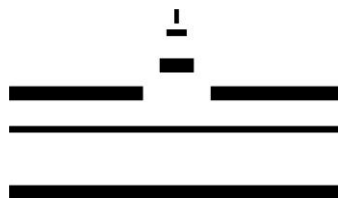




UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

SCUOLA DI SCIENZE UMANE E DEL PATRIMONIO CULTURALE

Dottorato in Filologia e Cultura greco-latina e storia del Mediterraneo antico

SCELTA E NECESSITA' .
LA RESPONSABILITA' UMANA NELLE *STORIE* DI ERODOTO

Settore scientifico disciplinare L-ANT/02

TESI DI
GIOVANNI INGARAO

COORDINATORE
PROF. NICOLA CUSUMANO

TUTORS
PROF. NICOLA CUSUMANO
UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PALERMO

PROF. DR. PETER FUNKE
WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

XXIX CICLO ANNO ACCADEMICO 2016-2017

DOTTORATO



INDICE

INTRODUZIONE

La complessità causale erodotea nelle interpretazioni dei moderni.....6

CAPITOLO PRIMO

Dal passato lontano alle cause recenti: i *logioi* Persiani, Elena di Troia e *il primo che ha commesso azioni ingiuste contro i Greci*

L'histoire erodotea e i mitici ratti di donne.....23

La smentita dei *logioi* persiani: le gravi colpe di Alessandro punite dagli dèi.....25

La *katastrophe* della Ionia e gli antenati di Creso.....32

La saggezza di Solone e la ricchezza di Creso, ovvero l'incomunicabilità degli opposti.....36

La morte del figlio: il potere degli dèi e la cecità del re.....40

I motivi dell'attacco alla Persia e le cause razionali della sconfitta.....44

Creso e la Pizia: il 'materialismo' del re e l'ambiguità dell'oracolo.....47

La brama di conquiste e l'inganno degli dèi.....51

CAPITOLO SECONDO

Come i Persiani dominarono l'Asia: il 'destino' di Ciro, la *πικρότης* di Astiage e l'ottusità del potere

Da Ciassare ad Astiage: il sovrano *coraggioso* e la *brutalità* del successore.....54

Le *ᾄψεις ἐν τῷ ὕπνῳ* e le scelte dei protagonisti: il miracoloso salvataggio di Ciro e gli echi tragici della vicenda.....57

La pericolosa svalutazione dei sogni e l'*accecaimento divino* del re.....60

Come *pesci che ballano nella rete*. La conquista persiana della Ionia.....63

La progressiva degenerazione di Ciro.....65

Il 'nemico primitivo' e il giusto modo di governo.....68

Io ti sazierò anche se tu sei insaziabile di sangue: il fallimento di Creso e l'atroce morte del re.....70

Da *regioni molli* nascono *uomini molli*: Ciro campione di frugalità e iniziatore della decadenza.....73

CAPITOLO TERZO

Scelta e necessità nelle storie dei re d'Egitto

<i>Servi ereditati dal padre</i> : la schiavitù dei Greci d'Asia e il <i>logos</i> egizio.....	76
Il destino improbo di Micerino e la disobbedienza agli dèi	
a) <i>Miseria</i> economica e morale: la <i>kakotes</i> dell'Egitto e la costruzione delle piramidi.....	77
b) Da Creso a Micerino: le colpe dei re, l'accusa agli oracoli e l'amoralità degli dèi.....	79
L' <i>eusebeia</i> di Setone e la salvifica visione in sogno.....	82
L'avvento al potere di Psammetico: la <i>giustizia</i> degli uomini e quella degli dèi.....	85
L'arroganza di Apries e l' <i>occasione</i> in cui <i>doveva</i> cadere: πρόφασις e δεῖ nelle <i>Storie</i>	89
a) Le responsabilità dei singoli e la <i>necessità</i>	91
b) <i>Neanche un dio lo poteva allontanare dal regno</i> : l'impietosa fine di Amasi e i diversi 'piani' della causalità erodotea.....	93

CAPITOLO QUARTO

Dissennate ambizioni di conquista: la follia di Cambise e la fatale avidità di Policrate di Samo

