettacolari e meravigliose, e dunque inattendibili, regalando agli eroi che le avevano compiute una fama immeritata. Anche per questo Isocrate indugia nell'encomio dell'eroe: meglio infatti dilungarsi troppo che tralasciarne qualche merito importante (ὡς ἦν περὶ ἀνδρῶς τοιοῦτου διαλεγόμενος παραλίπω τι τῶν ἐκείνων τε προσόντων ἀγαθῶν κάμοι προσηκόντων εἰπεῖν §85).

L'insistenza sulla dicotomia tra opinione comune e realtà dei fatti non è dunque casuale. Isocrate si riferisce innanzitutto all'oratoria contemporanea (nonché all'uso che egli stesso ha fatto del paradigma della guerra di Troia in precedenza), e specialmente all'immagine della guerra di Troia che emerge negli epitafi: sottolineare infatti quanto sia stata lunga e sostanzialmente poco decisiva la spedizione contro Ilio sottrae evidentemente importanza anche al suo comandante, superato da Evagora, Leostene, Pericle⁴¹¹. Già negli epitafi, inoltre, veniva ribadito che il motivo alla base della guerra era stato l'oltraggio subito da un'unica donna.

L'oratore, tuttavia, potrebbe anche alludere alla tradizione poetica e tragica, in cui Agamennone era stato rappresentato talora a tinte negative.⁴¹² Già nell'*Iliade*, ad esempio, vi sono alcuni episodi che descrivono l'Atride in termini ben diversi dall'Agamennone infallibile, votato alla salvezza della Grecia che Isocrate propone nel *Panatenaico*⁴¹³. Nella narrazione omerica egli appare piuttosto un condottiero che, per quanto pronto a combattere contro i nemici, avventandosi su di loro come un leone

Beruhmtheit nur der Sensationlust des Publikums, die von den Verfassern von mythologischer Literatur befriedigt wird».

⁴¹¹ Si è detto del resto che il *Panatenaico* costituisce l'unica occasione in cui Agamennone viene presentato come paradigma positivo. Nel discorso di Pericle riportato da Plutarco, infatti, lo stratega con una certa arroganza si paragonava all'eroe omerico, asserendo sostanzialmente di essere stato migliore di lui. Cfr. Roth (2003: 124): «In der Gattung der Epitaphien gab es nämlich für eine Verherrlichung des Trojanischen Krieges, der kein athenisches Unternehmen war, keinen Platz. Stattdessen wurde der Feldzug als Folie für die Größe der athenischen Leistung in den Perseerzügen verwendet. So hatte es Isokrates selbst getan (4,83. 186). Die Leistung der Griechen im Trojanischen Krieg wurde von Euagoras übertroffen (9,65). Dieser literarische Hintergrund macht Isokrates' Feststellung verständlich, Agamemnon aber bisher noch nicht die gebührende Würdigung erhalten».

⁴¹² Cfr. Too (1995: 186 n. 44), Signes Codoñer (1996: 151 n.32). Cfr. ancora Roth (*ivi*, 124): «Aber auch an die negativen Momente der Darstellung Agamemmons in der Ilias und der Tragödiendichtung mag man denken».

⁴¹³ Proprio ad Omero pensa ad esempio Papillon (1998: 187 n. 55), che ricorda come anche Pindaro, nella *Nemea* 7, avesse impiegato un argomento simile a proposito di Aiace. Cfr. Pind. N. 7.21-27: λόγον Ὀδυσσεύος ἢ πάθαν διὰ τὸν ἄδυεπῆ γενέσθ' Ὅμηρον: / ἐπεὶ ψεύδεσσι οἱ ποτανᾶ τε μηχανᾶ / σμνὸν ἔπεστί τι: σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις: τυφλὸν δ' ἔχει / ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. εἰ γὰρ ἦν / ἐ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, οὐ κεν ὄπλων χολωθεῖς / ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν / λευρὸν ζῆφος (...).

su una mandria di buoi (*Il.* 11.129 e 173-178)⁴¹⁴, è anche bersaglio di critiche da parte dei suoi uomini e viene accusato di viltà, soprattutto nei momenti in cui si mostra vacillante nella sua decisione di portare a termine la guerra; un comandante supremo che ha dunque molte sfaccettature, e alterna ira (*Il.* 1.102-105), sconforto (9. 9-12; 14. 49-51), superbia (1.173-187)⁴¹⁵, coraggio in battaglia (11.15-161), consapevolezza dell'errore (9.115 ss.).⁴¹⁶

È opportuno soprattutto ricordare che nei poemi omerici questa antitesi proposta da Isocrate tra Greci e barbari in quanto scontro tra 'civiltà' e ὕβρις non sussiste affatto, né è presente l'idea di una spedizione condotta a tutela della Grecia contro il nemico barbaro. In questo senso, Omero potrebbe esemplificare parte dell'opinione comune che Isocrate cerca di screditare, poiché nel corso della narrazione epica viene a più riprese ricordato come siano stati il ratto di Elena e la conseguente ostilità tra Paride e Menelao a scatenare la guerra.⁴¹⁷ In particolare Taplin suggerisce che Agamennone ha un certo *status* tra gli altri re proprio perché fratello

⁴¹⁴ Cfr. anche *Il.* 4.223-225: ἐνθ' οὐκ ἄν βρίζοντα ἴδοις Ἀγαμέμνονα δῖον / οὐδὲ καταπτώσσοντ' οὐδ' οὐκ ἐθέλοντα μάχεσθαι, / ἀλλὰ μάλα σπεύδοντα μάχην ἐς κυδιάνειραν.

⁴¹⁵ τίπτ' αὐτ' αἰγιόχοιο Διὸς τέκος εἰλήλουθας; / ἦ ἵνα ὕβριν ἴδῃ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο chiede Achille ad Atena (1.202-203). Ancora, è Atena stessa a promettere ad Achille che gli verranno offerti doni per l'arroganza di Agamennone (ὕβριος εἵνεκα τῆσδε 1.214). Isocrate parla di ὕβρις solo in relazione ai barbari (§83 *Panatenaico*, §182 *Panegirico*), ma nella tradizione epica il superamento del limite era stato connesso anche ad Agamennone. Sulla ὕβρις di Agamennone cfr. Di Benedetto (1994: 340-343).

⁴¹⁶ Zali (2011: 88) parla di «ambiguous and rather negative representation of Agamemnon in Homer, especially as an example of inadequate leadership». Sul personaggio di Agamennone nell'*Iliade* si veda l'analisi di Taplin (1990: 60-82), su cui appoggia il proprio giudizio lo stesso Zali. Taplin analizza tutti i passi in cui è presente Agamennone lasciando deliberatamente per ultimo quello da cui molti critici hanno attinto il giudizio assolutamente negativo sull'eroe, lo scontro con Achille. Dall'analisi dei singoli passi anche Taplin arriva comunque a formulare lo stesso giudizio impietoso, sminuendo anche l'*aristia* del libro XI, che sarebbe secondo l'autore «a briefer and less distinguished spell in the spotlight than those enjoyed by Achilles, Diomedes, Patroclus, Ajax, and Hector» (p.72). Secondo Mirto (2012: 919), invece, l'*aristia* «riscatta Agamennone dalle ombre che si erano addensate su di lui sin dall'inizio del poema». Di Benedetto (1994: 349), pur riconoscendo l'acume del lavoro di Taplin, ne condanna la direzione, definendolo nel complesso «un memoriale di accusa contro Agamennone». Secondo Di Benedetto, al contrario, la volontà di Omero nel corso del poema è quella di ristabilire l'autorità di Agamennone dopo la lite con Achille. Per Donlan (1971: 115) è fondamentale non riconoscere in Agamennone soltanto il nemico di Achille, ma valutare l'Atride come una figura complessa, «a character of subtle dimensions, who, as the poem progresses, becomes more sympathetic and understandable». Anche secondo Griffin (1980: 70-73) Agamennone è un personaggio complesso ma fondamentalmente negativo: uomo «arrogant and brusque when confident in success», ma anche «prone to despair». Nel presente lavoro verranno tenuti in considerazione quegli episodi che sembrano contraddire il ritratto proposto da Isocrate, senza però la pretesa di formulare un giudizio completo sulla figura di Agamennone nell'*Iliade*. Basterà precisare che Isocrate legge in maniera parziale la narrazione epica, dal momento che è impossibile ignorare le debolezze del capo dell'esercito confederato, la sua gestione del comando spesso inadeguata, la superbia che gli impedisce di riconoscere in tempo i propri errori.

⁴¹⁷ Cfr. Gotteland (2001: 252): «La vision qu'il (Isocrate) nous donne de ces Barbares menaçants, pleins d'hybris, et hostile aux Grecs, correspond plus aux Perses des guerres médiques qu'aux Troyens dépeints par Homère ».

di Menelao; ed è proprio per risarcire l'onore di Menelao, a cui era stata sottratta la sposa, che in fondo era stata intrapresa la spedizione. A questo deve aggiungersi che i due Atridi erano probabilmente abbastanza potenti e ricchi per promuovere l'impresa.⁴¹⁸ Così gli altri re che si pongono al seguito di Agamennone lo fanno in realtà per combattere per l'onore suo e del fratello (τιμή), ma non perché abbiano ricevuto un'offesa personale dai Troiani, né perché questi rappresentino una minaccia per la Grecia, come conferma su tutti l'episodio di Achille (1. 152-160)⁴¹⁹:

οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἔνεκ' ἦλυθον αἰχμητάων
 δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὐ τί μοι αἴτιοί εἰσιν:
 (...)
 ἀλλὰ σοὶ ὦ μέγ' ἀναιδὲς ἄμ' ἐσπόμεθ' ὄφρα σὺ χαίρης,
 τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάω σοὶ τε κυνῶπα
 πρὸς Τρώων (...)

⁴¹⁸ Cfr. Taplin (1991: 67): «(...) had it been Idomeneus' quarrel than he would have been the leader in the way that Agamemnon is; had it been Teucer's then Ajax would have been. Not everyone could have raised a large allied expedition, of course: the greater the power and the wealth of the βασιλεὺς, the greater the force he might recruit». Nel *Catalogo delle navi*, ad esempio, il contingente guidato da Agamennone è enfaticamente additato come il più numeroso (cento navi) e importante dell'intero esercito: *Il. 2. 569-580*.

⁴¹⁹ Sulla reazione di Achille alla privazione del γέρας si veda anche Di Donato (2006: 53-64). In particolare Di Donato osserva (*ivi*, 59) che in queste parole di Achille «le ragioni (...) della spedizione sono rievocate in una logica di rivendicazione degli interessi da tutelare e di forme e norme di reciprocità da rispettare». Oltre al discorso iniziale di Achille, in cui l'eroe è effettivamente mosso dall'ira per la sottrazione di Briseide, anche Menelao riconosce che Patroclo è morto per rendergli onore: ὅς κεῖται ἐμῆς ἔνεκ' ἐνθάδε τιμῆς (*Il. 17. 92*); τιμή sarà riconosciuta agli Argivi nel caso in cui Paride venisse ucciso da Menelao nello scontro singolare del libro III e i Troiani restituissero loro Elena e le ricchezze trafugate al marito legittimo (*Il. 3.286; 3.459*); in *Od. 14.70* e *14.117* Odisseo dice di essere recatosi a Troia Ἀγαμέμνονος εἵνεκα τιμῆς.

Molti passi ricordano inoltre come sia il rapimento della donna di Menelao ad aver generato la guerra. Così, Nestore incoraggia i soldati a non tornare a casa prima di aver vendicato le lotte e i pianti per Elena (*Il. 2. 356* τίσασθαι δ' Ἑλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε); Menelao stesso arde in cuore di vendicare le lotte e i pianti per Elena (τίσασθαι Ἑλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε *2.590*); Paride chiede che siano solo lui e Menelao a combattere ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι (*Il. 3.70*); Menelao d'altra parte riconosce che Argivi e Teucri soffrono molti mali per la sua contesa con Paride (εἵνεκ' ἐμῆς ἔριδος καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἀρχῆς *3.100*). Quando Ettore vede Paride (*6.326-328*), lo rimprovera perché a causa sua i Troiani muoiono, e subito dopo Elena stessa attribuisce a sé e a Paride le sofferenze di Ettore (*6. 354-358*). Nell'assemblea dei Troiani Antenore propone di restituire i beni ed Elena per far cessare la guerra (*Il. 7.350-51*: ἄγετ' Ἀργεῖην Ἑλένην καὶ κτήμαθ' ἄμ' αὐτῇ / δώομεν Ἀτρεΐδῃσιν ἄγειν). Ettore infine ipotizza che la restituzione di Elena possa porre fine alla guerra (*22.114*). Cfr. anche *Od. 14. 68-69*. Nell'*Iliade* (*4.169* ss.), quando Menelao è ferito, Agamennone pensa che la spedizione vada abbandonata nel caso in cui il fratello muoia: ἀλλά μοι αἰνὸν ἄχος σέθεν ἔσσειται ὦ Μενέλαε / αἶ κε θάνης καὶ πότμον ἀναπλήσης βιότοιο. / καὶ κεν ἐλέγχιστος πολυδίμιον Ἄργος ἰκοίμην. Infine, nell'*Odissea* Odisseo, parlando con l'ombra di Agamennone, lamenta: Ἑλένης μὲν ἀπωλόμην εἵνεκα πολλοί (*11.438*).

Infatti non per i Troiani bellicosi io sono venuto qui a combattere, poiché non hanno colpe nei miei confronti: (...) ma te, impudente, seguimmo, perché tu gioissi, cercando di ottenere un compenso per Menelao e per te, cane, dai Troiani.

È interessante osservare a questo punto che Isocrate, oltre a denunciare l'inadeguata celebrazione dell'eroe, in effetti sorvola sui motivi che portarono alla scelta di Agamennone come *leader* (§76):

μόνος γὰρ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος ἠξιώθη γενέσθαι στρατηγός. ὀπότερον δέ, εἴθ' ὑπὸ πάντων αἰρεθεὶς εἴτ' αὐτὸς κτησάμενος, οὐκ ἔχω λέγειν. ὀποτέρως δ' οὖν συμβέβηκεν, οὐδεμίαν ὑπερβολὴν λέλαιπε τῆς περὶ αὐτὸν δόξης τοῖς ἄλλως πῶς τιμηθεῖσιν.

Fu l'unico a meritare di divenire generale di tutta la Grecia. Non so dire se fu scelto all'unanimità o si guadagnò lui stesso questo onore. Comunque sia andata, egli non ha lasciato alcuna possibilità che la sua fama venisse superata a quanti in qualche modo furono onorati.

L'oratore afferma di non essere in grado di spiegare come Agamennone divenne generale di tutta la Grecia («bienheureuse incapacité» la chiama Gotteland⁴²⁰), ignorando deliberatamente le tradizioni precedenti e asserendo allora a prescindere da qualsiasi argomento che egli fosse l'unico a meritare quel ruolo.⁴²¹ Tanto più che nei paragrafi successivi Isocrate presenta Agamennone non come un generale eletto, ma come il rappresentante dell'*élite* dei Greci che fu in grado di convincere anche i re a seguirlo in quello che sembra un suo personale progetto (εἰς τοῦτο γὰρ μεγαλοφροσύνης ἦλθεν §79).⁴²²

Nel *Panatenaiico*, inoltre, l'Atride è un capo assennato (τῆ φρονήσει διαφέρειν §82), in grado di mantenere la coesione del proprio esercito, nonostante esso sia costituito da uomini, e figli di dèi (ὁ πολλοὺς εἶχεν ἐν αὐτῷ τοὺς μὲν ἀπὸ θεῶν τοὺς δ' ἐξ αὐτῶν τῶν θεῶν γεγονότας), carichi di passioni dannose (§81). È forse possibile

⁴²⁰ 2001: 247

⁴²¹ Tucidide ad esempio leggeva la vicenda omerica diversamente, asserendo che Agamennone era stato eletto generale non in virtù dei patti di Tindareo (che peraltro non vengono nominati da Omero cfr. Taplin 1991: 69), ma per la paura che le sue forze incutevano (1.9.1 e 1.9.3): Ἀγαμέμνων τέ μοι δοκεῖ τῶν τότε δυνάμει προύχων καὶ οὐ τοσοῦτον τοῖς Τυνδάρειο ὄρκους κατελιημμένους τοὺς Ἑλένης μνηστῆρας ἄγων τὸν στόλον ἀγεῖραι. (...) ἃ μοι δοκεῖ Ἀγαμέμνων παραλαβὼν καὶ ναυτικῶ [τε] ἅμα ἐπὶ πλεον τῶν ἄλλων ἰσχύσας, τὴν στρατείαν οὐ χάριτι τὸ πλεον ἢ φόβῳ ξυναγαγὼν ποιήσασθαι. Il giudizio di Tucidide su Agamennone e sulla sua gestione della guerra è comunque negativo: cfr. 1.11.1-2. Cfr. anche Zali (2011: 80 ss.).

⁴²² L'immagine di Agamennone e Menelao che si muovono per la Grecia in cerca di alleati è ad esempio in Hom. *Od.* 24. 115-119. Come si è visto, tuttavia, sono diverse le motivazioni.

leggere in questa affermazione un riferimento innanzitutto all'episodio di Achille, interpretato da Isocrate non come dimostrazione della possibilità di contestare l'autorità di Agamennone⁴²³, – del resto Achille si rifiuta ostinatamente di combattere e poi rientra in battaglia per motivazioni personali, quali la vendetta di Patroclo ancor più della ricerca della gloria – ma come prova della potenza del generale, che portò a termine la spedizione *nonostante* l'ira di Achille e le altre difficoltà nate dalla disapprovazione dei suoi uomini. Nel corso del poema, in effetti, Agamennone rischia più volte defezioni all'interno dell'esercito⁴²⁴ e si dice lui stesso incerto se proseguire la guerra, determinato talora a rimandare le navi in patria. Significativo ad esempio l'episodio del libro IX, in cui Agamennone, questa volta non per mettere alla prova il proprio esercito⁴²⁵, propone di fuggire in patria: φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν: / οὐ γὰρ ἔτι Τροίην αἰρήσομεν εὐρυάγυιαν (*Il.* 9. 27-28). A queste parole risponde adirato Diomede (Ἀτρεΐδῃ σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι 9.32), proprio come Odisseo reagisce al successivo tentativo dell'Atride di convincere il suo esercito ad abbandonare l'impresa, nel libro XIV (*Il.* 14. 83-89)⁴²⁶:

Ἀτρεΐδῃ ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων:
οὐλόμεν' αἴθ' ὄφελλες ἀεικελίου στρατοῦ ἄλλου
σημαίνειν, μὴ δ' ἄμμιν ἀνασσέμεν, οἷσιν ἄρα Ζεὺς
ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν
ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος.
οὔτω δὴ μέμονας Τρώων πόλιν εὐρυάγυιαν
καλλείψειν, ἧς εἵνεκ' ὀϊζύομεν κακὰ πολλά;

⁴²³ Cfr. Codino (1990: X-XI)

⁴²⁴ Cfr. *Il.* 2. 284-298, quando Odisseo riesce a porre rimedio ai risultati disastrosi della 'prova' imposta da Agamennone all'esercito esortando i soldati ad abbandonare l'impresa e a tornare in patria. 13.107-115: i Troiani sono riusciti ad avvicinarsi alle navi achee e Poseidone cerca di esortare gli Atridi affermando, tra l'altro: ἡγεμόνος κακότητι μεθμοσύνησὶ τε λαῶν / οἱ κείνω ἐρίσαντες ἀμυνέμεν οὐκ ἐθέλουσι / νηῶν ὠκυπόρων, ἀλλὰ κτείνονται ἂν' αὐτάς. Ancora, Agamennone ammette che gli Achei, solidali con Achille, non vogliono più combattere al suo fianco (14. 49-51): ὃ πόποι ἦ ῥα καὶ ἄλλοι ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοὶ / ἐν θυμῷ βάλλονται ἐμοὶ χόλον ὥς περ Ἀχιλλεύς / οὐδ' ἐθέλουσι μάχεσθαι ἐπὶ πρυμνήσι νέεσσι. Infine, in 19. 85-86, anche al momento della riconciliazione con Achille Agamennone ammette che l'esercito nutre risentimento per lui, perché aveva offeso il guerriero più valoroso creando una situazione di grave disagio per tutti: πολλαὶ δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον ἔειπον | καὶ τέ με νεκείεσκον.

⁴²⁵ Cfr. *Il.* 2.95-392.

⁴²⁶ Cfr. Paduano-Mirto (2012: 971): Odisseo rimprovera ad Agamennone «l'evidente inadeguatezza all'impegnativo ruolo di guidare l'esercito greco». Odisseo aveva mostrato sdegno nei confronti dell'Atride anche in 4, 349-53 (i versi 4.349-50 sono identici a 14.82-83): Ἀτρεΐδῃ ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; / πῶς δὴ φῆς πολέμοιο μεθιέμεν ὀππότε Ἀχαιοὶ / Τρωσὶν ἐφ' ἵπποδάμοισιν ἐγείρομεν ὄξυν Ἄρηα;

Atride, quale parola è sfuggita dalla cerchia dei tuoi denti: sciagurato, avresti dovuto dare ordini ad un altro esercito, uno indegno, non comandare a noi, a cui Zeus assegnò di affrontare guerre amare dalla giovinezza alla vecchiaia, finché morissimo uno ad uno. Così pensi di abbandonare la vasta città dei Troiani, per la quale soffriamo molti mali?