Gli eccessi di Cambise tra malattia congenita e sanzione sovranaturale

a) Amasi e Cambise a confronto: la spedizione contro l'Egitto tra rancori personali e cause più profonde.....	97
b) Il disprezzo di Cambise e la dignità di Psammenito: la precarietà dell' <i>eudaimonie</i> umana e il 'linguaggio delle emozioni'.....	101
c) Le poche tracce d'indulgenza del re e l'empia deturpazione del cadavere di Amasi. Sacralità e relatività dei <i>nomoi</i> umani.....	104
d) Spedizioni insensate e 'nemici primitivi'.....	108
e) <i>Ne sorteggiarono uno su dieci e lo divorarono</i> : l'insana ostinazione del re e il cannibalismo dei suoi soldati.....	112
f) Dallo scherno nei confronti di Api all'uccisione dei familiari.....	115
g) La <i>grave pazzia</i> del re tra malattia congenita e punizione divina.....	121
h) Il <i>rinsavimento</i> nel drammatico atto finale: la ferita 'divina', il destino del re e l'ammissione di colpevolezza.....	124

Policrate di Samo e il carattere distruttivo del potere

a) Struttura narrativa 'a incastro' tra richiami intertestuali e anticipazioni di eventi futuri.....	128
--	-----

b) <i>Depredava e rapinava tutti senza fare distinzioni</i> . L'impietoso legame tra sviluppo economico ed espansionismo militare.....	130
c) La giusta alternanza di fortune e sofferenze.....	133
d) I fallimentari tentativi riparatori di Amasi.....	135
e) Una morte <i>indegna</i> . L'avidità di Policrate e l'empietà di Orete.....	138
f) Le <i>tisies</i> di Policrate raggiungono Orete.....	145

CAPITOLO QUINTO

Dall'ascesa di Dario alla battaglia di Maratona: l'aporie degli Sciti, l'indisciplina degli Ioni e il coraggio degli Ateniesi

Continuità e discontinuità nella rappresentazione erodotea dell'espansionismo persiano.....	148
L'attacco ai Magi: la spregiudicatezza di Dario e i segni divini.....	151
Il dibattito sulla migliore forma di governo: Dario 'il retore' conquista il consenso dei congiurati.....	155
L'inganno del cavallo e i foschi presagi atmosferici.....	159
Sguardo a occidente: i primi accenni ad una spedizione contro la Grecia e l'arbitrarietà dell'espansionismo persiano.....	161
Le abilità dei nemici "primitivi" tra determinismo ambientale e capacità di adattamento.....	164
Dario come Serse: la spedizione persiana contro gli Sciti.....	167
L'apporto decisivo degli Ioni e l'obnubilamento di Dario.....	171
Lo scoppio della rivolta ionica: gli interessi personali dei singoli, gli inganni di Aristagora e le ambizioni 'offensive' degli Ateniesi.....	173
<i>Così furono asserviti per la terza volta</i> (VI, 32): <i>malakie</i> e <i>ataxie</i> degli 'Ioni'.....	180
Verso lo scontro decisivo: le minacce di Dario a Zeus, i 'pretesti' dei Persiani e la disastrosa spedizione di Mardonio.....	186
La vittoria di Maratona: l'audacia di Milziade e il coraggio degli Ateniesi.....	190

CAPITOLO SESTO

La sconfitta finale dei Barbari: il destino di Serse, il sostegno divino e le abilità dei Greci

Dario, Demarato e Serse: l'ironia e i rischi della trasmissione ereditaria del potere.....	195
Il 'manifesto' dell'espansionismo persiano.....	197

<i>Wise advisers</i> e cattivi consiglieri: l'opportunismo di Mardonio e la saggezza profetica di Artabano.....	204
Ritornare <i>tapeinos</i> : il ripensamento, la visione in sogno e l'arroganza del re.....	210
Il fallimento di Artabano: la saggezza mancata dei 'saggi consiglieri'?.....	215
In marcia verso la Grecia: la superbia del re esplode.....	220
Segni divini e parole umane: la cecità del re e gli ultimi consigli di Artabano.....	227
Il <i>nomos</i> spartano e le scelte coraggiose degli Ateniesi, 'σωτήρες τῆς Ἑλλάδος'	233
Il primo scontro col nemico: il trionfo degli Spartani alle Termopili e l'influenza dell'oracolo delfico.....	242
Dalla battaglia di Capo Artemisio ai <i>terata</i> di Delfi: le abilità navali dei Greci e l'intervento degli dèi.....	248
La vittoria di Salamina: la spregiudicatezza di Temistocle, l' <i>ordine</i> dei Greci e l'oracolo di Bacide.....	254
Tra le battaglie navali e quelle terrestri: tre episodi di passaggio preparano allo scontro finale.....	263
La battaglia di Platea: il trionfo nonostante la disunione.....	268
I Greci e i rischi del potere: l'ultima battaglia, la mancata <i>anastasis</i> degli Ioni e l'aneddoto conclusivo.....	275
CONCLUSIONI	
Una realtà 'multideterminata'.....	279
ZUSAMMENFASSUNG.....	281
INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE.....	285
INDICI.....	299