Isocrate omette consapevolmente questi episodi, così come evita di parlare dell'ira di Apollo e dello scontro per Briseide. Le ragioni alla base della guerra, lo *status* di Agamennone all'interno dell'esercito appaiono invece nobilitati, proprio in virtù di una rilettura della guerra di Troia in chiave propagandistica: complessivamente, il ritratto dell'Atride che il *Panatenaiico* ci consegna risulta limitato e parziale, specie se lo si confronta con l'immagine dell'eroe nella tragedia euripidea.⁴²⁷

Così ad esempio nelle *Troiane* Cassandra impiega proprio l'argomento che Isocrate smentisce, ovvero che la guerra fu causata per un'unica donna (vv. 368-373):

πόλιν δὲ δείξω τήνδε μακαριωτέραν
ἢ τοὺς Ἀχαιοὺς, ἔνθεος μὲν, ἀλλ' ὅμως
τοσόνδε γ' ἔξω στήσομαι βακχευμάτων·
οἱ διὰ μίαν γυναῖκα καὶ μίαν Κύπριν,
θηρῶντες Ἑλένην, μυρίους ἀπώλεσαν.
ὁ δὲ στρατηγὸς ὁ σοφὸς ἐχθίστων ὑπερ
τὰ φίλτατ' ὤλεσ', ἡδονὰς τὰς οἰκοθεν
τέκνων ἀδελφῶ δούς γυναικὸς οὐνεκα,
καὶ ταῦθ' ἐκούσης κοῦ βία λελησμένης.
ἐπεὶ δ' ἐπ' ἀκτὰς ἤλυθον Σκαμανδρίους,
ἔθνησκον, οὐ γῆς ὄρι' ἀποστερούμενοι
οὐδ' ὑψίπυργον πατρίδ' (...)

Dimostrerò che la nostra città fu più fortunata degli Achei, io sì, invasata dal dio, ma almeno in questo mi terrò fuori dal mio delirio: essi, per colpa di una sola donna e una sola Cipride, volendo riprendersi Elena, uccisero innumerevoli uomini. E il comandante, il saggio, fece perire ciò che aveva di più caro per ciò che c'è di più odioso, sacrificando al fratello la gioia della sua casa, la propria figlia per una donna, che non era stata rapita, ma se ne era andata di sua volontà.

⁴²⁷ Cfr. Papillon (1996 : 13): «Agamemnon had come badly in the Iliad where he is set as an unappealing alternative to the best of the Achaians. Euripides presented a weak character in The Trojan Women. But Isocrates rejects such a depiction, it seems, for he praises him as one almost unsurpassed in excellence. (...) Isocrates says nothing about Iphigenia, Briseis, Cassandra or quarrels. This side of the myth has no usefulness for his goal, and so no place in his narrative».

Una volta giunti sulle rive dello Scamandro morivano, non perché privati dei confini della terra, né della patria dalle alte torri (...)

Cassandra sfrutta questo motivo per dimostrare che i Troiani sono stati paradossalmente più fortunati degli Achei: questi ultimi sono morti non per difendere i propri confini o la propria terra, ma solo per restituire a Menelao la donna che lo aveva abbandonato volontariamente; i Troiani, invece, sono caduti combattendo per la propria patria, conseguendo così la gloria più bella (Τρῶες δὲ πρῶτον μὲν, τὸ κάλλιστον κλέος, / ὑπὲρ πάτρας ἔθνησκον vv. 386-387). Già il *tour de force* retorico di Cassandra sembra gettare le prime ombre sull'antitetico uso retorico, che gli epitafi faranno della guerra di Troia (e specialmente della sua motivazione) come paradigma contrastivo di imprese successive: con il rovesciamento sofisticato delle attese dell'uditorio, Euripide assegna alla profetessa troiana una performance epidittica (cfr. v. 368, δεῖξω) che vuole dimostrare come i Troiani, benché assediati e sconfitti, abbiano una sorte migliore dei vincitori. Isocrate afferma esattamente l'opposto: i Greci non avevano condotto la spedizione per Elena, secondo la credenza comune, bensì in difesa della propria patria. (*Panatenaiico* §80).

È vero che l'argomento viene qui impiegato da Cassandra con la precisa volontà di svalutare le motivazioni della spedizione, ribaltando l'ovvia associazione tra felicità e vittoria, da un lato, e infelicità e sconfitta, dall'altro. Tuttavia, simili parole erano già state messe in bocca ad Agamennone stesso da Eschilo⁴²⁸, quando l'Atride riconosce che «per una donna la bestia argiva distrusse una città» (*Agam.* 823 γυναικὸς οὐνεκα / πόλιν διημάθουνεν Ἀργεῖον δάκος). Nell'*Agamennone* il motivo della 'guerra per una sola donna' si presenta in effetti con una certa insistenza, assieme ad un disprezzo di fondo, da parte del Coro, per Elena, riconosciuta come ἀρχὴ κακῶν assoluto⁴²⁹; ed è proprio il Coro di vecchi Argivi ad impiegare più spesso l'argomentazione.⁴³⁰ Così al v. 62 Zeus ha inviato gli Atridi a Troia contro Alessandro

⁴²⁸ E infatti Too (1995: 136 n.44) ipotizza che nel riferirsi a « quanti preferivano la menzogna (ψευδολογία) alla verità » (*Panatenaiico* §78), Isocrate possa riferirsi all'Agamennone di Eschilo.

⁴²⁹ È noto il passo dell'*Agamennone* in cui il Coro dà l'etimologia del nome di Elena (vv. 688 ss). Ad Elena è stato dato un nome che corrisponde del tutto al vero (ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως), poiché ella, in modo appropriato al suo nome (ἐπεὶ πρεπόντως), fu distruttrice di navi (ἐλένας), distruttrice di uomini (ἐλανδρος), distruttrice di città (ἐλέπολις). Cfr. su questo anche Mirto (2015: 64). Cfr. *infra* per la caratterizzazione di Elena in tragedia.

⁴³⁰ Sui cambiamenti del Coro nei confronti di Agamennone cfr. Di Benedetto (1995: 32), che parla di « un restringimento della visuale rispetto a una posizione più articolata che si era fatta luce in precedenza nella tragedia ». In particolare inizialmente il Coro vede la conquista di Troia come un atto di giustizia, voluto da Zeus, poi arriva (v. 472, μήτ' εἶην πολυπόρθης) a « dissociarsi rispetto a chi è 'distruttore di città' » (v. 783 Τροίας πολίπορθ').

«per una donna dai molti uomini» (πολύανωρος ἀμφὶ γυναικός); al v. 447 vengono riportati i lamenti dei parenti che hanno perduto un guerriero valoroso «per la donna di un altro» (ἀλλοτρίας διαὶ γυναικός); ai vv. 1455 ss. di nuovo Elena viene definita dai coreuti la causa della morte di molti uomini, con l'opposizione μία Ἑλένα / αἰ πολλαὶ ψυχαί: «ahimè, folle Elena, tu sola molte, davvero molte vite hai distrutto sotto Troia» (ἰὼ ἰὼ παράνουσ Ἑλένα / μία τὰς πολλὰς, τὰς πάνυ πολλὰς / ψυχὰς ὀλέσασ' ὑπὸ Τροίᾳ),⁴³¹ ai vv. 799-805, infine, il Coro condanna chiaramente la condotta di Agamennone durante la guerra intrapresa a causa di Elena, perché egli con i sacrifici infondeva coraggio a uomini destinati a morire, con una possibile allusione al sacrificio di Ifigenia: σὺ δέ μοι τότε μὲν στέλλων στρατιὰν / Ἑλένης ἔνεκ', οὐ γάρ σ' ἐπικεύσω, / κάρτ' ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος, / οὐδ' εὖ πραπίδων οἶακα νέμων / θράσος ἐκ θυσιῶν / ἀνδράσι θνήσκουσι κομίζων.⁴³²

Tornando a Cassandra, che riprende quindi un motivo consolidato⁴³³, ella ribadisce per ben due volte che la spedizione è stata generata a causa di Elena. Inizialmente la profetessa sottolinea che per una sola donna, e per l'intervento di Afrodite, gli Achei uccisero innumerevoli uomini (μυρίους ἀπώλεσαν); in seguito accusa più direttamente e in maniera sprezzante Agamennone, il comandante che fu

⁴³¹ Il personaggio di Agamennone, comunque, è presentato in maniera negativa anche da Sofocle, specialmente nel *Filottete* e nell'*Aiace*. Così ad esempio nel *Filottete*, il Coro dei marinai parla della ὕβρις degli Atridi (v. 397), Filottete poi naturalmente ne denuncia le azioni malvagie (ἔργα κακά v. 406), e per lui il figlio di Atreo è ἔχθιστος (v. 1377). Ancora, nell'*Aiace*, il protagonista prima di suicidarsi si augura che i malvagi Atridi cadano in rovina (καὶ σφας κακοὺς κάκιστα καὶ πανωλέθρους / ξυναρπάσειαν vv. 839-849); il Coro di fronte alla morte di Aiace definisce la coppia dei figli di Atreo ἀνάληγοι (v. 946); Teucro si rivolge ad Agamennone accusandolo di tradimento nei confronti di Aiace (vv. 1266-67), e ricordandogli la sua origine barbara (vv. 1291-92), in quanto discendente di Pelope. Su questa allusione di Teucro cfr. Saïd (1990: 372).

⁴³² L'interpretazione del passo però non è sicura; ἐκ θυσιῶν infatti è congettura di Ahrens, accolta da Page al posto di ἐκούσιον dei manoscritti, che non dà significato. Fraenkel però obietta (1950: 363-365) che il verbo κομίζω non può avere il senso che la lettura di Page, con ἐκ θυσιῶν, presuppone. Cfr. Di Benedetto-Medda-Battezzato-Pattoni (1995: 292-293).

⁴³³ Così anche Di Benedetto-Cerbo (1998: 164 n. 104). Sempre nelle *Troiane* è Ecuba ad affermare che gli Achei giunsero a Troia per Elena (vv. 131-137): τὰν Μενελάου μετανισόμενα / στυγνὰν ἄλοχον, Κάστορι λῶβαν / τῷ τ' Εὐρώτᾳ δυσκλείαν, / ἃ σφάζει μὲν / τὸν πεντήκοντ' ἀροτῆρα τέκνων / Πρίαμον, ἐμέ τε μελέαν Ἑκάβαν / ἐς τάνδ' ἐξώκειλ' ἄταν. Lo stesso fa il Coro: (Eur. *Tro.* 780-81): τάλαινα Τροία, μυρίους ἀπώλεσας / μιᾶς γυναικός καὶ λέχους στυγνοῦ χάριν. Menelao, d'altra parte, ribatte di non aver condotto la spedizione per una donna, bensì per punire un uomo, un ospite subdolo: ἦλθον δὲ Τροίαν οὐχ ὅσον δοκοῦσί με / γυναικὸς οὐνεκ', ἀλλ' ἐπ' ἄνδρ' ὃς ἐξ ἐμῶν / δόμων δάμαρτα ξεναπάτης ἐλήσατο (*Tro.* 864-866). Ancora, nell'*Andromaca* (vv. 600-604), Peleo rimprovera a Menealo di aver radunato per lei un grande esercito contro Pilo (κάπειτ' ἐκείνης οὐνεκ' Ἑλλήνων ὄχλον / τοςόνδ' ἀθροίσας ἡγαγες πρὸς Ἴλιον;), e infine nell'*Oreste* è Tindareo stesso a biasimare il genero per essersi recato a Troia per una donna malvagia (vv. 521-522: οὐδὲ σὲ ζηλῶ, κακῆς / γυναικὸς ἐλθόνθ' οὐνεκ' ἐς Τροίας πέδον). È ancora il Coro nell'*Ifigenia in Aulide* a porre l'accento sulla colpa di Elena (*IA* 1253-54: ὃ τλήμων Ἑλένη, διὰ σὲ καὶ τοὺς σοὺς γάμους / ἀγὼν Ἀτρείδας καὶ τέκνοις ἦκει μέγας;), dopo che Ifigenia ha chiesto disperata al padre cosa abbia a che fare lei con le nozze tra Elena e Paride (vv. 1236-1237 τί μοι μέτεστι τῶν Ἀλεξάνδρου γάμων / Ἑλένης τε;).

tanto σοφός da uccidere, per restituire appunto a suo fratello una donna, ciò che aveva di più caro: sua figlia.⁴³⁴ Anche questa affermazione di Cassandra riecheggia le parole dei vecchi Argivi dell'*Agamennone* (vv. 224-225), che ricordano come il generale osò farsi carnefice della figlia (ἔτλα δ' οὖν θυτῆρ γενέσθαι θυγατρός) per favorire la guerra «vendicatrice di una donna» (γυναικόποινος πόλεμος).

Il sacrificio di Ifigenia, l'empietà assoluta commessa dall'Atride⁴³⁵, viene accuratamente taciuta da Isocrate, che al contrario parla dell'assennatezza (φρόνησις) di Agamennone, la quale si sarebbe manifestata soprattutto nella sua capacità di decidere della salvezza altrui meglio di quanto gli altri facessero personalmente: ἀλλὰ τῷ καὶ τῆ φρονήσει διαφέρειν καὶ δύνασθαι τροφήν ἐκ τῶν πολεμίων τοῖς στρατιώταις πορίζειν, καὶ μάλιστα τῷ δοκεῖν ἐκεῖνον ἄμεινον ὑπὲρ τῆς τῶν ἄλλων βουλευέσθαι σωτηρίας ἢ τοὺς ἄλλους περὶ σφῶν αὐτῶν (§82). Ancora, viceversa, proprio la mancanza di senno dei capi della spedizione viene denunciata dal Coro nell'*Elena*, dove si dicono stolti (ἄφρονες) coloro che cercano la gloria in battaglia (v. 1151), gli stessi che per ignoranza (ἀμαθῶς) pensano così di porre fine alle difficoltà dei mortali (v. 1153).

Ad un primo sguardo, nell'*Ifigenia in Aulide*, al fine di giustificare il sacrificio della figlia, Agamennone sembra ricorrere ad argomenti simili (soprattutto Eur. *IA*. 1271-1275) a quelli impiegati da Isocrate, che pure elimina del tutto il motivo del sacrificio. L'uccisione di Ifigenia, afferma l'Atride, porterà alla libertà della Grecia (ἐλευθέραν γὰρ δεῖ νιν... γενέσθαι v. 1273); così la guerra di Troia, condotta per riconquistare Elena, secondo l'oratore assicurò ai Greci di non divenire schiavi dei barbari (καὶ τοῦ μὴ δουλεύειν ἡμᾶς τοῖς βαρβάροις Ἑλένην αἰτίαν εἶναι νομίζοιμεν *Elena* 67); Agamennone inoltre asserisce di voler prevenire che i letti dei Greci vengano nuovamente violati dai barbari (μηδὲ βαρβάροις ὑπο Ἑλληνας ὄντας λέκτρα συλᾶσθαι βία vv. 1274-75), e Isocrate conferma che l'intento del comandante fu

⁴³⁴ Come osserva di Benedetto (*ad loc.*) il σοφός di questi versi «è detto ironicamente a proposito di chi non sa fare bene i calcoli a suo favore».

⁴³⁵ Così Saïd (1990: 376): il sacrificio di Ifigenia, tanto nell'*Ifigenia in Aulide*, quanto nell'*Ifigenia in Tauride* e nell'*Agamennone* di Eschilo resta «un acte impie et sacrilège, contraire à la justice et aux lois». E Fraenkel (1950: 625) nel suo commento all'*Agamennone*: «Throughout the tragedy the indications regarding Agamemnon's guilt are consistent. His main crime is the sacrifice of Iphigenia. Moreover, he has done an evil thing by sending so many men to their death for the sake of one woman».

proprio quello di evitare che la Grecia subisse l'oltraggio dei barbari (ὕπερ τοῦ μὴ τὴν Ἑλλάδα πάσχειν ὑπὸ τῶν βαρβάρων μήτε τοιαῦτα *Panatenaiico* §80).⁴³⁶

Nondimeno, che queste affermazioni nell'*Ifigenia in Aulide* costituiscano un pretesto, piuttosto che una convinta manifestazione di panellenismo, lo dimostra una più attenta lettura della tragedia, a cominciare proprio dalla valutazione dell'impresa da parte di Agamennone⁴³⁷. Un esempio su tutti permette di osservare quanto l'Agamennone della tragedia euripidea concordi ben poco, proprio come l'Atride omerico del resto, con il ritratto isocrateo. Fin dall'inizio dell'*IA*, infatti, egli spiega di essere stato eletto a capo della spedizione perché fratello di Menelao, che avrebbe potuto esigere, secondo il patto fatto giurare da Tindareo, l'alleanza di tutti gli altri pretendenti di Elena, allorché privato della sposa da un rivale. Gli accordi tra i vari principi, si può osservare, prevedevano che essi radessero al suolo la patria del rapitore, a prescindere se essa fosse una città greca o barbara (vv.64-65 κατασκάψειν πόλιν / Ἑλλην' ὁμοίως βάρβαρόν θ' ὄπλων μέτα⁴³⁸). La tesi di Isocrate, che prevede la volontà di Agamennone di tutelare sin dal principio la Grecia dai barbari, ponendo fine alla loro prepotenza, non sembra perciò trovare corrispondenza nelle parole del

⁴³⁶ Si ricordi inoltre che Iperide aveva impiegato un argomento simile per esaltare Leostene e sminuire l'impresa troiana: ὁ δὲ πασῶν τῶν Ἑλληνίδων τὰς ἐπιφερομένας ὕβρεις ἐκόλυσεν, μετὰ τῶν συνθηπτομένων νῦν αὐτῷ ἀνδρῶν (6. 36).

⁴³⁷ Rimando al contributo di Saïd (1990: 367 ss.) per un'accurata, e a mio parere convincente, dimostrazione di come Agamennone nell'*Ifigenia in Aulide* non possa essere considerato un simbolo del panellenismo. Secondo l'autrice, in particolare (p. 367), «la thèse du panhellénisme, qu'elle soit défendue par Ménélas, Agamemnon ou même Iphigénie, est disqualifiée par les circonstances mêmes dans lesquelles elle apparaît ou (et) par la qualité de ceux qui la soutiennent». Così, la dichiarazione di Agamennone ai vv. 1269-1275 (ἐλευθέραν γὰρ δεῖ νιν ὅσον ἐν σοί, τέκνον, / κάμοι γενέσθαι, μηδὲ βαρβάρους ὑπο / Ἑλληνας ὄντας λέκτρα σιλασθαι βία) sembra in realtà motivata dalla paura dei propri soldati, che invaderanno Argo e uccideranno lui e sua figlia se egli non compirà il sacrificio (1265-1269). Similmente Ryzman (1989: 117): «Weakness in terms of his fear of the multitude and his own desire for recognition are the evident motivation factors for Agamemnon». E Flower (2000: 90): «His words sound more like a patently specious pretext than a genuine appeal to the concept of Greeks uniting against barbarians which Euripides hoped would move his audience»; e ancora, sempre secondo Flower (*ibidem*), qualsiasi lettura trionfalistica delle parole di Agamennone è comunque minata dal trattamento dei Troiani e dei Greci nell'*Ecuba*, nell'*Andromaca*, nelle *Troiane*. Interessante anche l'osservazione (Flower *ibidem* e Gibert 1995: 220-221) secondo cui Euripide qui starebbe riproducendo degli *slogan* che erano comunque presenti nell'opinione pubblica ateniese. Del resto, lo si è visto, l'interpretazione panellenica della guerra di Troia è già presente in Erodoto e Tuciddide; tanto Euripide, quanto Isocrate mostrano pertanto una personale valutazione dell'episodio omerico. Il primo smantella le tradizionali polarità tra Greci e barbari, liberi e schiavi, e dimostra l'orrore della guerra panellenica (cfr. Saïd *ivi*, 377); il secondo, limitando la descrizione di Agamennone ai soli aspetti positivi, ne fa un manifesto, il protagonista di uno *slogan* politico. Significativo, infine, che *Ifigenia* divenga a sua volta per Aristotele un paradigma, nello stesso modo in cui lo è Agamennone per Isocrate. Aristotele infatti impiega le sue parole parzialmente e private del loro contesto, per legittimare il dominio dei Greci sui barbari (*Pol.* 1. 1252b) διό φασιν οἱ ποιηταὶ «βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκόσ», ὡς ταῦτό φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν (cfr. *IA*. 1400-1401).

⁴³⁸ Edizione Diggle (1981)

personaggio euripideo: almeno in origine, i pretendenti di Elena si erano impegnati a punire l'oltraggio indipendentemente dalla nazionalità di chi lo avrebbe commesso.⁴³⁹

Si è visto inoltre che secondo Isocrate Agamennone promosse la spedizione di propria iniziativa (§80), accettato come capo dell'esercito perché era l'unico degno di quel ruolo (μόνος γὰρ ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος ἠξιώθη γενέσθαι στρατηγός §76); l'Agamennone dell'*IA* invece, nell'ammettere che la sua elezione è dovuta alla parentela con Menelao, non fa riferimento a meriti particolari (vv. 84-85): κἀμὲ στρατηγεῖν † κᾶτα Μενέλεω χάριν † / εἴλοντο, σύγγονόν γε.⁴⁴⁰ Inoltre, come osserva anche Gotteland⁴⁴¹, quando inizialmente afferma di non sapere se Agamennone fosse stato scelto o si fosse lui stesso imposto (§76), Isocrate sembra tralasciare le accuse di ipocrisia che nell'*IA* Menelao rivolge al fratello (vv. 337-345). Menelao infatti sostiene che Agamennone prima fosse desideroso di divenire capo dei Greci nell'impresa contro Troia (ἐσπούδαζες ἄρχειν Δαναΐδαις πρὸς Ἴλιον v. 337), e cercasse in tutti i modi di acquistare il potere (τοῖς τρόποις ζητῶν πρίασθαι τὸ φιλότιμον ἐκ μέσου v. 342), ma che poi, una volta ottenutolo, avesse mutato radicalmente atteggiamento⁴⁴². Fin dall'inizio della tragedia in effetti l'Atride si rammarica che qualcun altro non abbia assunto l'incarico al suo posto: τὰξίωμα δὲ /

⁴³⁹ Stockert (1992: 188): «der „panhellenische Gedanke“ entwickelt sich erst im Laufe der Ereignisse». I patti tra i principi sono ricordati da Isocrate nell'*Elena* (§40). Poco dopo, come si è visto, tuttavia Isocrate precisa (§51), che tanto i Troiani, quanto i Greci non decisero di affrontarsi perché si schierassero a favore di Alessandro o Menelao (οὐχ ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου καὶ Μενελάου φιλονικοῦντες), ma perché ritenevano che il luogo dove si trovava Elena avrebbe avuto più fortuna (ταύτην εὐδαιμονεστέραν τὴν χώραν ἔσεσθαι).

⁴⁴⁰ Il verso andrebbe tuttavia corretto per dare un senso soddisfacente. I manoscritti hanno κἀμὲ στρατηγεῖν κᾶτα (κᾶτα C) Μενέλεω χάριν, dove κᾶτα è probabilmente corrotto (cfr. Stockert 1992: *ad loc.*). La congettura di Heath (κάρτα) viene accolta da Hermann (1831) Monk (1840 *ad loc.*, dove non si dice pienamente sicuro della congettura) e Nauck (1854), il quale però nella terza edizione (1871) propone δῆτα. Altre soluzioni sono quelle di Vitelli (*Osservazioni sull'Ifigenia in Aulide* 1877: 1-2), che, supponendo una trasposizione di κᾶτα, piuttosto che una sua corruzione («essa è una parola buona, con appropriato ufficio nella narrazione») propone κᾶτα στρατηγεῖν μὲν ἐμὲ Μενέλεω. In tempi più recenti Willink (1971: 348) ipotizza la lettura κατ' ἴσα: «The only reason given ('for Menelaus' sake, being his brother') is insufficient to the point of illogicality. The sense, I think, was 'elected me to share the στρατηγία'»; sia Diggle (1981, il quale però ritiene *vix Euripidei* i versi dell'intero prologo), sia Stockert, sia Kovacs (2003: *ad loc.*), infine, scelgono di lasciare tra *crucis* κᾶτα. Da aggiungere che Stockert ipotizza che dietro il testo corrotto si possa ricostruire una locuzione come quella presente in *Hel.* 1273. Per una disamina completa del problema cfr. Distilo, N. *Il prologo dell'Ifigenia in Aulide di Euripide*, 2013: 76-77, che suggerisce, appoggiandosi a Stockert, una soluzione come κἀμὲ στρατηλάτην πρὸς Μενέλεωι χάριν, ma aggiunge anche che nondimeno «resta da giustificare l'errore paleografico che non è facile».

⁴⁴¹ Gotteland (2001: 247): «La présentation est par exemple bien différente (...) dans l'Iphigénie à Aulis d'Euripide, où l'on voit Ménélas accuser son frère d'avoir flatté les Grecs pur obtenir son poste, quitte à tourner sa veste une fois l'autorité suprême obtenue». Sul diverbio tra Agamennone e Menelao cfr anche Mirto (2015: 55).

⁴⁴² È forse possibile notare che la φιλοτιμία era proprio una delle passioni che Isocrate, per contro, attribuiva ai soldati dell'esercito (§81).

ἄλλος τις ὄφελ' ἀντ' ἐμοῦ λαβεῖν τόδε. Quest'immagine, assieme a quella del generale che addirittura invidia la condizione di un vecchio servo, perché, per quanto ingloriosa, è priva di pericoli (vv. 16-18: ζηλῶ σέ, γέρον, / ζηλῶ δ' ἀνδρῶν ὅς ἀκίνδυνον / βίον ἐξεπέρασ' ἀγνώς ἀκλεής· / τοὺς δ' ἐν τιμαῖς ἦσσαν ζηλῶ), ha poco a che vedere con il ritratto del capo dal valore inimitabile tratteggiato da Isocrate.

Ancora, è proprio Agamennone, in risposta alle accuse di φιλοτιμία mossegli da Menelao⁴⁴³, a sminuire l'impresa (vv. 392-399), asserendo che, certo, gli stolti pretendenti strinsero dei patti (ὄμοσαν τὸν Τυνδάρειον ὄρκον οἱ κακόφρονες φιλόγαμοι μνηστῆρες), ma al giuramento non li aveva spinti il potere del fratello, né la sua persona, quando piuttosto la Speranza (ἡ δέ γ' Ἐλπίς, οἴμαι μὲν, θεός, / κάξέπραξεν αὐτὸ μᾶλλον ἢ σὺ καὶ τὸ σὸν σθένος — / οὖς λαβὼν στρατεύε). Soprattutto, egli afferma che non ucciderà sua figlia, perché⁴⁴⁴:

τὰμὰ δ' οὐκ ἀποκτενῶ ἡγὼ τέκνα· κοῦ τὸ σὸν μὲν εὔ
 παρὰ δίκην ἔσται κακίστης εὐνίδος τιμωρία,
 ἐμὲ δὲ συντήξουσι νύκτες ἡμέραι τε δακρύοις,
 ἄνομα δρῶντα κοῦ δίκαια παῖδας οὖς ἐγεινάμην.

Non ucciderò mia figlia: non andrò a buon fine il tuo piano iniquo per vendicarti di una pessima sposa, mentre io mi consumerò giorno e notte per quello che ho fatto, contro legge e giustizia, alle mie creature.

Giustamente Siegel osserva che «fear and powerlessness are the traits which seem to arise continually in Euripides' portrayal of Agamemnon»⁴⁴⁵. Lungi dall'essere un comandante dalla fama impareggiabile, Agamennone emerge in fondo come un capo dai continui ripensamenti, schiacciato dal giogo della necessità (ἐς οἷ' ἀνάγκης ζεύγματ' ἐμπεπτώκαμεν v. 443) e soprattutto schiavo delle minacce dei suoi uomini (τῷ τ' ὄχλῳ δουλεύομεν v. 450). E in effetti la formulazione che esprime la volontà di sacrificare la figlia per la tutela della Grecia segue l'affermazione che questo omicidio rappresenta l'unico modo per mantenere l'obbedienza dei soldati (vv. 1264-

⁴⁴³ Siegel (1981: 260) chiama questa scena «an extraordinary moment of conscience and strength» da parte di Agamennone.

⁴⁴⁴ Ancora è Agamennone stesso che, commosso, si rivolge ad Ifigenia dicendole (vv. 681-682): ὡς ἄχθος ὑμῖν ἐγένεθ' ἡ Φρυγῶν πόλις / Ἐλένη τε.

⁴⁴⁵ Siegel (*op.cit.* 263)

1268): come ad ammettere, in fondo, l'incapacità di guidare e tenere a freno i propri uomini⁴⁴⁶.

Così, se Isocrate parla di ὁμόνοια tra gli Achei, nell'*Ifigenia in Aulide* l'Atride in realtà trova nel sacrificio di sua figlia il solo mezzo per mantenere la coesione del suo esercito, che non è affatto caratterizzato dalla concordia, bensì «tout entière sous le sign de la passion (ἔρωσ) et de la discorde (ἔρις)»⁴⁴⁷, tanto da minacciare il proprio comandante di morte (οἱ τὰς ἐν Ἄργει παρθένους κτενοῦσί μου / ὑμᾶς τε κάμῃ, θέσφατ' εἰ λύσω θεᾶς vv.1267-68).⁴⁴⁸ Come ben evidenzia Saïd, anche in questo senso l'*Ifigenia in Aulide* rappresenta «l'antithèse parfaite de la “bonne” guerre de Troie célébrée par Isocrate»⁴⁴⁹ e, a sua volta, l'immagine di Agamennone che emerge dalla tragedia potrebbe costituire l' "antitesi" – e uno dei bersagli polemici dell'encomio del generale realizzato da Isocrate nel suo *Panatenaico*.

5.4.2 Elena e Paride

Isocrate mette in atto una 'riabilitazione' del personaggio di Agamennone, presentandone nel suo *Panatenaico* un ritratto che seleziona accuratamente solo gli aspetti più generici e positivi, rispetto a quello delineato dall'epica e dalla tragedia, ricco delle ombre legate all' incapacità del generale di scegliere tra ambizioni pubbliche e responsabilità private⁴⁵⁰. La stessa manipolazione si può notare anche per Elena e Paride, che nell'*Encomio di Elena*, da responsabili di tutti i mali, diventano artefici della più bella spedizione mai condotta.⁴⁵¹ La prospettiva pare quindi la

⁴⁴⁶ Cfr. Markantonatos (2012: 210): «Our final impression of his pathetic self-justification is that by using the mask of patriotism to defend illogical and immoral actions the Greek army has already lost its hold upon all valid standards of critical judgement».

⁴⁴⁷ Saïd (*op cit.*)

⁴⁴⁸ Cfr. anche 531-535, in cui Agamennone evoca le minacce di Odisseo: οὐκ οὖν δοκεῖς νιν στάντ' ἐν Ἀργείοις μέσοις / λέξειν ἃ Κάλχας θέσφατ' ἐξηγήσατο, / κάμ' ὡς ὑπέστην θῦμα, κᾶτ' ἐψευδόμην, / Ἀρτέμιδι θύσειν; οὐ ξυναρπάσας στρατόν, / σὲ κάμ' ἀποκτείναντας Ἀργείους κόρην / σφάξαι κελεύσει;

⁴⁴⁹ Saïd (1990: 374)

⁴⁵⁰ Gotteland (2001: 247): «Isocrate n'hésite pas à gommer les ombres du portrait, soit qu'il suspende provisoirement son jugement, soit qu'il taise prudemment certains aspects de la légende, soit qu'il modifie plus profondément l'analyse des événements».

⁴⁵¹ Cfr. Papillon (1996: 13): «Paris too is an odd choice for a Greek to praise, even more so if you are praising Helen, as Isocrates tries to do in the speech devoted to her. Can it be true that Paris/Alexander offers a pattern for appropriate behaviour? Isocrates envisions him thus, for Isocrates looks at him in a very limited way, circumscribing the views just as he has done with Agamemnon». A proposito dell'interpretazione dell'*Encomio di Elena* si veda *supra* n. 384. Anche senza affrontare il

medesima: la positività accordata al paradigma della guerra di Troia investe tutti i personaggi in essa coinvolti, che a loro volta finiscono per divenire *exempla* virtuosi.

Nel corso dell'ultima parte di questo lavoro è stato mostrato a più riprese come lo scontro tra Paride e Menelao, generato dall'infedeltà di Elena, costituisca il *casus belli* fin da Omero, e acquisti un particolare spessore nei tragici. In Omero, com'è noto, la valutazione negativa del personaggio della Tindaride è ancora assente; nell'*Iliade*, in particolare, vi è sì la consapevolezza che la guerra tragga origine da lei e dal suo abbandono del marito, come asseriscono nel II libro Atena (vv. 176-178 ἤντι εἶνεκα πολλοὶ Ἀχαιῶν / ἐν Τροίῃ ἀπόλοντο φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης;), Nestore (v. 355-56 τὼ μὴ τις πρὶν ἐπειγέσθω οἶκον δὲ νέεσθαι / πρὶν τινα πὰρ Τρώων ἀλόχῳ κατακοιμηθῆναι, / τίσασθαι δ' Ἑλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε) e ribadiscono i Troiani nel III (vv. 156-157: οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ ἐϋκνήμιδας Ἀχαιοὺς / τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολλὸν χρόνον ἄλγεα πάσχειν); Elena stessa, del resto, esprime un severo giudizio sulla propria vicenda, e la sua tendenza a denigrarsi ne fa un personaggio più complesso e sensibile rispetto a Paride.⁴⁵²

Celebre ad esempio il modo in cui Elena si autodefinisce di fronte ad Ettore, che è il «cognato di una cagna perversa e abominevole» (δᾶερ ἐμεῖο κυνὸς κακομηχάνου ὀκρυόεσσης *Il.*6.344).⁴⁵³ Analogamente nell'*Odissea* la donna

problema se quest'orazione sia stata composta per un intento esclusivamente politico e non come 'gioco' retorico, i motivi panellenici tuttavia rimangono, ed è in virtù di questi, proprio come nel *Panatenaiico*, che Isocrate propone Elena e Paride come paradigmi. Sui problemi posti dal proemio dell'orazione e sui suoi rapporti con l'*Encomio di Elena* di Gorgia si veda inoltre T. G. M. Blank (2013) [*Isocrates on paradoxical discourse. An analysis of Helen and Busiris*, *Rhetorica* 21, 1-33]. Anch'egli, come Kennedy, conclude che «there can be no doubt that this praise on Helen is meant to be politically relevant and therefore serious» (13).

⁴⁵² Sull'evoluzione del personaggio di Elena da Omero alla tragedia si vedano Zagagi (1985), Fusillo (1997: 6-12), Worman (1997); Giuliani (1998: 25-27) e Paduano nella sua introduzione all'*Encomio di Gorgia*: 'Elena o l'inconsistenza del volere umano' (2007). Più recente il lavoro di Blondell (2013). Zagagi, come già menzionato, ritiene che Omero voglia mantenere un equilibrio emotivo, in virtù del quale (63) «On hostile sentiments towards her we are informed only through her own statements, but there is no external manifestation of such sentiments on the part of either the Trojans or the Achaeans. If indeed the Epic emotional balance is disturbed, it is only on account of Helen's own repetitive mentions of her sin, as well as on account of her professed hatred towards Paris, whom she has apparently ceased to love long since».

⁴⁵³ Con la stessa espressione, dettata dal rimorso verso i familiari di un tempo e quelli attuali dell'ambiente troiano, Elena definisce se stessa parlando con Priamo, che pure la consola, attribuendo la colpa di quanto avvenuto agli dèi (3.180). Si vedano anche 3.235 ss. in cui Elena suppone che i fratelli Castore e Polluce non si siano recati a Troia per il troppo disonore che ella gli ha portato; e ancora 3.404 (Elena si definisce στρυγερής); 24.764 (Elena si rammarica di non essere morta prima che Alessandro la conducesse a Troia). Infine, anche nell'*Odissea* Elena si definisce "cagna" (4. 145). Su questo senso di colpa di Elena nell'*Iliade* e nell'*Odissea* cfr. Graver (1995). L'autrice (41) nota che «No one else in the Iliad or Odyssey employs such strong language in self-description, and no other character speaks so of Helen». Sulla colpevolezza di Elena nei poemi omerici cfr. anche Di Benedetto (1994: 355 ss.) e Di Benedetto-Cerbo (1998: 66 n.40).

riconosce la sua colpa, sia pure addossando la responsabilità ultima ad Afrodite (4.260 ss.)⁴⁵⁴; ella viene poi detta di nuovo la causa della guerra di Troia da Odisseo (11. 436-439 Ἑλένης μὲν ἀπωλόμεθ' εἵνεκα πολλοί) e da Eumeo (14.68-69 ὡς ὄφελλ' Ἑλένης ἀπὸ φῦλον ὀλέσθαι / πρόχνη, ἐπεὶ πολλῶν ἀνδρῶν ὑπὸ γούνατ' ἔλυσε); Penelope d'altra parte sembra discolparla (23. 218-224)⁴⁵⁵:

οὐδέ κεν Ἀργεῖη Ἑλένη, Διὸς ἐκγεγαυῖα,
 ἀνδρὶ παρ' ἄλλοδαπῷ ἐμίγη φιλότητι καὶ εὐνή,
 εἰ ἤδη ὁ μιν αὖτις ἀρήϊοι νῆες Ἀχαιῶν
 ἀξέμεναι οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδ' ἔμελλον.
 τὴν δ' ἦ τοι ῥέξαι θεὸς ὄρορεν ἔργον ἀεικές·
 τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἔῶ ἐγκάτθετο θυμῷ
 λυγρὴν, ἐξ ἧς πρῶτα καὶ ἡμέας ἵκετο πένθος.

Elena argiva, figlia di Zeus, non si sarebbe mai unita nell'amore e nel letto di un altro uomo, se avesse saputo che i bellicosi figli degli Achei l'avrebbero riportata indietro nella sua patria. Fu certamente un dio che la indusse a compiere l'azione indegna: prima non aveva riposto in cuor suo la colpa funesta, da cui iniziò il dolore anche per noi.

I toni in tragedia si fanno più duri: in particolare Elena, lo si è visto, viene proposta come paradigma negativo da Elettra a Clitemnestra (Eur. *El.* 1083-1085), nella convinzione che la Spartana abbia commesso crimini che potrebbero far risaltare, solo per contrasto, le virtù di chiunque altro.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Menelao subito dopo accusa però implicitamente la moglie di aver collaborato con i Troiani (4.274 ss.). Cfr. sull'episodio del libro IV le osservazioni di Di Benedetto in Di Benedetto-Cerbo (1998: 70-71): «In altri termini, pur con forme educate ed indirette (...) si ha in questo passo dell'*Odisea* una specie di contraddittorio tra Elena e Menelao (...)».

⁴⁵⁵ O meglio, viene espresso qui il principio della 'doppia determinazione': «gli stessi fatti sono spiegati a sufficienza sia come effetto di un piano divino, sia come effetto di una dinamica della volontà, della decisione e dell'azione, rigorosamente confinata nei limiti dell'umano» (Paduano 2007: 7-8).

⁴⁵⁶ Oltre ai riferimenti già proposti, cfr. anche Eur. *Or.* 56-57 (τὴν δὲ δὴ πολύστονον / Ἑλένην; 130-131 (θεοὶ σε μισήσειαν, ὡς μ' ἀπόλεσας / καὶ τόνδε πᾶσαν θ' Ἑλλάδα.); 248 (κακόν [...] μέγα); 1134-1136 (ὑπὲρ ἀπάσης Ἑλλάδος δώσει δίκην, / ὧν πατέρας ἔκτειν', ὧν δ' ἀπόλεσεν τέκνα, / νόμφας τ' ἔθηκεν ὀρφανὰς ξυναόρων. *Andr.* 248 (Andromaca in risposta ad Ermione sulla responsabilità della morte di Achille: Ἑλένη νιν ὄλεσ', οὐκ ἐγώ, μήτηρ γε σή.); Eur. *El.* 213-214 (il Coro si rivolge ad Elettra: πολλῶν κακῶν Ἑλλησιν αἰτίαν ἔχει / σῆς μητρὸς Ἑλένη σύγγονος δόμοις τε σοῖς.); 479-80 (τοιῶνδ' ἄνακτα δοριπόνων / ἔκανεν ἀνδρῶν, Τυνδαρίς, / σὰ λέχεια, κακόφρων κούρα) e infine lo scontro tra Ecuba ed Elena nelle *Troiane* (vv. 914-1032), tutto incentrato sulla problematica della consensualità o meno di Elena. A proposito della deprecazione di Elena nelle tragedie di Euripide cfr. in particolare Paduano (2007: 23 ss.)

Quanto a Paride, su di lui si appuntano, molto più che su Elena, le critiche dei Troiani e degli Achei nell'*Iliade*⁴⁵⁷. Così Ettore rimprovera duramente il fratello per la propria viltà (*Il.* 3. 33-35), apostrofandolo come donnaiolo e disprezzando le sue funeste nozze: «Paride sciagurato, bellimbusto, donnaiolo, seduttore, ah se tu non fossi mai nato o morto senza nozze» (Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανῆς ἠπεροπευτὰ / αἴθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμειναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι vv. 38-40). E ancora, nessuno dei Troiani avrebbe nascosto il principe troiano a Menelao, in quanto odioso a tutti (ἴσον γάρ σφιν πᾶσιν ἀπήχθετο κηρὶ μελαίνῃ 3. 454).

La colpa di Paride si conferma anche in tragedia; è possibile ricordare ad esempio come Andromaca si scagli contro di lui nelle *Troiane* (vv. 596-601)⁴⁵⁸, sottolineando le conseguenze nefaste delle azioni del principe nei confronti della sua stessa patria:

(...) ὃς λεχέων στυγερῶν χάριν ὄλεσε
 πέργαμα Τροίας· αἱματόεντα δὲ
 θεᾶ παρὰ Παλλάδι σώματα νεκρῶν
 γυψὶ φέρειν τέταται· ζυγὰ δ' ἤνυσε
 δούλια Τροία.

(...) lui che per i suoi letti odiosi ha annientato la rocca di Troia: presso la dea Pallade giacciono cadaveri insanguinati, preda per gli avvoltoi; e ha ottenuto per Troia il giogo della schiavitù.

Nella tradizione le responsabilità di Paride ed Elena erano spesso inevitabilmente congiunte; per questo, nel compiere un elogio della donna, Isocrate ritiene di dover riabilitare la figura di colui che l'aveva sottratta al suo sposo. In tal modo l'oratore realizza di fatto un'apologia di Paride piuttosto che un'apologia di Elena, la cui colpa non è per contro presa in considerazione, dato che Isocrate presuppone il rapimento.⁴⁵⁹ Nell'*Encomio di Elena*, in effetti, l'oratore si propone chiaramente non la difesa della

⁴⁵⁷ Cfr. Zagagi (1985: 63 n. 4): «While maintaining an attitude of noble silence towards Helen, the Trojans direct instead their latent hatred towards Alexander». Cfr. anche Di Benedetto-Cerbo (1998: 66 n.40): «Nell' *Iliade* è costante (...), dal punto di vista dei Greci, l'accusa a Paride di aver compiuto un atto di sopraffazione». Si veda per una trattazione puntuale della colpa di Paride nell'*Iliade* Di Benedetto (1994: 332-335); Di Benedetto conclude che, sebbene la colpa di Paride venga riconosciuta a più riprese, egli infine non viene punito, poiché in realtà «nel corso del poema il problema della responsabilità di Paride tende ad essere obliterato»; questo suggerisce che «per il poeta dell'*Iliade* la punizione di Paride non costituiva un obiettivo nella strategia del suo poema».

⁴⁵⁸ Cfr. anche Aesch. Ag. 400-402; 533 ss.; 711-12; 1156; Eur. *Andr.* 103 ss.

⁴⁵⁹ «Elena è al di sopra del problema di ottenere un perdono, di declinare una responsabilità, perché è a tutti gli effetti un personaggio pienamente positivo» (Giuliani 1998: 44).

donna, ma solo il suo elogio, differenziandosi in questo da Gorgia⁴⁶⁰: φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραφέναι περὶ αὐτῆς, τυγχάνει δ' ἀπολογίαν εἰρηκῶς ὑπὲρ τῶν ἐκείνη πεπραγμένων (§14); perché l'ἀπολογία spetta a chi è colpevole, ma chi si distingue per qualche virtù (τοὺς ἐπ' ἀγαθῶ τινὶ διαφέροντας) merita l' ἐγκώμιον (§15). Così Isocrate ritiene che il modo migliore per lodare la Tindaride sia proprio dimostrare le virtù di Teseo e Paride, coloro che l'hanno amata (§22):

ἡγοῦμαι γὰρ ταύτην μεγίστην εἶναι πίστιν τοῖς βουλομένοις Ἑλένην ἐπαινεῖν, ἣν ἐπιδείξωμεν τοὺς ἀγαπήσαντας καὶ θαυμάσαντας ἐκείνην αὐτοὺς τῶν ἄλλων θαυμαστοτέρους ὄντας.

Ritengo infatti che questa possa costituire una validissima prova per chi voglia lodare Elena, se dimostriamo che coloro che l'hanno amata ed ammirata, sono essi stessi più degni di ammirazione degli altri.

L'oratore prosegue quindi con un *excursus* su Teseo (§§23-38), finalizzato a coniugare il tema della lode di Elena e della guerra di Troia con l'elogio di Atene, città che aveva trovato poco spazio nel racconto omerico. Questa digressione si conclude con la riflessione secondo cui, se un uomo glorioso come costui ammirò Elena, tanto da doverla rapire⁴⁶¹, ella deve essere ritenuta senz'altro superiore alle altre donne (§38). Si osservi ancora che in questo paragrafo Isocrate mette in rilievo la σωφροσύνη di Elena, termine che indica l'assennatezza, ma anche l'autocontrollo e la temperanza, specialmente in campo sessuale⁴⁶²; additando così la virtù antitetica alla frivolezza lussuriosa che la sua vicenda presuppone, l'oratore si oppone implicitamente a gran parte della tradizione precedente, secondo cui Elena aveva agito in maniera folle, nell'incapacità di controllare il suo desiderio per Paride⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Sull'encomio di Gorgia e la colpa di Elena si veda ad esempio G. Basta Donzelli (1985), 'La colpa di Elena: Gorgia ed Euripide a confronto', *Siculurorm Gymnasium* 38, 389-402.

⁴⁶¹ Al paragrafo 18 Isocrate narra che Teseo rimase folgorato dalla bellezza di Elena fin da quando ella era molto piccola, così che: τοσοῦτον ἠττήθη τοῦ κάλλους ὃ κρατεῖν τῶν ἄλλων εἰθισμένος, ὥσθ' ὑπαρχούσης αὐτῶ καὶ πατρίδος μεγίστης καὶ βασιλείας ἀσφαλεστάτης ἡγησάμενος οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς ἄνευ τῆς πρὸς ἐκείνην οἰκειότητος (...) βία λαβῶν αὐτὴν εἰς Ἄφιδναν τῆς Ἀττικῆς κατέθετο.

⁴⁶² Cfr. Plat. *Phaedr.* 237d-e: δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῶ κράτει σωφροσύνη ὄνομα: ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονᾶς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη.

⁴⁶³ Cfr. Aesch. Ag. 1455: ἰὼ ἰὼ παράνουσ Ἑλένα; Eur. Andr. 594ss: Peleo rimprovera a Menelao di aver lasciato la propria casa incustodita, come se avesse una sposa casta (ὡς δὴ γυναῖκα σώφρον_ ἐν δόμοις ἔχων); Eur. *Tro* 992: Elena, vedendo Paride, uscì di senno (ἐξεμαργώθη φρένας); *Cycl.* 185-186: la Tindaride perse la testa per Paride e lasciò Menelao (ἐξεπτοήθη, Μενέλεων, ἀνθρώπιον/ λῶστον λιποῦσα); *IA.* 75-6: Paride, innamorato, rapì Elena che lo ricambiava (ἐρῶν ἐρῶσαν ὄχετ'

Dopo il rapimento di Elena ad opera di Teseo, Isocrate sorvola sul matrimonio con Menelao, mettendo in risalto tuttavia come per la donna si radunarono tutti i sovrani e i potenti del tempo (§39). A questo punto, come osserva Blondell, «since Isocrates cannot, for obvious reasons, excise Paris altogether, he is obliged by the logic of his own approach to defend him»⁴⁶⁴. In modo analogo all'elogio speso per Agamennone, anche per Paride l'oratore denuncia quindi come la tradizione non ne abbia lasciato un'immagine adeguata (§§45-46):

τῶν μὲν οὖν εὖ φρονούντων οὐδεὶς ἂν τοῖς λογισμοῖς τούτοις ἐπιτιμήσειεν, τῶν δὲ μηδὲν πρὸ τοῦ πράγματος ἐνθυμουμένων ἀλλὰ τὸ συμβαῖνον μόνον σκοπομένων ἤδη τινὲς ἐλοιδόρησαν αὐτόν· ὧν τὴν ἄνοιαν ἐξ ὧν ἐβλασφήμησαν περὶ ἐκείνου ῥάδιον ἅπασι καταμαθεῖν.

πῶς γὰρ οὐ καταγέλαστον πεπόνθασιν, εἰ τὴν αὐτῶν φύσιν ἰκανωτέραν εἶναι νομίζουσι τῆς ὑπὸ τῶν θεῶν προκριθείσης; οὐ γὰρ δὴ που περὶ ὧν εἰς τοσαύτην ἔριν κατέστησαν τὸν τυχόντα διαγνῶναι κύριον ἐποίησαν, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τοσαύτην ἔσχον σπουδὴν ἐκλέξασθαι, κριτὴν τὸν βέλτιστον, ὅσην περ περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἐπιμέλειαν ἐποίησαντο.

Nessuna delle persone assennate, dunque, biasimerebbe questi ragionamenti, ma alcuni di quelli che non tengono in considerazione i precedenti del fatto e guardano soltanto all'accaduto, lo [*scil.* Alessandro] hanno già disapprovato. È facile apprendere la loro stoltezza dalle critiche che gli hanno mosso.

Come infatti non risultano ridicoli, se credono che la loro mente sia più perspicace di quella prescelta dalle dèe? Certo, infatti, esse non scelsero come arbitro chi capitava a giudicare in tale contesa; ma è evidente che posero tanta cura nello scegliere un giudice ottimo, quanta preoccupazione ebbero per la contesa stessa.

Se le dèe hanno selezionato Paride come giudice della loro gara è stato certo perché egli era il migliore (βέλτιστος): chi critica la condotta del Troiano osa mettere in discussione *in primis* una valutazione divina.

Nei paragrafi precedenti Isocrate aveva appunto ricordato la scelta di Paride al cospetto delle tre dèe (§42). Proprio perché vinto dalla loro vista (ἡττηθεὶς τῆς τῶν

ἐξαναρπάσας / Ἑλένην πρὸς Ἴδης βούσταθμ'). Infine, Ecuba fa derivare provocatoriamente il nome Afrodite da ἀφροσύνη (*Tro.* 990).

⁴⁶⁴ Blondell (2013: 233)

θεῶν ὄψεως), egli non riuscì infine a giudicarle in base all'aspetto, ma si limitò a valutarne i doni con una certa razionalità (§§42-43):

εἶλετο τὴν οἰκειότητα τὴν Ἑλένης ἀντὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, οὐ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀποβλέψας, — καίτοι καὶ τοῦτο τοῖς εὖ φρονοῦσι πολλῶν αἰρετώτερόν ἐστιν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἐπὶ τοῦθ' ὥρμησεν — ἀλλ' ἐπεθύμησε Διὸς γενέσθαι κηδεστής, νομίζων πολὺ μείζω καὶ καλλίω ταύτην εἶναι τὴν τιμὴν ἢ τὴν τῆς Ἀσίας βασιλείαν, καὶ μεγάλας μὲν ἀρχὰς καὶ δυναστείας καὶ φαύλοις ἀνθρώποις ποτὲ παραγίγνεσθαι, τοιαύτης δὲ γυναικὸς οὐδένα τῶν ἐπιγιγνομένων ἀξιωθήσεσθαι, πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲν ἂν κτῆμα κάλλιον καταλιπεῖν τοῖς παισὶν ἢ παρασκευάσας αὐτοῖς ὅπως μὴ μόνον πρὸς πατρός ἀλλὰ καὶ πρὸς μητρὸς ἀπὸ Διὸς ἔσονται γεγονότες.

Preferì l'intimità di Elena a tutto il resto, non perché mirasse al piacere – sebbene anche questo, per le persone assennate, sia preferibile a molte cose, comunque egli non vi tesse – ma desiderò divenire genero di Zeus, ritenendo che questo onore fosse molto più grande e più bello del regno d'Asia, e che grandi poteri e domini possono talora capitare anche a uomini mediocri, ma di una simile donna nessuno degli uomini futuri sarebbe mai stato degno; inoltre non avrebbe lasciato ai figli eredità più bella che se avesse procurato loro di essere discendenti di Zeus non solo per parte di padre ma anche per parte di madre.

Il primo passo per riabilitare la scelta di Paride è quindi depurarla da ogni connotazione erotica: il giovane non ha preferito Elena perché indotto dal piacere, per quanto anche questa motivazione non sarebbe, agli occhi dei più, in sé deprecabile, bensì da un obiettivo più nobile, l'onore (τιμή) di divenire genero di Zeus.⁴⁶⁵ Si osservi che con questo argomento Isocrate sposta sull'ambizione dell'adultero Paride proprio il merito riconosciuto dalla tradizione arcaica al marito tradito, Menelao. Secondo quanto preannunciato da Proteo (*Od.* 4. 561-569), lo status di marito della figlia di Zeus garantisce a Menelao un destino straordinario dopo la morte, come risarcimento del torto e delle sofferenze subite a causa di Elena. Menelao potrà infatti sopravvivere nella pianura elisina esclusivamente perché, in quanto marito di Elena, è genero di

⁴⁶⁵ Cfr. Blondell (2013: 233): « Isocrates persists in his strategy of de-eroticizing Helen's beauty and emphasizing the rational, prudent judgement of the men who wanted her. In consequence, this is the first (and possibly only) account of the Trojan War to expunge male erotic desire entirely from the story ». Cfr. anche Zagagi (1985: 80): « Isocrates tries to bring Paris' value to the fore, just as he does with Helen's other wooers. But since he cannot ascribe to Paris any heroic exploits, or any direct divine descent, he is constrained to resort to a circular argument».

Zeus (v. 569, οὐνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν [per loro, cioè agli occhi degli dèi Olimpici] γαμβρὸς Διὸς ἐσσι). Nel § 62 Isocrate include infine l'immortalità di Menelao tra i benefici che Elena assicura anche agli altri suoi cari: ma ora si tratta di un riconoscimento diretto, da parte di una donna diventata immortale e divina lei stessa, che ha conferito il rango di divinità anzitutto ai suoi fratelli (§ 61)⁴⁶⁶.

Nell'*Iliade* il giudizio delle tre dèe era invece chiaramente connesso alla «lussuria portatrice di dolori» (24. 28-30): Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης, / ὃς νείκεσσε θεὰς ὅτε οἱ μέσσαυλον ἴκοντο, / τὴν δ' ἤγησ' ἦ οἱ πόρε μαγλοσύνην ἀλεγεινήν)⁴⁶⁷. In questa formulazione il dono di Afrodite a Paride sembra consistere proprio nella lascivia che provocherà la sua rovina, anziché nelle nozze con Elena: ciò dà ovviamente maggior rilievo alla colpa dell'uomo, che sceglie la lussuria funesta e non può pertanto addurre come giustificazione l'impossibilità di rifiutare i doni divini.⁴⁶⁸ Significativo, inoltre, come osserva Di Benedetto, che in questi versi venga adoperata la stessa espressione ('a causa della colpa di Paride'), che Elena aveva impiegato in 6.356, quando si rivolgeva ad Ettore riconoscendo appunto la responsabilità sua e di Paride: εἴνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης.⁴⁶⁹

In Isocrate, per contro, il principe troiano non è affatto il γυναιμανής, ἠεροπευτής di cui parlava Ettore, ma «a pattern of wisely choosing what is best for those around him and for posterity»⁴⁷⁰, un giudice assennato e generoso. Inoltre, alludendo solo genericamente a Menelao («tutti rimasero delusi nella loro speranza, eccetto uno» §41), Isocrate evita di ricordare che Elena fosse già sposata quando Afrodite promise a Paride le nozze (τὸν γάμον §42) con lei. Pur così facendo, l'oratore naturalmente non può, e, come si vedrà, non vuole, negare che il principe troiano abbia rapito una donna sposata (cfr. §49); nondimeno, come osserva anche Zagagi⁴⁷¹, Isocrate riesce qui a deviare l'attenzione dal rischioso terreno dell'ἄρπαγή, parlando piuttosto di un matrimonio da cui potrebbe trarre origine una nobile discendenza, in aperto contrasto dunque con la tradizione che vuole sterile l'unione fra Elena e Paride, a rimarcare l'aspetto 'funesto' di questo matrimonio che ha violato le regole e provoca

⁴⁶⁶ Qui Isocrate si allontana dunque dalla tradizione epica, per attingere invece alla tradizione del culto spartano (vedi § 63).

⁴⁶⁷ Si tratta dell'unico riferimento al giudizio di Paride, in cui «è chiara e inequivocabile la presa di distanza da parte del poeta» (Di Benedetto 1994: 333).

⁴⁶⁸ Come in *Il.* 3. 64-66

⁴⁶⁹ Cfr. Di Benedetto (1994: 333).

⁴⁷⁰ Papillon (1996: 13)

⁴⁷¹ Cfr. Zagagi (1985: 81).

solo lutti (Eur. *Hec.* 948-949 οὐ γάμος ἀλλ' ἀλάστορός τις οἰζύς). Secondo Isocrate, piuttosto, il giovane si decise per il dono di Afrodite perché questa scelta non avrebbe favorito solo lui, ma anche le generazioni future (§44):

ἠπίστατο γὰρ τὰς μὲν ἄλλας εὐτυχίας ταχέως μεταπιπτούσας, τὴν δ' εὐγένειαν ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς παραμένουσας, ὥστε ταύτην μὲν τὴν αἴρεσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ γένους ἔσεσθαι, τὰς δ' ἑτέρας δωρεὰς ὑπὲρ τοῦ χρόνου μόνον τοῦ καθ' αὐτόν.

Infatti egli sapeva che le altre fortune passano di mano velocemente, mentre la nobiltà di nascita resta sempre agli stessi, così che questa scelta sarebbe stata a favore di tutta quanta la sua discendenza, mentre gli altri doni sarebbero stati disponibili solo per il tempo in cui lui sarebbe vissuto.

Il giudizio di Paride è menzionato anche nell'*Andromaca*, dove il Coro ricorda che Afrodite vinse il figlio di Priamo con ingannevoli discorsi, dolci all'udito (δολίοις δ' ἔλε Κύπρις λόγοις, / τερπνοῖς μὲν ἀκούσαι vv. 289-90), che costituirono uno sconvolgimento amaro per la città dei Frigi (πικρὰν δὲ σύγχυσιν βίου Φρυγῶν πόλει / ταλαίνα περγάμοις τε Τροίας vv. 291-92). Ancora, nel prologo dell'*Elena*, è Elena stessa a rammentare la decisione del principe troiano con rassegnazione e sconforto (Eur. *Hel.* 22-30)⁴⁷²:

(...) ἃ δὲ πεπόνθαμεν κακὰ
λέγοιμ' ἄν. ἦλθον τρεῖς θεαὶ κάλλους πέρι
Ἴδαῖον ἐς κευθμῶν Ἀλέξανδρον πάρα,
Ἥρα Κύπρις τε διογενῆς τε παρθένος,
μορφῆς θέλουσαι διαπεράνασθαι κρίσιν.
τοῦμὸν δὲ κάλλος, εἰ καλὸν τὸ δυστυχές,
Κύπρις προτείνασ' ὡς Ἀλέξανδρος γαμεῖ,
νικᾷ. λιπὼν δὲ βούσταθμ' Ἴδαῖος Πάρις
Σπάρτην ἀφίκεθ' ὡς ἐμὸν σχήσων λέχος.

Ora vorrei raccontarvi le mie sventure. Giunsero tre dèe in contesa sulla loro bellezza da Alessandro, presso un antro sul monte Ida: Era, Cipride e la vergine figlia di Zeus, che volevano che venisse formulato un giudizio sul loro aspetto. Cipride, offrendo ad Alessandro il dono delle mie nozze e della mia bellezza –

⁴⁷² Così anche il Coro (1113-1121): Paride è «l'uomo dalle nozze funeste» (Πάρις αἰνόγαμος).

se è bella la sfortuna – ottenne la vittoria. Paride allora, abbandonati i pascoli dell'Ida, venne a Sparta, per conquistare il mio letto.

Già prima di Isocrate, Euripide aveva in effetti riabilitato la figura di Elena, riprendendo in parte l'immagine della donna consapevole delle proprie colpe dei poemi omerici. Soprattutto, Euripide aveva percorso la strada intrapresa da Stesicoro nella sua *Palinodia*⁴⁷³, secondo cui a Troia non sarebbe andata Elena, ma il suo εἶδωλον. In questo modo, tuttavia, Euripide aveva reso la spedizione di Troia ancora più insensata, perché condotta non più 'per una sola donna', ma addirittura per il suo simulacro. Elena ne è consapevole e, sempre nel prologo, racconta di come i moltissimi eroi deceduti a causa sua, sia Greci che barbari (v. 52), in realtà siano morti per niente: «L'oggetto della difesa dei Troiani, il trofeo delle armi dei Greci non ero io, era solo il mio nome» (Φρυγῶν δ' ἐς ἀλκὴν προυτέθην ἐγὼ μὲν οὐ, / τὸ δ' ὄνομα τοῦμόν, ἄθλον Ἑλλησιν δορός. *Hel.* 42-43)⁴⁷⁴. E più avanti la giovane lamenta, sempre in riferimento al giudizio di Paride (*Hel.* 362-366)⁴⁷⁵:

ἰὼ Τροία τάλαινα,
δι' ἔργ' ἀνεργ' ὄλλυσαι
μέλεά τ' ἔτλας· τὰ δ' ἐμὰ δῶρα
Κύπριδος ἔτεκε πολὺ μὲν αἷμα,
πολὺ δὲ δάκρυον.

Ahimè Troia sventurata, sei distrutta da azioni che non sono azioni, hai sopportato vani dolori: il dono che Cipride fece della mia persona ha generato molto sangue e molto pianto.

La prospettiva di Euripide risulta pertanto antitetica a quella di Isocrate: proprio la riabilitazione di Elena, sposa casta e non più adultera, fa della guerra di Troia un'impresa crudele e, a conti fatti, inutile, nella quale muoiono allo stesso modo

⁴⁷³ È lo stesso Isocrate a confermare la notizia su Stesicoro (§64): ἐνεδείξατο δὲ καὶ Στησιχόρω τῷ ποιητῇ τὴν αὐτῆς δύναμιν: ὅτε μὲν γὰρ ἀρχόμενος τῆς φῶδης ἐβλασφήμησέ τι περὶ αὐτῆς, ἀνέστη τῶν ὀφθαλμῶν ἐστερημένος, ἐπειδὴ δὲ γνοὺς τὴν αἰτίαν τῆς συμφορᾶς τὴν καλουμένην παλινωδίαν ἐποίησε, πάλιν αὐτὸν εἰς τὴν αὐτὴν φύσιν κατέστησεν.

⁴⁷⁴ Galeotti Papi (1987: 28) osserva che fin dal prologo «Euripides immediately establishes a contrast between the respective fates reserved for the heroes and for the nameless masses, since the Trojan war, fought for no purpose over an eidolon (42-43) has resulted in the death of thousands of Greeks and Trojans (52-53), while for Helen and Menelaus the gods have promised a happy return to Sparta (56-59)».

⁴⁷⁵ Stessa consapevolezza in Eur. *Hel.* 603: λέγω πόνους σε μυρίους τλῆναι μάτην. 608-611; 706: νεφέλης ἄρ' ἄλλως εἴχομεν πόνους πέρι. 751: ἀλλὰ πόλις ἀνηπάσθη μάτην. 1220, dove addirittura Teoclimeno riconosce l'assurdità di una guerra combattuta per un fantasma: ὦ Πρίαμε καὶ γῆ Τρωάς, ὡς ἔρρεις μάτην.

Troiani e Greci, ingannati da un fantasma. Isocrate invece parte dal presupposto che la spedizione ad Ilio abbia avuto un'importanza decisiva, in quanto momento incipitario della libertà dei Greci; è pertanto necessario attenersi alla versione del mito secondo cui Elena – non il suo fantasma – era stata condotta ad Ilio da Paride. Per l'oratore, fu infatti questo evento a dare inizio a quella guerra, tanto più positiva quanto più degna è la figura per cui si combatte, che costituì – e deve continuare a farlo – un esempio per i Greci delle generazioni successive. A partire dal rapimento di Elena, infatti, i Greci suscitarono una guerra senza precedenti (§49), dopo la quale la loro stirpe progredì a tal punto da sottrarre ai barbari grandi territori (τὸ γένος ἡμῶν ἔλαβεν ὥστε καὶ πόλεις μεγάλας καὶ χώραν πολλὴν ἀφελέσθαι τῶν βαρβάρων §68). Ne consegue che Elena ha dato origine a un movimento identitario di riscossa che va molto al di là della sua vicenda, e deve essere altresì lodata perché è grazie a lei se, oggi, i Greci non sono schiavi dei barbari (§67).

Quest'ultimo argomento era già stato impiegato proprio da Elena nelle *Troiane*, all'interno del celebre scontro con Ecuba (in particolare Eur. *Tro.* vv. 933-934): «e a tal punto le mie nozze giovarono alla Grecia: non siete dominati dai barbari, né obbligati alle armi né sottomessi alla tirannide» (καὶ τοσόνδ' οὐμοὶ γάμοι / ὤνησαν Ἑλλάδ'· οὐ κρατεῖσθ' ἐκ βαρβάρων, / οὔτ' ἐς δόρυ σταθέντες, οὐ τυραννίδι); e con una motivazione simile Menelao nell'*Andromaca* (vv. 680-81) giustifica l'intera impresa, dicendo che essa «giovò moltissimo ai Greci: loro, che erano ignari di armi e battaglie, divennero valorosi» (καὶ τοῦτο πλεῖστον ὠφέλησεν Ἑλλάδα / ὅπλων γὰρ ὄντες καὶ μάχης ἀίστορες / ἔβησαν εἰς τάνδρεϊον). In entrambi i casi, tuttavia, il contesto suggerisce che tanto Elena quanto Menelao indulgono a «chiare esagerazioni»⁴⁷⁶, anche in considerazione del fatto che l'una e l'altro vengono immediatamente contestati, e con forza, rispettivamente da Ecuba e da Peleo.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Di Benedetto in Di Benedetto-Cerbo (1998: 69). Rimando alle pagine dell'introduzione di Di Benedetto alle *Troiane* per un'analisi dello scontro tra Ecuba ed Elena. Secondo l'autore, questo dibattito tra le due donne serve in ultima analisi a condannare la figura di Menelao, e, più in generale, a non restringere troppo la disapprovazione della guerra ad una condanna della singola persona (67). Cfr. anche il commento di Paduano (2007: 31-32) alle parole di Elena: «Il paradossale rovesciamento del male compiuto in beneficio definisce una posizione arrogante, che tende ulteriormente ad allontanare le simpatie dello spettatore».

⁴⁷⁷ Ecuba suggerisce che Elena sia un'opportunistica: la donna avrebbe suscitato la guerra solo per la sua avidità di ricchezza, attirata dal lusso dei Frigi (*Tro.* 994-996); di più: uccidendo Elena, secondo Ecuba, Menelao darà alla Grecia una corona degna di sé (vv. 1030-31). Peleo d'altra parte lamenta quanto siano sbagliate le usanze in Grecia, dove la gloria del trionfo resta soltanto ai comandanti dell'impresa, mentre ai soldati, che hanno penato, non spetta niente (*Andr.* 693-695): così anche Menelao ed Agamennone si prendono i meriti delle fatiche dei propri uomini (704-705). Cfr. su entrambi gli episodi ancora Saïd (1990: 367). Quanto a Menelao «il est clair qu'il s'agit d'un sophisme

Il messaggio antibellico che Euripide sembra trasmettere in queste tragedie contrasta quindi con quello bellicista che Isocrate vuole promuovere; così, quelli che per il primo erano ‘sofismi’, *topoi* retorici, diventano per il secondo valide argomentazioni tese a persuadere l’uditorio. Pure, è ipotizzabile che almeno una parte del pubblico di Isocrate fosse in grado di rammentare l’uso dissacrante che Euripide aveva fatto di questi slogan: per questo l’oratore attacca chi lo ha preceduto e, nel *Panatenaico*, ma non solo, ribadisce la poca affidabilità dei contenuti poetici (§78).

Si osservi infine che secondo Isocrate sin dal principio «era a tutti evidente che [Elena] sarebbe stato oggetto di contesa» (πρόδηλος ἦν ἅπασιν ἐσομένη περιμάχητος *Elena* §40): proprio per questo i pretendenti, inizialmente in lotta, strinsero accordi, e si coalizzarono in seguito contro il nemico esterno. A questo proposito Kennedy⁴⁷⁸ fa notare che anche nel *Panegirico* (§174) Isocrate suggerisce che le contese interne (come appunto quella per Elena) possano rivelarsi utili nella lotta contro il barbaro, perché l’unico vantaggio che può essere tratto da esse è volgerle sul continente (εἰς τὴν ἤπειρον); è infatti necessario sfruttare contro i barbari l’esperienza accumulata durante gli scontri intestini: ὡς μόνον ἂν τοῦτ’ ἀγαθὸν ἀπολαύσαιμεν τῶν κινδύνων τῶν πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, εἰ ταῖς ἐμπειρίαις ταῖς ἐκ τούτων γεγενημέναις πρὸς τὸν βάρβαρον καταχρήσασθαι δόξειεν ἡμῖν. Senza Elena, quindi, i Greci non avrebbero raggiunto l’*ὁμόνοια* e non avrebbero trasmesso un nobile esempio ai propri discendenti; Euripide, in maniera opposta, arriva addirittura ad affermare, tramite il Coro (*Eur. Hel.* 1151 ss.), che sono stolti coloro che affidano le decisioni agli scontri cruenti, poiché la violenza (ἔρις) non abbandonerà mai le città degli uomini: la contesa per Elena poteva essere in fondo risolta a parole (ἐξὸν διορθῶσαι λόγοις / σὰν ἔριν, ᾧ Ἑλένα).

Isocrate non ha dunque bisogno dell’‘espediente’ dell’εἶδωλον, perché a suo parere Elena non ha responsabilità alcuna, ma solo meriti. In particolare, per Isocrate, è proprio la bellezza divina ad elevare Elena, e con lei di conseguenza anche Paride,

mis dans la bouche du vilain de la tragédie»; così «il serait absurde de prétendre qu’Euripide se rallie à la cause du panhellénisme parce que l’Hélène des Troyennes parle comme Isocrate». Cfr. anche Zagagi (1985: 73): «the reason put in the mouth of Helen is clearly anachronistic, and the same is true for Menelaus’ plea». Si veda infine il precedente lavoro di Saïd (1984) ‘Grecs et Barbares dans les tragédies d’Euripide. La fin des différences?’, *Ktéma* 9, 27-52, in particolare pp.32-33, dove l’autrice evidenzia come sia nelle *Troiane* che nell’*Andromaca* sia il contesto a suggerire che questi passi non devono essere presi seriamente e anzi bisognerebbe essere davvero ingenui «pour prétendre qu’Euripide a pu faire siennes de telles théories».

⁴⁷⁸ Kennedy (1958: 81)

al di sopra di ogni possibile accusa⁴⁷⁹. Ancora una volta, nell'elogiare la bellezza della donna come «il più nobile, il più prezioso, il più divino dei beni» (ὁ σεμνότετον καὶ τιμιώτατον καὶ θειώτατον τῶν ὄντων ἐστίν §54), Isocrate si ricollega alla tradizione epica e tragica, dalle quali prende tuttavia le distanze, allineandosi piuttosto con il suo precedente immediato, l'*Encomio* di Gorgia.⁴⁸⁰ Escluse alcune eccezioni⁴⁸¹, infatti, la bellezza di Elena era stata sì riconosciuta come «divina», ma a tale qualifica erano state congiunte inevitabilmente quelle di «funesta», «rovinosa», «origine di tutti i mali». Anche da questo punto di vista, pertanto, Isocrate circoscrive il paradigma mitico ad alcuni aspetti selezionati, che vengono per contro amplificati in maniera iperbolica.

Così ad esempio il tema della bellezza di Elena veniva presentato da Omero (*Il.* 3. 154-60):

οἱ δ' ὡς οὖν εἶδονθ' Ἑλένην ἐπὶ πύργον ἰοῦσαν,
 ἦκα πρὸς ἀλλήλους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον:
 'οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς
 τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν·
 αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὄπα ἔοικεν·
 ἀλλὰ καὶ ὥς τοίη περ εἴοις ἐν νηυσὶ νεέσθω,
 μηδ' ἡμῖν τεκέεσσι τ' ὀπίσσω πῆμα λίποιτο.

Così [i capi dei Troiani], quando videro Elena arrivare sul bastione, si scambiarono sommessamente parole alate: «non deve esserci sdegno contro i Troiani e gli Achei dalle solide gambiere, se a lungo hanno sofferto per una simile donna: allo sguardo ella somiglia terribilmente alle dèe immortali, ma, per quanto bella, ritorni alle navi, non rimanga oltre come rovina per noi e i nostri figli».

⁴⁷⁹ Secondo Paduano (2007: 53) «il vero elogio di Isocrate non è per Elena, ma per il valore sovrano che Elena ospita in sé, non dominandolo ma essendone dominata, essendone sostanzialmente non l'autrice ma la creatura».

⁴⁸⁰ Cfr. Capriglione (1983: 429): «Bella. Era bella Elena, anzi era la bellezza: è questo il filo che (...) lega direttamente Omero ad Isocrate».

⁴⁸¹ Oltre che nell'*Encomio di Elena* di Gorgia e nella *Palinodia* di Stesicoro, Elena veniva anche riabilitata nel fr. 16 V. di Saffo. Elena viene inoltre definita ἀγνά e εὐπρεπής da Aristofane (*Lys.* 1314).

Come osserva Paduano, in questi versi il richiamo all'aspetto di Elena non è finalizzato a scagionare lei, bensì coloro che per lei hanno sopportato, e continuano a sopportare, i dolori e le fatiche della guerra⁴⁸².

D'altra parte, nell' *Agamennone*, Elena, la sposa conquistata con la lancia (δορίγαμβρος v. 686), la donna oggetto di contese (ἀμφινεικῆς v. 686), distruttrice di navi, di uomini, di città (έλένας, έλανδροσ, έλέπτολις vv. 689-90), giunge inizialmente a Troia come (vv. 739-743)⁴⁸³:

(...) φρόνημα μὲν
νηέμου γαλάνας,
ἀκασκαῖον δ' ἄγαλμα πλούτου,
μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος,
δηξίθυμον ἔρωτος ἄνθος.

Una sensazione di sereno senza venti, un quieto ornamento di ricchezza, un dardo dolce per gli occhi, un fiore di passione che pungeva il cuore.

Ancora, Ecuba nell'omonima tragedia asserisce che «a causa della bellezza dei suoi occhi ella ha distrutto miseramente Troia, un tempo prospera» (Eur. *Hec.* 442-443 διὰ καλῶν γὰρ ὀμμάτων / αἴσχιστα Τροίαν εἴλε τὴν εὐδαίμονα). Addirittura Elena stessa si rammarica del suo aspetto: «Per le altre donne la bellezza è una fortuna, per me è stata la rovina» (Eur. *Hel.* 305 αἰ μὲν γὰρ ἄλλαι διὰ τὸ κάλλος εὐτυχεῖς / γυναικες, ἡμᾶς δ' αὐτὸ τοῦτ' ἀπώλεσεν); tanto da desiderare di vederlo cancellato (vv. 261-264)⁴⁸⁴:

⁴⁸² Paduano (2007: 3-4). Pure, secondo Paduano, «su di lei tuttavia l'assoluzione ridonda in forza del gigantesco procedimento generalizzante per cui la sua bellezza opera, persuadendo ai rischi estremi, su una totalità immensa e anonima di vittime, in assenza di qualunque relazione personale – diverso sarebbe se il dettato omerico avesse assunto una forma corrispondente al suo presumibile grado zero, cioè “non sono da criticare né Menelao per la sua ostinazione nel voler riavere Elena, né Paride per l'altrettanto ostinato rifiuto di consegnarla”, secondo una tematica che ha nell'Iliade uno sviluppo specifico».

⁴⁸³ Cfr. Paduano (2007: 4).

⁴⁸⁴ Elena asserisce poi che il figlio di Priamo navigò con il suo remo barbaro «verso la più infausta bellezza» (vv.236-237: ἐπὶ τὸ δυστυχέστατον κάλλος). In Eur. *Hel.* 375-385, inoltre, la Tindaride propone per se stessa due storie esemplari in cui la bellezza ha effetti funesti (Eur. *Hel.* 375-385). A ben vedere, tuttavia, Elena richiama i due paradigmi mitici per poi rifiutarli, ribadendo piuttosto l'incomparabilità assoluta della propria situazione. La bellezza di Callisto (“la più bella”) e della figlia di Merope, infatti, ha causato danni a loro stesse, quella di Elena ha invece portato distruzione e morte universale, provocando sofferenze tanto ai Danaï quanto ai Greci (vv. 383-385). Per di più, le due giovani sono state liberate dal proprio dolore – e dalla propria bellezza – grazie alla trasformazione in animali; in particolare Callisto viene confrontata più direttamente con Leda, madre di Elena, impiccata proprio perché incapace di sopportare la vergogna per il comportamento della figlia (vv. 134 ss.): a differenza di Leda, che trovò nel suicidio la liberazione dai mali, Callisto è ‘beata’ (v. 375)

τέρας γὰρ ὁ βίος καὶ τὰ πράγματ' ἐστὶ μου,
τὰ μὲν δι' Ἥραν, τὰ δὲ τὸ κάλλος αἴτιον.
εἶθ' ἐξαιφθεῖς ὡς ἄγαλμ' αὖθις πάλιν
αἴσχιον εἶδος ἔλαβον ἀντὶ τοῦ καλοῦ

La mia vita e la mia storia infatti sono un prodigio, in parte a causa di Era, in parte a causa della mia bellezza. Oh se potessi raschiare via il mio aspetto come il colore da una statua, e assumerne uno brutto invece di uno bello!

Per Isocrate la bellezza di Elena deve essere invece oggetto di onori e venerazione. Così che, dopo aver affermato che Paride non mirò al piacere⁴⁸⁵, l'oratore comunque ribadisce (§48):

θαυμάζω δ' εἴ τις οἶεται κακῶς βεβουλευῆσθαι τὸν μετὰ ταύτης ζῆν
ἐλόμενον, ἧς ἔνεκα πολλοὶ τῶν ἡμιθέων ἀποθνήσκουν ἠθέλησαν. πῶς δ'
οὐκ ἂν ἦν ἀνόητος, εἰ τοὺς θεοὺς εἰδὼς περὶ κάλλους φιλονικοῦντας αὐτὸς
κάλλους κατεφρόνησε, καὶ μὴ ταύτην ἐνόμισε μεγίστην εἶναι τῶν
δωρεῶν, περὶ ἧς κάκεινας ἐώρα μάλιστα σπουδαζούσας;

Mi meraviglio se qualcuno crede che abbia fatto una cattiva scelta colui che decise di vivere con questa donna, per la quale molti dei semidei vollero morire. Come non sarebbe stato sciocco se, sapendo che le divinità si scontravano per la bellezza, lui la bellezza avesse disprezzato, e non l'avesse stimata il più grande dei doni, essa per la quale vedeva anche quelle dèe darsi moltissimo pensiero?

La brama di guerra suscitata dal comune desiderio di assicurarsi il possesso dell'incarnazione della bellezza, Elena, tra Europa e Asia (§51) finì per coinvolgere tutti gli dèi (§52 τοσοῦτος δ' ἔρωσ ἐνέπεσε τῶν πόνων καὶ τῆς στρατείας ἐκείνης οὐ μόνον τοῖς Ἑλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς⁴⁸⁶).

perché la metamorfosi l'ha alleggerita dal peso del proprio dolore. Elena, più di tutte, è come condannata a mantenere il proprio aspetto e assieme ad esso la propria sofferenza, legata alla consapevolezza del sangue e del pianto (vv. 364-365 πολὺ μὲν αἶμα, πολὺ δὲ δάκρυον) causato.

⁴⁸⁵ Zagagi (1981: 81): «But above all Paris' sound judgement found its truest manifestation in his very choice of beauty epitomized by Helen. In this is decision coincided with that of the gods who treasured beauty so highly that they fought over it».

⁴⁸⁶ In questa formulazione si può cogliere l'eco di un'espressione usata da Achille per descrivere il 'desiderio' quasi passionale di intraprendere la spedizione, che s'impadronisce della Grecia non senza l'intervento divino (qui invece il desiderio coinvolge Greci, barbari e dèi, i cui figli sarebbero stati spronati a mettere a repentaglio la vita nel conflitto per Elena): Eur. *IA* 808-809, οὕτω δεινὸς ἐμπέπτωκ' ἔρωσ / τῆσδε στρατείας Ἑλλάδ' οὐκ ἄνευ θεῶν.

Stockert, nel comm. *ad loc.*, suggerisce che Euripide, a sua volta, guardi a un verso dell'*Agamemnone* (341), in cui la brama che coglie l'esercito si riferisce però alla devastazione e al saccheggio della città conquistata (ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐμίπτῃ στρατῶ...).

Al fine di dimostrare quanta venerazione debba ricevere la bellezza, e giustificare di conseguenza la scelta di Paride, Isocrate introduce *exempla* divini, in una modalità che ricorda l'impiego del paradigma mitico in tragedia. Il coinvolgimento degli dèi nobilita e sublima, molto più del riferimento alle opinioni degli uomini (καὶ τὶ δεῖ τὰς ἀνθρωπίνας δόξας λέγοντα διατρίβειν; §59), il valore della bellezza e di Elena stessa.

In primo luogo Isocrate mostra quindi come anche Zeus onorò questa virtù più di tutto, addirittura al punto di rinunciare alla propria potenza e accettare di vestire i panni di un mortale per avvicinarsi ad Alcmena, tramutarsi in pioggia dorata per unirsi a Danae, e divenire cigno per conquistare Nemese (§59). Nel proporre paradigmi di questo tipo, Isocrate recupera una pratica già affermata in ambito teatrale, in cui *exempla* analoghi ricorrono come incoraggiamento sofisticato a trascurare la legge morale, sull'esempio appunto del comportamento di Zeus e di altre divinità (cfr. Eur. *Hipp.* 451-459; Aristoph. *Nub.* 1079-1082; Men. *Sam.* 589-595).⁴⁸⁷ La stessa Elena delle *Troiane* del resto si paragonava a Zeus, che, pur essendo la divinità più importante di tutte, è tuttavia sottoposto ad Afrodite (vv. 949-951):

τὴν θεὸν κόλαζε καὶ Διὸς κρείσσων γενοῦ,
ὄς τῶν μὲν ἄλλων δαιμόνων ἔχει κράτος,
κεινῆς δὲ δοῦλός ἐστι· συγγνώμη δ' ἐμοί.

Punisci la dea e diventa più forte di Zeus, che ha potere sulle altre divinità, ma di quella è schiavo; e dunque io merito il perdono.

⁴⁸⁷ Sull'impiego del paradigma mitico in questi versi cfr. Nicolai (2012: 106-108), che ricorda (*ibidem* nn. 11-12) come un altro parallelo per questo uso retorico degli *exempla* delle divinità, che non provano rimorso per le loro azioni, si trova in Eur. *HF.* 1314 ss. Eracle 1318 οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος, / συνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας / πατέρας ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὁμως / Ὀλυμπον ἠνέσχοντό θ' ἡμαρτηκότες. / καίτοι τί φήσεις, εἰ σὺ μὲν θνητὸς γεγώς / φέρεις ὑπέρφεν τὰς τύχας, θεοὶ δὲ μή; Il richiamo alle azioni degli dèi per giustificare quelle umane era verosimilmente un *topos* diffuso nelle scuole di retorica. Come ricordato da Paduano (2007: 36), infatti, questo tipo di argomentazione viene parodiata da Aristofane nelle *Nuvole*, dove il Discorso Peggioro (1080-1082) suggerisce a Fidippide, nel caso in cui venga colto in flagrante a commettere adulterio, di addossare la colpa a Zeus, che «soccombe all'amore per le donne» (κάκεινος ὡς ἤττων ἔρωτός ἐστι καὶ γυναικῶν). Come potrebbe, del resto, un mortale avere più forza di un dio? (καίτοι σὺ θνητὸς ὧν θεοῦ πῶς μεῖζον ἂν δύναιο;). Più in generale era un luogo comune che la forza di Eros e di Afrodite dominasse anche gli dèi; così asserisce Deianira nelle *Trachinie* (vv. 443-444): «egli domina anche gli dèi come vuole, e anche me: perché non un'altra come me?» (οὗτος γὰρ ἄρχει καὶ θεῶν ὅπως θέλει, / κάμου γε: πῶς δ' οὐ χιτέρας οἴας γ' ἐμοῦ;); similmente nell' *Inno ad Afrodite* «fra gli altri esseri non c'è nessuno che sappia sfuggirle, né fra gli dèi beati, né fra i mortali (τῶν δ' ἄλλων οὐ πέρ τι πεφυγμένον ἔστ' Ἀφροδίτην / οὔτε θεῶν μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων). Si veda anche anche Pattoni (1988: 247 n.46).

In questo caso il richiamo a Zeus, in una modalità molto vicina a quella impiegata da Isocrate, è funzionale a legittimare la condotta di Elena: se addirittura il signore di tutti gli altri dèi ha ceduto ad Afrodite, come poteva la donna resisterle?⁴⁸⁸

Subito dopo l'oratore impiega un argomento di maggior peso (§60): gli dèi venerano a tal punto la bellezza più dei mortali, da perdonare le proprie donne quando vengono dominate dal desiderio (ταῖς γυναιξὶ ταῖς αὐτῶν ὑπὸ τούτου κρατουμέναις συγγνώμην ἔχουσι) suscitato dal bell'aspetto di un uomo mortale (αἱ θνητοῦ κάλλους ἠττήθησαν). Delle moltissime dèe che si trovarono in questa situazione:

nessuna di esse tentò di nascondere l'accaduto come fosse un motivo di vergogna (οὐδεμία λαθεῖν τὸ γεγενημένον ὡς αἰσχύνην ἔχον ἐζήτησεν), ma, anzi, giudicando belle le proprie azioni (ὡς καλῶν ὄντων τῶν πεπραγμένων), vollero che fossero celebrate nella poesia piuttosto che tenute segrete (ὕμνεῖσθαι μᾶλλον ἢ σιωπᾶσθαι περὶ αὐτῶν ἠβουλήθησαν).

E la prova (τεκμήριον) decisiva finisce proprio per essere questa: «potremo trovare ben più esseri umani resi mortali immortali per merito della bellezza, che per merito di tutte le altre virtù» (πλείους γὰρ ἂν εὖροιμεν διὰ τὸ κάλλος ἀθανάτους γεγενημένους ἢ διὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἀπάσας). Se gli dèi dunque sono stati soggiogati tanto dalla bellezza, come potevano non esserlo Paride e Teseo?

Si noti innanzitutto che, nel proporre gli *exempla* di dèe che furono prese dalla passione per un mortale, Isocrate è ancora una volta assolutamente generico; nonostante egli asserisca di poter citare molti esempi (πολλὰς ἂν τις ἐπιδείξειε τῶν ἀθανάτων §60), in realtà non ne nomina nessuno. L'oratore pare infatti tacere deliberatamente le tradizioni più note, in cui le unioni tra una dea e un mortale avevano raramente un esito felice, e le dèe non venivano affatto perdonate dalle altre divinità.

Già Calipso (*Od.* 5. 118-129), ad esempio, protesta alludendo alla minore libertà delle dèe e alla gelosia che gli dèi maschi nutrirebbero nei confronti di quelle che si innamorano di un mortale (vengono citati gli amori di Aurora per Orione e di Demetra per Iasione). Uno tra i più celebri degli amori fra dèe e mortali è poi quello

⁴⁸⁸ Si osservi che tuttavia l'uso del *topos* qui è più sottile di quello che appare. Elena è infatti destinata ad uscire sconfitta dall'agone con Ecuba (cfr. Di Benedetto 1998: 64); quest'ultima del resto non risponde alla provocazione della Spartana che usa l'esempio di Zeus in modo specioso, ma si concentra sull'assurdità dell'attribuzione delle passioni agli dèi (987-990): «fu la tua mente che vedendolo si fece Cipride: tutte le follie sono per i mortali Afrodite, e il nome della dea giustamente comincia con stoltezza» (ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις: / τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς, / καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς). Elena fallisce quindi nell'appellarsi a questo argomento retorico, e non ottiene il perdono sperato.

di Afrodite per Anchise, narrato nell' *Inno Omerico ad Afrodite*, dove si tramanda che Zeus, al fine di punire la figlia per avere indotto gli dèi e le dèe ad amare i mortali (*H. Ven.* 5. 48-50), le infuse il desiderio di Anchise (v. 53 Ἀγχίσειω δ' ἄρα οἱ γλυκὸν ἕμερον ἔμβαλε θυμῷ), in modo che ella sperimentasse in prima persona una passione amorosa che ne avrebbe diminuito lo status (propriamente v. 47 μηδ' αὐτὴ βροτῆς εὐνῆς ἀποεργμῆν εἶη). Dopo essersi unita con l'uomo, tuttavia, la dea si preoccupa di imporre ad Anchise la segretezza sulla loro unione e sulla vera origine del figlio che ne nascerà (vv. 281-288). Non può invece impedire che la punizione di Zeus raggiunga il fine che si proponeva: scongiurare che la dea dell'amore continui a vantarsi del suo potere fra gli immortali, e che in futuro irrida le altre divinità da lei indotte a unirsi ai mortali e a generare figli con loro (αὐτὰρ ἔμοι μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν / ἔσσειται ἡμᾶτα πάντα διαμπερὲς εἵνεκα σεῖο vv. 248-249). Lungi dal voler che l'unione con Anchise venga celebrata, Afrodite si propone dunque di tacerla per sempre: la colpa è infatti «grave, indegna, inenarrabile» (νῦν δὲ δὴ οὐκέτι μοι στόμα τλήσεται ἐξονομῆναι / τοῦτο μετ' ἀθανάτοισιν, ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀάσθη, / σκέτλιον, οὐκ ὀνομαστόν vv. 251-254)⁴⁸⁹.

Sempre nell'*Inno* viene ricordata la vicenda di Ganimede, l'unico dei mortali che deve la sua apoteosi al suo aspetto⁴⁹⁰, e che tuttavia conquistò non una dea, bensì Zeus: la somma divinità per la sua bellezza lo rapì (ἤρπασε ὄν διὰ κάλλος v. 203) al padre Troo, che ignorando il destino del figlio sprofondò in un inconsolabile dolore (Τρῶα δὲ πένθος ἄλαστον ἔχε φρένας v. 207).⁴⁹¹ L'impressione non propriamente positiva legata al rapimento di Ganimede si fa più esplicita nella storia di Aurora e Titono, niente affatto a lieto fine; Aurora incorre nell'errore fatale di chiedere a Zeus l'immortalità per l'uomo amato, dimenticando però di associarle l'eterna giovinezza; mentre Titono continua un processo di perenne invecchiamento e perde il suo aspetto attraente, lei è costretta a segregarlo nel talamo e ad accudirlo per la sua condizione di debolezza estrema (vv. 218-235).

Gli dèi non sembrano affatto venerare la bellezza nel modo che vorrebbe Isocrate, ma, come viene piuttosto confermato anche da Calipso, biasimano una dea

⁴⁸⁹ Cfr. Blondell (2013: 241): «In the Homeric Hymn she [Afrodite] is acutely embarrassed by her liaison with the mortal Anchises and tries her best, pace Isocrates, to keep it a secret (5.247-90)».

⁴⁹⁰ Cfr. Mirhady e Too (2000: 45 n. 61): «Besides Helen, only the Trojan prince Ganymede achieved widespread renown in antiquity for becoming immortal because of his beauty».

⁴⁹¹ Su Ganimede cfr. anche *Il.* 20. 231-232.

che si unisce apertamente ad un mortale: *σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων, / οἷ τε θεαῖς ἀγάασθε παρ' ἀνδράσιν εὐνάζεσθαι / ἀμφοδίην (Od. 5. 118-121).*

Isocrate passa quindi sotto silenzio *exempla* tradizionali potenzialmente in contrasto con il quadro da lui delineato, che prevede il perdono degli dèi maschi nei confronti delle dèe, fiere dei propri amori con i mortali. Parallelamente, egli fa del desiderio della bellezza una giustificazione più che accettabile per gli amori che le divinità intrecciano con i mortali – narrati dalla tradizione mitica in modo ben più complesso, come si è visto – e la bellezza, di cui Elena incarna l'essenza al confine tra mondo umano e divino, è la qualità più preziosa e venerata (§54).

Come osserva anche Paduano, Isocrate sfrutta quindi proprio quella mitologia che tradizionalmente era adoperata «per esprimere il trionfo d'amore, ma anche e soprattutto l'assenza di colpa nella trasgressione con cui l'amore tende sempre a identificarsi»⁴⁹². In effetti è significativo che tanto l'Elena di Euripide nell'evocare gli adultèri di Zeus (*Troiane*), quanto Isocrate a proposito delle dèe (§60), parlino di perdono (*συγγνώμη*): «come a dire che l'affermazione di Isocrate, di voler scrivere un effettivo elogio e non un'apologia [§14], si trova a riempire l'elogio dei contenuti di un'apologia – e sia pure non quella di Elena, ma dei suoi amatori, di Teseo come di Paride»⁴⁹³. In questo senso, Isocrate sembrerebbe riconoscere, seppure implicitamente, che l'accusa di debolezza dinanzi alla forza della passione si possa muovere a Teseo e a Paride. Proprio come Zeus, infatti, che cedendo alla bellezza lo fece consapevolmente, non perché sopraffatto dal desiderio, ma addirittura spogliandosi del suo aspetto divino (*πρὸς δὲ τὸ κάλλος ταπεινὸς γινόμενος ἀξιοῖ πλησιάζειν*), così Paride non mirò al piacere, ma fu lucido nella propria scelta, stimando la bellezza il più grande dei doni⁴⁹⁴.

La menzione delle dèe, che cedettero all'amore per un mortale per poi essere perdonate dalle divinità maschili, appare quasi provocatoria, se si considera che nel paragrafo immediatamente successivo (§61) viene affermata la natura divina di Elena (*ἀθανασίας ἔτυχεν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἰσόθεον λαβοῦσα πρῶτον μὲν τοῦς*

⁴⁹² Paduano (2007: 54).

⁴⁹³ Paduano (*ibidem*).

⁴⁹⁴ Cfr. Blondell (2013: 240): «Like the men who desire Helen, Zeus is not rendered helpless by eros. The intrinsic value of beauty simply informs his choice». Il parallelo è particolarmente calzante anche perché Teseo e Paride hanno un ruolo di potere. Specialmente Teseo era «abituato a dominare gli altri» (*κρατεῖν τῶν ἄλλων εἰθισμένος* §18).

ἀδελφούς... εἰς θεοὺς ἀνήγαγε)⁴⁹⁵; tanto più che tradizionalmente la maggior parte delle dèe che si congiungevano a mortali avrebbero sofferto l'esito inevitabile di una relazione che non poteva durare per sempre ben più dei maschi, cui la società patriarcale consente amori fugaci. Anche nel caso di Teti del resto, raro esempio di dea che si unisce a un mortale in un legittimo matrimonio festeggiato da tutti gli Olimpici, la tradizione mitica enfatizza il dolore che nasce dalla diversa natura dei coniugi. Nel tacere le vicissitudini delle altre dèe, inoltre, Isocrate evita proprio quello che, a suo dire, esse avrebbero voluto: la celebrazione. L'unica ad essere lodata *tout court* è proprio Elena, che è al tempo stesso donna mortale deificata grazie alla propria bellezza⁴⁹⁶ e dea in grado di rendere a sua volta immortali gli uomini della propria vita; tra questi, Menelao, e non a causa della bellezza, bensì per riconoscenza (§62): μετὰ δὲ ταῦτα τοσαύτην Μενελάω χάριν ἀπέδωκεν ὑπὲρ τῶν πόνων καὶ τῶν κινδύνων οὓς δι' ἐκείνην ὑπέμεινε.

Nondimeno, per Isocrate sottomettersi alla bellezza non è un atto immorale e gli *exempla* divini sono introdotti proprio per dimostrare quanto questa virtù trascenda le barriere tra uomini e divinità, ponendosi come fonte di attrazione superiore a qualsiasi vincolo. La tensione tra apologia ed encomio, suggerita da un intreccio di rimandi, allusioni e censure, si spiega considerando che per Isocrate le azioni di Elena e Paride sono pienamente degne di essere celebrate. Eppure, se la consensualità di Elena può essere taciuta, il rapimento da parte di Paride non può essere ignorato. Ecco che allora l'oratore trasforma la colpa che secondo la tradizione aveva mobilitato un intero popolo contro il trasgressore – in difesa dell'onore del marito e per vendicare la violazione dei doveri di ospitalità – in un merito, degno dell'encomio⁴⁹⁷: è infatti a causa del ratto della donna che venne intrapresa la guerra di Troia e assicurata la libertà ai Greci dalla schiavitù barbara. L'unico giogo tollerabile è proprio quello della bellezza: τοὺς δὲ τῷ κάλλει λατρεύοντας φιλοκάλους καὶ φιλοπόνους εἶναι νομίζομεν (§57).

⁴⁹⁵ Cfr. Paduano (*ibidem*), che parla di «nobile provocazione». Blondell (2013: 241) va oltre, leggendo nel richiamo alle dee la chiara volontà di Isocrate di disculpare Elena attraverso il suo futuro ruolo di dea. Tuttavia, è forse opportuno ribadire che per l'oratore Elena si eleva al di sopra di ogni responsabilità.

⁴⁹⁶ Sull'immortalità di Elena cfr. §17, dove Zeus vuole rendere sia Eracle che Elena immortali e portarli tra gli dèi: βουλόμενος αὐτῶν (...) τὰ σώματ' εἰς θεοὺς ἀναγαγεῖν. Sulla divinizzazione di Elena si veda Edmunds, L. (2011) 'Isocrates' Encomium of Helen and the cult of Helen and Menelaus at Therapne', *Electronic Antiquity* 14, 21-35.

⁴⁹⁷ Paduano (2007: 55) parla di «colpa che deve essere celebrata come merito».

5.5 Conclusioni: modelli irreprensibili

Come osserva Papillon, «in all the extended myths, Isocrates says nothing but positive things. (...) The use of praise for a model is always positive and always useful»⁴⁹⁸. Nel presentare Agamennone, Paride, Elena come modelli, infatti, Isocrate omette i dettagli poco lusinghieri o reinterpreta le motivazioni che guidano le scelte degli eroi. Questo approccio al materiale mitico è giustificato in parte dallo statuto del racconto mitico, che non può essere sottoposto a verifica, in parte dalla fluidità della tradizione sul passato più antico e infine dall'opportunità di mettere in discussione l'operato dei poeti, inclini a dare spazio a racconti fittizi.

Così, nel *Busiride*, Isocrate accusa il suo rivale Policrate, che ha lasciato un'immagine totalmente negativa del sovrano egizio, di essersi basato sulle calunnie dei poeti, e di aver pertanto sostenuto a sua volta il falso: ἀλλὰ γὰρ οὐδέν σοι τῆς ἀληθείας ἐμέλησεν, ἀλλὰ ταῖς τῶν ποιητῶν βλασφημίαις ἐπηκολούθησας (§38). Figure antiche come quella di Busiride sono inevitabilmente avvolte da un alone di incertezza, che costringe chi ne scrive ad affidarsi a congetture: νῦν δ' ἐν κοινῷ τῶν πραγμάτων ὄντων καὶ δοξάσαι δέον περὶ αὐτῶν (§35). Partendo dal presupposto che gli avvenimenti di un tempo non siano accertabili, è dunque possibile contestarne le fonti e darne una propria, ragionevole versione; un autore può pertanto sentirsi libero di attribuire a figure leggendarie grandi imprese, purché queste non siano state evidentemente compiute da altri (§34). Anzi, è opportuno attenersi al modello dell'elogio (§33) soprattutto nel caso di personaggi mitici: tanto gli dèi quanto i semidèi, in particolare, devono essere considerati figure del tutto positive, ed è in virtù di questo che possono fungere da modelli di comportamento (§41)⁴⁹⁹:

ἐγὼ μὲν οὖν οὐχ ὅπως τοὺς θεοὺς, ἀλλ' οὐδὲ τοὺς ἐξ ἐκείνων γεγονότας οὐδεμιᾶς ἠγοῦμαι κακίας μετασχεῖν, ἀλλ' αὐτούς τε πάσας ἔχοντας τὰς ἀρετὰς φῦναι καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων ἠγεμόνας καὶ διδασκάλους γεγενῆσθαι.

⁴⁹⁸ Papillon (1996: 19-20)

⁴⁹⁹ Cfr. su questo paragrafo Blondell (2013: 223): «Despite the misbehaviour attributed to gods and demigods in myth, they are, in fact, faultless». Livingstone (2001: 20) suggerisce che, enfatizzando la necessità di rispettare gli dèi e i loro discendenti, Isocrate dia forza all'argomento secondo cui Busiride, proprio perché figlio di Poseidone e nipote di Zeus, sarebbe l'autore delle magnifiche istituzioni dell'Egitto (§35).

Dunque io ritengo che non solo gli dèi, ma anche i loro discendenti non prendano parte a nessun male, ma posseggano per natura tutte le virtù e siano divenuti per gli altri guide e maestri della condotta più onorevole.

Questo paragrafo riassume quanto si è illustrato finora e dà un'ulteriore giustificazione del perché Isocrate privi i suoi riferimenti mitici degli aspetti negativi.⁵⁰⁰ Secondo l'oratore un paradigma, perché sia tale, deve essere esclusivamente positivo: «Isocrates does not use ψόγος, and this is because it is not useful as a model»⁵⁰¹.

Anche per questo, quando nell'*Elena* ricorre agli *exempla* divini, Isocrate omette tutte le tradizioni negative delle unioni tra una divinità e un mortale. Nella sua ottica, la condotta degli dèi che cedono alla passione è a tal punto legittimata dal potere della bellezza, che perfino i tradimenti diventano edificanti e non vengono impiegati, come invece accade altrove in ambito teatrale, per giustificare i comportamenti amorali degli uomini (anche perché, come si è visto, Paride e Elena non hanno colpe).⁵⁰² Isocrate sembra quindi sfruttare senza riserve le potenzialità dell'argomentazione sofistica, mutandone però l'assunto di base, e facendo degli dèi – e degli eroi loro discendenti – figure incontestabili per definizione. Nondimeno, egli si rivolge ad un pubblico che doveva rammentare storie come quella di Afrodite e Anchise, Zeus e Ganimede, Zeus e Semele; pure, gli ascoltatori devono sapere che

⁵⁰⁰ Come osserva Papillon (1996: 19 n.17): «The only negative references to myths are when they are meant to be very subordinated foils to positive treatments of other myths. The Amazons, for example, come off badly, but that is because they are always presented as a foil to the greatness of Heracles».

⁵⁰¹ Papillon (*ibidem*)

⁵⁰² È interessante soffermarsi sul confronto tra l'uso del *topos* nell'*Encomio di Elena* e quello in *Hipp.* 451-459. In effetti, il *topos* di partenza a cui Isocrate ed Euripide ricorrono è in fondo lo stesso (se gli dèi compiono azioni immorali, perché mai gli uomini dovrebbero seguire criteri diversi?), ma si realizza con esiti differenti. Isocrate muta infatti le condizioni dell'assunto, ritenendo le unioni tra dèi e mortali perfettamente legittime, e anzi positivamente esemplari; il secondo fa un uso diverso dell'argomento: attraverso la nutrice di Fedra, Euripide sceglie volutamente storie che non hanno avuto un esito positivo (Zeus e Semele, Aurora e Cefalo) come modelli che i mortali dovrebbero imitare, al fine di mostrare i limiti e i rischi impliciti negli artifici retorici. Significativo infatti che il paradigma di Zeus e Semele venga impiegato nuovamente nel primo stasimo dell'*Ippolito*, dove il Coro lo introduce per esemplificare il potere distruttivo di Afrodite (vv. 555-564), che portò infine Semele a morire folgorata dal fulmine quando Zeus, per volere della donna, le si mostrò nella sua vera natura. La nutrice usa quindi il *topos* in senso sofistico, mentre il Coro allude all'altro aspetto della storia, quello negativo per la donna mortale, ritornando all'impiego più tradizionale del paradigma. Cfr. Mirto (2016: 55-56): «the god is a model of moral infringement, to be imitated, and provides the perfect means of avoiding the guilty arrogance of mortals who pursue virtue at all costs; but the death of the woman Zeus loved, a victim of Eros' destructive force in this particular *mésalliance*, is an eloquent example of the risks involved in 'marriage' with a god».

i poeti spesso esagerano, mistificano, e fanno degli dèi i protagonisti dei racconti più oltraggiosi (*Busiride* 38):

τοιούτους δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν εἰρήκασιν, οἷους οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειεν· οὐ γὰρ μόνον κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ παρ' ἀνθρώποις θητείας αὐτοῖς ὠνείδισαν, ἀλλὰ καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἐκτομὰς καὶ μητέρων δεσμούς καὶ πολλὰς ἄλλας ἀνομίας κατ' αὐτῶν ἐλογοποίησαν.

[I poeti] hanno narrato sulle divinità stesse racconti talmente oltraggiosi, quali nessuno oserebbe raccontare sui propri nemici: infatti non solo li hanno rimproverati di furti, adulteri, di aver lavorato per un salario al servizio degli uomini, ma hanno anche inventato che divorassero i figli, castrassero i padri, imprigionassero le madri e molti altri crimini.

A differenza dei poeti tragici, in particolare, che ricorrono anche a paradigmi in cui non sono censurati gli aspetti più cupi e cruenti del mito, Isocrate fa degli eroi e degli dèi modelli irreprensibili da ogni punto di vista. Questa scelta – lo si vede bene nel paradigma della guerra di Troia – è determinata dalla finalità del discorso. Così, quando vuole celebrare le imprese di Evagora o esaltare le guerre persiane, elogiando piuttosto la condotta degli Ateniesi, Isocrate impiega in realtà la spedizione ad Ilio come *exemplum* contrastivo, evidenziandone i limiti, e allineandosi in questo con gli epitafi (cfr. *Panegirico* §83, *Evagora* §6). Quando al contrario egli vuole promuovere la propaganda panellenica, come nel *Panatenaiico*, ma anche nel *Panegirico* (§159; §§181-182), esortando tutti i Greci all'ὁμόνοια, ecco che la guerra di Troia diviene un *exemplum* utopistico, Agamennone il capo ideale e Paride ed Elena i responsabili della vittoria che costituì un modello per le imprese successive, e che deve continuare a rappresentare un riferimento anche nello scontro attuale con i Persiani. L'attualità politica dell'oratoria condiziona dunque l'impiego dei paradigmi mitici da parte degli oratori, che piegano il mito alle proprie esigenze, rendendolo strumento di lode o propaganda, sposando una visione del mito come strumento didascalico con precipuo valore morale.

CAPITOLO 6

Conclusioni generali

Rivolgersi al passato in cerca di conferme rappresenta una pratica fondamentale trasversale ai generi letterari e allo scorrere dei secoli. Così tuttora le decisioni o gli eventi delle epoche trascorse costituiscono punti di riferimento imprescindibili, e il confronto tra presente e passato è inevitabile. Per ‘paradigma’ si intende allora un personaggio, un avvenimento esemplare, il cui valore sussiste nonostante il mutare delle condizioni e l’incedere del tempo.

In particolare, questa trattazione si è proposta di indagare le potenzialità di uno strumento originariamente poetico, il paradigma mitico, quando impiegato in un diverso contesto, per dimostrare come questo mezzo espressivo rimanga produttivo e acquisti inediti significati anche nella prosa oratoria del IV secolo, pur con i dovuti e indicativi adattamenti.

Concetto la cui definizione è molto variata, nel tempo e con il diversificarsi dei punti di vista metodologici, il ‘mito’ è stato inteso nel corso di questo lavoro come il complesso delle tradizioni più antiche, tramandatesi oralmente, condivise da tutta una comunità. Si è inoltre cercato di evitare la netta dicotomia tra ‘mito’ e ‘storia’, dettata dalle nostre categorie di pensiero, e si è parlato piuttosto di una distinzione, che tuttavia non presuppone una vera antitesi, tra un passato più remoto, difficile da accertare attraverso l’indagine o la ricerca di testimonianze, perché totalmente affidato alla memoria tradizionale di un gruppo sociale, ed uno più immediatamente documentabile. L’impossibilità di essere sottoposto a verifica, d’altra parte, rende il racconto mitico oggetto di dubbi e contestazioni. Eppure, proprio perché il mito costituisce una tradizione nota a tutti e un’esperienza esemplare condivisa, esso si presta ad essere impiegato come riferimento paradigmatico specialmente nelle orazioni tenute di fronte al grande pubblico.

Si è osservato innanzitutto come l’epica omerica e la tragedia introducano paradigmi mitici nel proprio narrato; sono in effetti i personaggi stessi ad evocare figure più antiche con un intento esortativo, consolatorio, o per enfatizzare la propria – o altrui – singolarità. Si è visto inoltre che in queste occasioni il ricorso al paradigma mitico non necessita di alcuna giustificazione, in virtù dei contenuti altrettanto ‘mitici’ della poesia epica e tragica.

Diverso il caso delle orazioni, dove il mito si trova inserito in un contesto attuale, privo della cornice narrativa della poesia e molto più legato alle problematiche contemporanee. Non a caso, nelle orazioni giudiziarie il ricorso al mito è poco frequente, e si riscontra piuttosto una forma di *praeteritio*, mediante cui l'oratore, in maniera topica, scarta inizialmente il riferimento alla preistoria mitica, per poi richiamarsi puntualmente agli antenati, pur accostando loro figure più recenti. La sede in cui i paradigmi mitici abbondano è piuttosto l'oratoria epidittica, nelle forme di epitafio e panegirico; questo perché i discorsi epidittici possono ricorrere più facilmente alle digressioni, ma anche perché si svolgono in un contesto ben diverso rispetto a quello del tribunale o dell'assemblea, per definizione luoghi di discussione. Ecco quindi che soprattutto in occasione di un funerale pubblico il mito fa valere il suo aspetto esemplare, e viene impiegato in maniera esclusivamente positiva. Anzi, sono proprio la 'plasticità' e la non verificabilità del passato remoto a permettere all'oratore di mettere in luce la gloria degli antenati e di dare in qualche modo minor peso alle sconfitte, così che gli *epitaphioi logoi* possano essere la vetrina di un *best of* delle imprese ateniesi.

L'autore più rappresentativo è sicuramente Isocrate, che non solo sfrutta gli *exempla* mitici con maggiore frequenza degli altri oratori, ma riflette anche sull'opportunità di farvi ricorso. Da questo punto di vista, la produzione isocratea è molto vicina agli *epitaphioi logoi*; pure, se questi ultimi richiamano le imprese degli antenati secondo quanto prescrivono le convenzioni del genere, l'introduzione del passato in Isocrate serve a una pluralità di funzioni, giustificata proprio dalla duttilità della tradizione. Così l'oratore suggerisce il confronto con gli eventi del passato con un fine paideutico, rivolgendosi ai propri allievi o interlocutori con l'intenzione di formarli e prepararli al futuro. Si è osservato che questa finalità didattica della prosa isocratea accomuna Isocrate ai poeti, ai quali tuttavia l'oratore sembra volersi sostituire nel ruolo di precettore della comunità.

La poesia costituisce in effetti il mezzo principale per veicolare il mito all'interno della prosa oratoria. Il legame tra poesia e mito può essere pertanto impiegato positivamente per legittimare l'inserimento del paradigma mitico e accrescerne l'autorevolezza in contesti come le orazioni giudiziarie, in cui si è detto che il riferimento al mito è altrimenti piuttosto raro. Nondimeno, vige anche la consapevolezza che i poeti non siano una fonte pienamente attendibile, dato che abbelliscono i contenuti della narrazione in maniera iperbolica, o addirittura inventano

storie *ex novo*. Denunciando l'eccessiva libertà dei poeti nei confronti della tradizione, Isocrate legittima d'altra parte il suo approccio al materiale tramandato dall'epica e dalla tragedia, e si ritiene pertanto autorizzato a dare una propria versione dei fatti, la quale corrisponde, sempre dal suo punto di vista, alla verità celata dai poeti.

Per Isocrate, tuttavia, il ricorso ai paradigmi mitici ha soprattutto un obiettivo politico, tanto che l'oratore piega gli avvenimenti e i personaggi del ciclo troiano ai fini della propaganda panellenica. Anche in questo caso si rileva una differenza tra Isocrate e tutti gli altri autori di epitafi: questi ultimi infatti menzionano la guerra di Troia unicamente come paradigma contrastivo per mettere in luce i trionfi successivi degli Ateniesi. La prima spedizione panellenica viene allora confrontata con le guerre persiane o con imprese ancora più recenti, pur sempre indirizzate contro i barbari, ma in cui gli Ateniesi ebbero un ruolo nettamente più incisivo rispetto a quello giocato, secondo quanto narra Omero, nella guerra di Troia.

Isocrate inserisce il paradigma della spedizione contro Troia nelle proprie orazioni seguendo due modalità antitetiche: sia come paradigma contrastivo, in linea con l'uso degli epitafi, sia, e soprattutto, come *exemplum* di spedizione panellenica ideale. In accordo con Erodoto e Tuciddide, l'oratore vede nel conflitto epico il primo esempio dell'ὁμόνοια tra Greci contro il comune nemico barbaro. A differenza dei due storici, tuttavia, per Isocrate il valore dell'impresa troiana non è legato solo al primato temporale, ma anche e specialmente alla sua qualità.

Agli occhi di Isocrate, l'originale contesa interna per Elena venne convertita in guerra vittoriosa contro i nemici esterni; così i Greci suoi contemporanei devono lasciare da parte la στάσις e volgere l'esperienza accumulata in anni di lotte intestine contro l'avversario barbaro. Anzi, sarebbe vergognoso se i discendenti degli antenati che combatterono a Troia non cercassero di imitare e superare i propri modelli. Tra questi Agamennone, il capo panellenico ideale, il generale che radunò tutti i potenti della Grecia per prevenire nuove invasioni barbare, e che tuttavia, secondo Isocrate, non ha ricevuto degni riconoscimenti. Così l'oratore si impegna una sorta di 'palinodia' di Agamennone, omettendo o reinterpretando quanto era stato narrato dai poeti e dagli autori tragici. La guerra che nella tradizione era stata suscitata 'per una sola donna' diviene ora non solo un'impresa gloriosa, ma addirittura condotta a difesa della patria.

Analogamente, la colpa di Paride ed Elena si trasforma in merito; non è dunque necessario ricorrere all'εἶδωλον con cui Euripide (e prima di lui Stesicoro)

aveva sì disculpato Elena, ma anche smascherato la futilità della guerra. Elena non ha alcuna colpa, perché la guerra non è stata inutile, né dannosa: la guerra ha altresì condotto alla libertà i Greci, e lasciato un esempio ai posteri. Se ne trae un'ulteriore conferma del fatto che il panellenismo di Isocrate non sia affatto anticipato da Euripide, neanche nell'ultimo lavoro del tragediografo, l'*Ifigenia in Aulide*, a giudicare dal quadro generale che evidenzia chiaramente l'assenza di ὁμόνοια all'interno dell'esercito greco e la scarsa autorità di Agamennone, capo volubile e insicuro.

È vero dunque che l'uso del paradigma mitico trascende i confini tra generi letterari ed epoche; è vero anche, tuttavia, che l'*exemplum*, pur con la sua 'ubiquità', è soggetto a mutamenti, sia funzionali sia nel rapporto con la tradizione precedente, legati proprio ai diversi contesti. Il poeta, ad esempio, a differenza dell'oratore, non si rivolge direttamente al proprio pubblico: manca per questo un uso "propagandistico" esplicito dei paradigmi, il quale invece è presente in Isocrate e non solo. D'altra parte, se il mito è il serbatoio tematico da cui i poeti attingono i loro soggetti per interpretare l'esperienza umana, gli oratori trattano di problematiche attuali: il paradigma mitico non ha dunque sempre spazio, e, se introdotto a fini esortativi-politici, non può essere analizzato in tutte le sue diverse e talora contraddittorie sfumature, ma solo per gli aspetti necessari all'obiettivo contingente. Se in particolare lo scopo è fornire modelli di comportamento, bisogna cancellarne o dimostrarne infondati gli aspetti negativi su cui aveva invece fatto leva specialmente la narrazione tragica. L'operazione di selezione e rielaborazione è del resto possibile proprio perché il mito è un materiale fluido, non verificabile, spesso distorto dall'opera dei poeti. Così, quelli che nell'epica e soprattutto nella tragedia erano personaggi in fondo tratteggiati in modo umano, con gli aspetti emotivi e contraddittori che non mancano certo nel mondo eroico, diventano specialmente in Isocrate eroi irreprensibili, personaggi utopistici e astratti: solo così possono fungere da paradigmi.

Bibliografia

Edizioni e Commenti

Aujac, G. (1978) *Denys d'Halicarnasse. Opuscles Rhétoriques. Tome I. Les Orateurs Antiques* (Paris : Les Belles Lettres)

Barone, C. (1997) *Euripide. Andromaca* (Milano: BUR Rizzoli)

Bekker, I. (1831) *Rhetoric, Aristotelis opera, Volumen Secundum, Aristoteles Graece ex Recognitione Immanuelis Bekkeri* (G. Reimerum)

Burnet, J. (1903) *Plato. Platonis Opera* (Oxford University Press)

Butcher, S. H. e W. Rennie (1921) *Demosthenes. Demosthenis Orationes* (Oxford Clarendon Press)

Carey, C. (2007) *Lysiae Orationes cum Fragments* (Oxford Clarendon Press)

Centrone B. e F. M. Petrucci (2012) *Platone. Ippia maggiore. Ippia minore. Ione. Menesseno* (Torino : Einaudi)

Chiron, P. (2002) *Pseudo-Aristote. Rhétorique à Alexandre* (Paris : Les Belles Lettres)

Codino, F. e R. C. Onesti (1990) *Omero. Iliade* (Torino: Einaudi)

Coppola, A. e Braccesi L. (1996) *Iperide. Epitafio per i caduti di Lamia* (Venezia: Marsilio Editori)

Cropp, M. (2013) *Euripides. Electra* (Oxford: Oxbow Books)

- Denniston, J. D. (1960²) *Euripides. Electra* (Oxford University Press)
- Diano, C. e G. Serra (1989) *Eraclito. I frammenti e le testimonianze* (Milano: Vallardi Mondadori)
- Di Benedetto, V. (2010) *Omero. Odissea* (Milano: BUR Rizzoli)
- Di Benedetto, V. e E. Cerbo (1998) *Euripide. Troiane* (Milano: BUR Rizzoli)
- Di Benedetto, V. e E. Medda, L. Battezzato e M. P. Pattoni (1995) *Eschilo. Oresteia : Agammenone, Coefore, Eumenidi / Eschilo; introduzione di Vincenzo Di Benedetto; traduzioni e note di Enrico Medda, Luigi Battezzato, Maria Pia Pattoni* (Milano: BUR Rizzoli)
- Diels, H. e W. Kranz (1934-1937⁵) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung)
- Diltis, M.R. (1992) *Scholia in Aeschinem* (Lipsia: Teubner)
- Fantasia, U. (2003) *Tucidide. La Guerra del Peloponneso. Libro II.* (Pisa: ETS)
- Finglass, P. J. (2011) *Sophocles: Ajax* (Cambridge; New York: Cambridge University Press)
- Fisher, N. (2001) *Aeschines. Against Timarchos* (Oxford University Press)
- Flower, M. e Marincola, J. (2002) *Herodotus: Histories. Book IX* (Cambridge University Press)
- Fraenkel, E. (1950) *Aeschylus. Agamemnon vol. 2* (Oxford University Press)
- Freese, J. H. (1926) *Aristotle. Art of Rhetoric* (Loeb Classical Library)
- Fusillo, M. (1997) *Euripide. Elena* (Milano: BUR Rizzoli)

- Gagarin, M. e D. M. MacDowell (1998) *Antiphon and Andocides* (University of Texas Press)
- Ghirga, C. e R. Romussi (1993) *Isocrate. Orazioni* (Milano: BUR Rizzoli)
- Harris, E. M. (2008) *Demosthenes. Speeches 20-22* (University of Texas Press)
- Ioli, R. (2013) *Gorgia. Testimonianze e frammenti* (Roma: Carocci Editore)
- Kannicht, R. (2004) *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF) vol. 5.2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Kannicht, R e B. Snell (1981) *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF) vol. 2.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Kassel, R. (1966) *Aristotelis Ars Poetica* (Oxford University Press)
- (1976) *Aristotelis Ars Rhetorica* (Berlin-New York: De Gruyter)
- Longo, O. (2000) *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra* (Venezia: Marsilio Editori)
- Mandilaras, B. G. (2003) *Isocrates. Opera Omnia vol. II* (Monaco e Lipsia : Teubner)
- (2003) *Isocrates. Opera Omnia vol. III* (Monaco e Lipsia: Teubner)
- Medda, E. (1991) *Lisia. Orazioni I-XV* (Milano: BUR Rizzoli)
- (1991) *Lisia. Orazioni XVI-XXXIV* (Milano: BUR Rizzoli)
- (2006) *Euripide. Le Fenicie* (Milano: BUR Rizzoli)

- Méridier, L. (1978) *Platon oeuvres complètes. Tome V. Ion, Ménexène, Euthydème* (Paris: Les Belles Lettres)
- Mirhady, D., Y. L. Too (2001) *Isocrates I* (University of Texas Press)
- Norlin, G. (1980) *Isocrates. Isocrates with an English Translation in three volumes* (Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd)
- Paduano, G. (2000). *Euripide. Ippolito* (Milano: BUR Rizzoli)
- (2007²) *Gorgia. Encomio di Elena* (Napoli: Liguori Editori)
- Paduano, G. e M. S. Mirto (2012) *Omero. Iliade*. (Torino: Einaudi-Gallimard)
- Papillon, T. (2004) *Isocrates II* (University of Texas Press)
- PetruzzIELLO, L. (2009) *Iperide, Epitafio per i caduti del primo anno della guerra lamiaca (PLit. Lond. 133v)* (Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore)
- Rennie, W. (1931) *Demosthenes. Demosthenis Orationes* (Oxford Clarendon Press)
- Sonnino, M. (2010) *Euripidis Erechthei quae exstant*. Biblioteca Nazionale. Serie dei Classici Greci e Latini. Testi con commento filologico. Nuova serie diretta da Gian Biagio Conte, XIX (Firenze: Le Monnier)
- Stockert, W. (1992) *Euripides, Iphigenie in Aulis*, Band 1: Einleitung und Text, Band 2: Detailkommentar (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften)
- Taddei, A. (2012) *Licurgo. Contro Leocrate* (Milano: BUR Rizzoli)
- Untersteiner, M. (1949) *Sofisti: testimonianze e frammenti. 2. Gorgia, Licofrone e Prodicò* (Firenze: La Nuova Italia)

- Walz, C. (1832-1836) *Rhetores Graeci* 9 vols. (Stoccarda e Tubinga: J. G. Cotta; Londra: Black, Young and Young)
- West, M (1971) *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati* (Oxford Clarendon Press)
- Zajonz, S. (2012) *Isokrates' Enkomion auf Helena: ein kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht)

Studi e contributi

- Alexiou, E. (1996) 'Η παρουσία του Ομήρου στο έργο του Ισοκράτη. Παιδεία και πολιτική προπαγάνδα', *HOMERICA. Proceedings of the 8th symposium of the Odyssey*, 283-294
- (2005) Ισοκράτης 'Ευαγόρας'. Ερμηνευτική έκδοση (University Studio Press)
- (2015) 'The Rhetoric of Isocrates' Evagoras: History, Ethics and Politics', in Bouchet, C. e P. Giovannelli-Jouanna (eds.) *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, 225-234 (Ceror)
- Bearzot, C. (1981), 'Religione e Poilitica in Isocrate' in Sordi, M. *Religione e politica nel mondo antico*, 97- 114 (Milano: Vita e Pensiero)
- Beck, H. (2008) 'Power politics in fourth-century Greece' in Buckler, J. e Beck, H. *Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century BC.*, 1-29 (Cambridge)
- Bennet, J. P. (1975) Παράδειγμα and *Exemplum* in Ancient Rhetorical Theory (Michigan: Ann Arbor)

- Bianco, E. (2015) 'Isocrate e Teucro: alcune riflessioni sull'uso del mito', in C. Bouchet, P. Giovannelli-Jouanna (eds.) *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, 225-234 (Ceror)
- Bietenholz, P. G. (1994) *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age* (New York, Köln, Leiden: Brill)
- Blondell, R. (2013) *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation* (Oxford University Press)
- Bradford Welles, C. (1966) 'Isocrates' View of History', in *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, 3-25 (Ithaca, New York: Cornell University Press)
- Bremmer, J. N. (2011) 'A Brief History of the Study of Greek Mythology', in Dowden, K. e N. Livingstone, *A companion to Greek Mythology* (Blackwell Publishing Ltd)
- Brillante, C. (1990) 'History and the Historical Interpretation of Myth', in Edmunds, L. (ed.) *Approaches to Greek Myth* (Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press)
- Brunello, C. (2013) 'La verità supera la meraviglia: poesia e prosa a confronto nell'Evagora di Isocrate', *Prometheus* 89, 69-86
- Buchner, E. (1958) *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine Historisch-Philologische Untersuchung* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH)
- Buxton, R. (2002) *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology* (Cambridge University Press)
- Calame, C. (1998) 'Mûthos, lógos et historie. Usage du passé heroïque dans la rhétorique grecque', *L'Homme* 147, 127-149

- (2015) *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* (Gallimard)
- Canter, H. V. (1933) 'The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry', *AJPh* 54, 201-224
- Capriglione, J. C. (1983) 'Elena tra Gorgia e Isocrate ovvero se l'amore diventa politica', *Siculorum Gymnasium* 38, 429-438
- Carey, C. (2010) 'Epideictic Oratory', in Wothington, I. (ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*, 236-252 (Wiley-Blackwell)
- Cartledge, P. (2002) *The Greeks: A Portrait of Self and Others* (Oxford University Press)
- Castriota, D. (1992) *Myth, Ethos, and Actuality: Official Art in Fifth-century B.C. Athens* (University of Wisconsin Press)
- Cherry, M. D. (2014) 'Does Aristotle believe Greeks should rule Barbarians?', *History of political thought* 25, 632-655
- Clarke, K. (2008) *Making Time for the Past. Local History and the Polis* (Oxford University Press)
- Collins Edwards, L. (2010) 'Shifting Paradigms; Mimesis in Isocrates', in Mitsis, P. e C. Tsagalis (eds.) *Allusion, authority, and truth: critical perspectives on Greek poetic and rhetorical praxis*, 376-400 (Berlin; Boston: De Gruyter)
- Davies, J. K. (1995) 'The Fourth Century Crisis: What Crisis?', in Eder, W. (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, 29-36 (Stuttgart)
- Davies, M. (2011) 'The Stasimon of Sophocles' Philoctetes and the Limits of Mythological Allusion', *SIFC* 19, 53-58

- Demoen, K. (1997) 'A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical Exemplum in Ancient and Imperial Greek Theory', *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 15, 125-158
- Dentice di Accadia, S. (2012) *Omero e i suoi oratori: tecniche di persuasione nella "Iliade"* (Berlin; Boston: De Gruyter)
- Di Benedetto, V. (1971) *Euripide: teatro e società* (Torino: Einaudi)
- (1994) *Nel laboratorio di Omero* (Torino: Einaudi Editore)
- Di Donato, R. (1999) *Esperienza di Omero. Antropologia della narrazione epica* (Pisa: Nistri-Lischi Editori)
- (2006) *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero* (Pisa: Edizioni ETS)
- Dihle, A. (1994) *Die Griechen und die Fremden*, trad. italiana di F. Prontera (1996) (Firenze: Giunti Gruppo Editoriale)
- Distilo, N. (2013) *Il Prologo dell'Ifigenia in Aulide di Euripide: Problemi di attribuzione e tradizione testuale euripidea* (Göttingen: Narr Dr. Gunter)
- Donlan, W. (1971) 'Homer's Agamemnon', *The Classical World* 4, 109-115
- Dowden, K. (1992) *The uses of Greek mythology* (London: Routledge)
- Eisner, R. (1979) 'Euripides' use of myth', *Arethusa* 12, 153-174
- Flower, M. (2000) 'From Simonides to Isocrates: The Fifth-Century Origins of Fourth-Century Panhellenism', *Classical Antiquity* 19, 65-99

- Ford, A. (1999) 'Reading Homer from the rostrum: poems and laws in Aeschines' *Against Timarchus*, in Golghill, S. e R. Osborne (eds.) *Performance culture and Athenian democracy* (Cambridge University Press)
- Fox, M. e N. Livingstone (2007) 'Rhetoric and Historiography', in Worthington, I. (ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*, 542-561 (Malden & Oxford)
- Galeotti Papi, D. (1987) 'Victors and Sufferers in Euripides' Helen', *The American Journal of Philology* 108, 27-40
- Gastaldi, S. (1981) 'La retorica di IV secolo tra oralità e scrittura: *Sugli scrittori di discorsi di Alcidas*', *Quaderni di Storia* 7, 189-225
- Giuliani, A. (1998) 'Perdonare Elena. Bellezza e giustizia negli intellettuali della crisi (Gorgia, Euripide, Isocrate)', in Sordi, M. *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico* (Milano: Vita e Pensiero)
- Goossens, R. (1962) *Euripide et Athènes* (Bruxelles : Palais des Académies)
- Gotteland, S. (2001) *Mythe et Rhétorique. Les Exemples mythiques dans le discours politique de l'Athens Classique* (Paris: Les Belles Lettres)
- Graf, F. (1987) *Il mito in Grecia* (Bari: Editori Laterza)
- Graver, M. (1995) 'Dog-Helen and Homeric Insult', *Classical Antiquity* 14, 41-61
- Gray, V. J. (1994) 'Isocrates' Manipulation of Myth and the Image of Athens, Panegyricus 54ff. Panathenaicus 168ff.', *Prudentia* 26, 83-105
- Green, P. (1996) 'The metamorphosis of the Barbarian. Athenian Panhellenism in a changing world', in *Transitions to empire: essays in Greco-Roman history, 360-146 B.C. in honor of E. Badian*, 5-36 (University of Oklahoma Press)

- Grethlein, J. (2006) *Das Geschichtsbild der Ilias: eine Untersuchung aus Phänomenologischer und narratologischer Perspektive* (Göttingen: Hypomnemata: Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben)
- (2010) *The Greeks and their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE* (Cambridge: Cambridge University Press)
- (2012) ‘Homer and Heroic History’ in Marincola J., L. Llewellyn-Jones e C. Maciver (eds.) *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical era: History without Historians* (Edinburgh University Press)
- (2014) ‘The value of the past challenged: Myth and Ancient History in Attic Orators’, in *Valuing the past in the Greco-Roman world : proceedings from the Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values VII*, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava. Supplementum. Monographs on Greek and Roman language and literature 369.
- Griffin, J. (1980) *Homer on Life and Death* (Oxford University Press)
- Griffith, A. (2011) ‘Myth in History’, in Dowden, K. e N. Livingstone, *A companion to Greek Mythology* (Blackwell Publishing Ltd)
- Hall, E. (1989) *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford Clarendon Press)
- Hamilton, C. D. (1979) ‘Greek rhetoric and history: The case of Isocrates’, *Arktouros: Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, 290-298 (Berlin: Walter de Gruyter)
- Hansen, M. H. (1989) ‘Solonian Democracy in Fourth-Century Athens’, *Aspects of Athenian Democracy*, 71-99 (Copenhagen: Museum Tusulanum Press)

- Haskins, E. V. (2001) 'Rhetoric between orality and literacy: Cultural memory and performance in Isocrates and Aristotle', *Quarterly Journal of Speech* 87, 158-178
- Hesk, J. (2012) 'Common Knowledge and the Contestation of History', in Marincola J., Llewellyn-Jones, L e C. Maciver (eds.) *Greek Notions of the Past in Archaic and Classical Eras* (Edinburgh University Press)
- Howie, J. G. (1991) 'The *Iliad* as exemplum', in Andersen, Ø e M. Dickie *Homer's world*, 141-167
- Huby, P. M. (1957) 'The Menexenus reconsidered', *Phronesis* 22, 104-114
- Johnson, R. (1959) 'The Poet and the Orator', *Classical Philology* 54, 173-176
- Jost, K. (1936) *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtsschreibern bis Demosthenes* (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh)
- Juffras, D. M. (1993) 'Helen and Other Victims in Euripides' 'Helen'', *Hermes* 121, 45-47
- Kennedy, G. A. (1958) 'Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 77-83
- (1963) *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton University Press)
- Lape, S. (2006) 'The psychology of prostitution in Aeschines' speech Against Timarchus', in Faraone, C. e K. L. McLure, *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, 139-160 (University of Wisconsin Press)
- Livingstone, N. (2001) *A commentary on Isocrates' Busiris* (Leiden, Boston, Köln: Brill)

- (2011) 'Instructing Myth: From Homer to the Sophists', in Dowden, K. e N. Livingstone, *A companion to Greek Mythology* (Blackwell Publishing Ltd)
- Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought* (Cambridge University Press)
- Lloyd-Jones, H. (1962) 'The Guilt of Agamemnon', *Classical Quarterly* 12, 187-199
- Loroux, N. (1974) 'Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*', *L'Antiquité Classique* 43, 172-211
- (1981) *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»* (Paris : Mouton Éditeur)
- Marincola, J. (1997) *Authority and Tradition in Ancient Historiography* (Cambridge University Press)
- (2014) 'Rethinking Isocrates and Historiography', in Parmegianni, G. (ed.) *Between Thucydides and Polybius: The Golden Age of Greek Historiography* (Washington, DC: Hellenic Studies Series)
- Markantonatos, A. (2012) 'Leadership in Action: Wise Policy and Firm Resolve in Euripides' *Iphigenia at Aulis*', in Markantonatos, A. e B. Zimmermann (eds.) *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century* (Berlin. Boston: Walter de Gruyter)
- Masaracchia, A. (1995) *Isocrate. Retorica e Politica* (Roma: Gruppo Internazionale Internazionale)
- (2003) 'Isocrate e il mito', in W. Orth (dir.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, 150-168 (Trèves: Wissenschaftlicher Verlag Trier)

- Mazzarino, S. (1966) *Il Pensiero Storico Classico I* (Bari: Laterza)
- Meltzer, G. S. 'Where Is the Glory of Troy? "Kleos" in Euripides' "Helen"', *Classical Antiquity* 13, 234-255
- Menchelli, M. (2015) *Alla scuola di Isocrate, nella scuola di Platone. Corpus Isocrateo e Corpus Platonico tra scritti autentici e pseudoepigrafi* (Deputazione di Storia Patria per le Province Parmensi)
- Miller, A. C. (2015) *Corinthian Democracy. Democratic Discourse in 1 Corinthians* (Princeton Theological Monograph Series)
- Mirto, S. (1980) 'Oreste, Telemaco e una presunta interpolazione: Eur. *Or.*, 588-90', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 10, 384-402
- (2015) 'Vittima sacrificale o «distruttrice di città»? La costruzione del personaggio nell'Ifigenia in Aulide', *Dioniso* 5, 51-72
- (2016) 'Rightly does Aphrodite's Name begin with *aphrosune*': Gods and Men between Wisdom and Folly', in Kyriakou, P. e A. Rengakos (eds.) *Wisdom and Folly in Euripides* (Berlin: De Gruyter)
- Moggi, M. (2008) 'Qualche riflessione su alterità e identità in Grecia (Epoca Arcaico-Classica)', *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 1, 54-72
- Murphy, T. M. (1992) 'Lysias 25 and the Intractable Democratic Abuses', *The American Journal of Philology* 113, 543-558.
- Nagy, G. (1992) 'Mythological Exemplum in Homer', Hexter, R.J. e D. Selden (eds.) *Innovations of Antiquity*, 311-326 (New York: Routledge)
- Nicolai, R. (2004) 'Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi della prosa', *Quaderni di SemRom* 7 (Roma: Quasar)

- (2012) 'Mythical Paradigms in Euripides: the Crisis of Myth', in Markantonatos, A. e B. Zimmermann (eds.) *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century* (Berlin. Boston: Walter de Gruyter)
- Nouhaud, M. (1982) *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques* (Paris: Les Belles Lettres)
- Ober, J. (1989) *Mass and élite in democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (Princeton University Press)
- Oehler, R. (1925) *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung* (Aarau: H. R. Sauerlander & Co.)
- Papillon, T. L. (1996) 'Isocrates and the Use of Myth', *Hermathena* 161, 9-21
- (1998) 'Isocrates and the Greek Poetic Tradition', *Scholias* 7, 41-61
- Parker, R. (1996) *Athenian religion: a history* (Oxford: Clarendon Press)
- Pattoni, M. P. 1988. 'L'exemplum mitico consolatorio: variazioni di un *topos* nella tragedia greca', *SCO* 38, 229-261
- Patzek, B. (1990) 'The Truth of Myth. Historical Thinking and Homeric Narration of Myth', *History and Memory* 2, 34-50
- Perlman, S. (1957) 'Isocrates' "Philippus": A Reinterpretation', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 306-317
- (1961) 'The Historical Example. Its Use and Importance as Political Propaganda in the Attic Orators in the Fourth Century B.C.', *SH* 7, 150-66
- (1964) 'Quotations from Poetry in Attic Orators of the Fourth Century B.C.', *The American Journal of Philology* 85, 155-172

- (1969) 'Isocrates' "Philippus" and Panhellenism', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 18, 370-374
- Pinto, P. M. (2003) *Per la storia del testo di Isocrate. La testimonianza d'autore.* (Bari: Edizioni Dedalo)
- Porciani, L. (2001) *Prime forme della storiografia greca: prospettiva locale e generale nella narrazione storica* (Stuttgart: Steiner)
- Preuss, S. (1963) *Index Isocrateus* (Georg Olms Hildesheim)
- Price, B.J. (1979) *Paradeigma and exemplum in Ancient rhetorical theory* (London: Ann Arbor)
- Race, W. H. (1978) 'The Rhetoric of Isocrates' Digression on Agamemnon', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 108, 175-185
- Roisman, J. (2008) 'Greek Perspectives on the Justness and Merits of the Trojan War', *College Literature* 35, 97-109
- Ross, S. A. (2005) 'Barbarophonos: Language and Panhellenism in the Iliad', *Classical Philology* 100, 299-316
- Roth, P. (2003) *Der Panathenaios des Isokrates: Übersetzung und Kommentar* (München, Leipzig: K. G. Saur Verlag GmbH)
- Rummel, E. (1979) 'Isocrates' Ideal of Rhetoric: Criteria of Evaluation', *The Classical Journal* 75, 25-35
- Ryzman, M. (1989) 'The Reversal of Agamemnon and Menelaus in Euripides' Iphigenia at Aulis', *Emerita* 57, 111-118

- Saïd, S. (1984) 'Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences ?', *Ktema* 9, 27-52
- (1990) 'Iphigénie à Aulis: une pièce panhellénique ?' in Geerard, M. (ed.), *Opes Atticae. Miscellanea philologica et historica R. Bogaert et H. Van Looy oblata*, 359-378
- Schmitz-Kahlmann, G. (1939) *Das Beispiel der Geschichte im politischen denken des Isokrates* (Leipzig: Dieterich)
- Siegel, H. (1981) 'Agamemnon in Euripides' 'Iphigenia at Aulis'', *Hermes* 109, 257-265
- Signes Codoñer, S. (1998) 'El "Panatenaico" de Isocrates: Tema y finalidad del discurso', *Emerita* 66, 67-94
- Spina, L. (2001) *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite* (Napoli: Loffredo)
- Steinbock, B. (2011) 'A Lesson in Patriotism: Lycurgus' *Against Leocrates*, the Ideology of the Ephebeia, and Athenian Social Memory', *Classical Antiquity* 30, 270-317
- (2013) *Social Memory in Athenian Public Discourse: Uses and Meanings of the Past* (Ann Arbor: University of Michigan Press)
- Synodinou, K. (1977) *On the concept of slavery in Eyripides* (Ioannina: The University of Ioannina)
- Taplin, O. (1990) 'Agamemnon's role in the Iliad', in Pelling, C. B. R. *Characterization and individuality in Greek literature*, 60-82 (Oxford Clarendon Press)
- Todd, S. C. (2007) *A commentary on Lysias, Speeches 1-11* (Oxford University Press)

- Too, Y. L. (1995) *The rhetoric of the identity in Isocrates: text, power, pedagogy* (Cambridge University Press)
- (2008) *A commentary on Isocrates' Antidosis* (Oxford University Press)
- Usener, S. (1993) 'Isokrates' Busiris. Verschriftlichung des Mythos und Verantwortung des Autors' in Kullmann, W. e Althoff, J. (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen (Narr) (ScriptOralia, 61, Reihe A: Altertumswiss. Reihe, 12), 247-262
- Usher, S. (1990) *Greek Orators III: Isocrates* (Warminster)
- (1999) *Greek Oratory. Tradition and Originality* (Oxford University Press)
- Vallozza, M. (1985) 'Καίριος nella teoria retorica di Alcidasante e di Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta' *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 119-123
- Van Erp Taalman Kip, A. M. (1999) *Agamemnon in the Iliad* (B. A. Fasting trad.), in De Jong, J. F. (ed.) *Homer: Critical Assessments 2*, 206-217 (London and New York: Routledge)
- Verdin, H. (1977) 'Les remarques critiques d'Hérodoteet de Thucydide sur la poésie en tant que source historique', *Historiographia antiqua. Commutationes Lovanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae* (Louvain: Symbolae)
- Vernant, J. P. (1974) *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: François Maspero)
- Wardman, A. E. (1960) 'Myth in Greek Historiography', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 403-413
- Waterfield, R., C. Carey (2014) *Demosthenes. Selected Speeches* (Oxford University Press)

- Weidner, A. (1872) *Aeschines. In Ctesiphontem Oratio*. (Lipsia: Teubner)
- Willcock, M. M. (1964) 'Mythological Paradeigma in the Iliad' *The Classical Quarterly* 14, 141-154
- Wilson, P. J. (1996) 'Tragic Rhetoric: The Use of Tragedy and the Tragic in the Fourth Century', in Silk (ed.) *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond* (Oxford University Press)
- Worthington, I. (2003) 'The authorship of the Demosthenic Epitaphios', *Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft* 60, 152-157
- Wright, M. (2005) *Euripides 'Escape-Tragedies. A Study of Helen, Andromeda and Iphigenia among the Taurians* (Oxford University Press)
- Yunis, H. (2000) 'Politics as Literature: Demosthenes and the Burden of the Athenian Past', *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 97-118.
- Zagagi, N. (1985) 'Helen of Troy: Encomium and Apology', *WS* 98, 63–88.
- Zali, V. (2011) 'Agamemnon in Herodotus and Thucydides: Exploring the historical uses of a mythological paradigm', *Electra* 1, 61-9

Ringraziamenti

Βουλευόμενος παραδείγματα ποιῶ τὰ παρεληλυθότα τῶν μελλόντων:
τὸ γὰρ ἀφανὲς ἐκ τοῦ φανεροῦ ταχίστην ἔχει τὴν διάγνωσιν.

Nel prendere le decisioni, fa' degli avvenimenti passati un modello per quelli futuri: perché il modo più rapido per giudicare ciò che è sconosciuto è partire da ciò che è noto.

([Isocr.] *Ad Dem.* 34)

Grazie innanzitutto alla Professoressa Mirto, il cui corso di Storia della Cultura e della Tradizione Classica ha ispirato la presente Tesi. La ringrazio per i suoi fondamentali consigli e il suo costante supporto nel seguire questo lavoro. Ringrazio inoltre il Professor Taddei, per la gentile disponibilità e per i suoi suggerimenti.

Desidero poi dire grazie ad alcune persone speciali, che durante questo percorso sono state per me παραδείγματα, modelli esemplari, ma anche tanto di più.

Grazie allora ad una collega, amica preziosa, per la sua generosità e il suo contagioso ottimismo: ad Elizabeth, per aver condiviso con me le soddisfazioni e le fatiche di questi anni.

Ad Ari, la mia amica fin dai primissimi giorni del Ginnasio, che c'è stata sempre, regalandomi il suo appoggio, i suoi sorrisi e soprattutto il suo affetto.

Alla mia sorellina, che mi ha mostrato quanto si possa essere coraggiosi per inseguire i propri sogni. Grazie a Fra, parte di me.

Ai miei genitori, che mi hanno sempre incoraggiata a coltivare le mie passioni, sostenendomi in ogni momento. Siete il mio punto di riferimento costante.

Ai miei nonni, che mi hanno insegnato il valore del passato; grazie soprattutto a Nonna Arge, che condivide con me da sempre l'amore per ciò che è antico: questo mio lavoro lo dedico a lei.

A Gio, più di tutti: le parole non possono in alcun modo bastare per ringraziarti. Però lo sai.