INTRODUZIONE

La complessità causale erodotea nelle interpretazioni dei moderni

L'intenzione di approfondire la causalità erodotea nasce diversi anni fa ai tempi della stesura della tesi magistrale (2011). Il confronto con Nicola Cusumano, mio relatore di allora e poi cotutor di questa tesi dottorale, in un fertile rapporto che si è consolidato sempre più col passare del tempo, mi portò ad approfondire la lettura delle *Storie* e a interrogarmi sulla *Weltanschauung* di Erodoto. All'epoca, in una ricerca sulla prosperità umana, *Πολλοὺς ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε. Felicità e precarietà della condizione umana in Erodoto*, mi soffermai soltanto su pochi episodi che mi consentirono di avere un saggio della complessità del tema, ma rimase vivo in me il desiderio di approfondire un argomento così stimolante. Da studente mi chiedevo come potessero personaggi come Creso e Serse essere considerati responsabili delle loro vite che, per certi aspetti, appaiono sovradeterminate dall'influenza degli dèi nelle vicende umane. Era stato l'*errore* nell'interpretazione dell'oracolo a fare cadere il sovrano lidio o la maledizione che pendeva sul suo capo per i misfatti dell'antenato Gige? L'attacco alla Grecia era stato deciso da Serse o dal sogno divino? Erano stati gli dèi o Atene a sconfiggere i Barbari? Come vedremo la questione è complicata e richiede uno sforzo interpretativo notevole, per evitare artificiose semplificazioni. Per rispondere a questi e ad altri quesiti, ho scelto di analizzare sistematicamente le *Storie* grazie anche al proficuo supporto del secondo tutor di ricerca, il professor Peter Funke, e a numerosi soggiorni presso la Westfälische Wilhelms-Universität di Münster. Ho seguito la narrazione erodotea, soffermandomi dunque non soltanto sulle cause delle Guerre Persiane che, come viene annunciato nel proemio, sono uno degli argomenti centrali della *historie*, ma anche sulle storie di singoli popoli e personaggi che tanta parte hanno nell'opera.

Tutto comincia in Asia Minore dove hanno luogo i primi conflitti tra Lidi e Greci d'Asia che sanciscono la prima *katastrophe* degli 'Ioni', costretti a pagare un *phoros* al re di Lidia. Il racconto prosegue affrontando il modo in cui i Persiani divennero egemoni in Asia, conquistando anche le popolazioni elleniche stanziate in quel territorio: già a partire dal regno di Ciro e poi sotto Cambise, gli 'Ioni' vengono perfettamente equiparati agli altri sudditi dell'impero e partecipano attivamente alle spedizioni espansionistiche. Sotto Dario ha luogo la prima fallimentare ribellione greca al giogo

persiano, narrata in termini tutt'altro che trionfalistici, e viene affrontato lo scoppio delle Guerre Persiane, in cui i Greci d'Asia continuano ad avere una posizione ambigua fino alla sonora sconfitta patita da Serse e alla *seconda ribellione ionica* a Micale. Erodoto s'interroga costantemente sull'origine strategico-politica del conflitto, mostrando piena consapevolezza dei drammatici sviluppi che la difesa (presunta o reale) dei territori ellenici in Asia comporterà in seguito, sfociando nella Guerra del Peloponneso.

L'analisi delle cause della guerra, strettamente connessa all'inarrestabile espansionismo persiano, diviene al contempo riflessione sull'esistenza umana e sui pericoli che la sete di potere comporta. L'*eudaimonie* degli uomini, secondo quanto viene annunciato all'inizio dell'opera, è soggetta costantemente al cambiamento, come si evince dalle vicende di tanti potenti di cui osserviamo le gesta e l'inesorabile caduta. La brama di possesso e il fatale tentativo di avere sempre più non conoscono distinzioni etniche di rilievo: i sovrani d'Egitto, i re persiani, ma anche spregiudicati individui e comunità appartenenti al mondo ellenico, dimostrano il carattere distruttivo del potere.

Una ricerca su un universo causale determinato da molteplici elementi non può dunque che percorrere integralmente il racconto erodoteo soffermandosi non soltanto sul filo principale della narrazione, ma anche sugli *excursus* che costellano le *Storie* e che si rivelano strettamente connessi concettualmente e narratologicamente al resto dell'opera. La storia arcaica di Sparta, le vicende dei re d'Egitto, l'ignominiosa morte di Policrate sono soltanto alcune delle narrazioni che risultano fondamentali per comprendere la visione del mondo dello storico di Alicarnasso. Com'erge da una breve rassegna degli studi principali su tale spinosa questione, siamo di fronte ad un tema che continua a suscitare l'attenzione dei moderni: gli storici cercano ancora di dare risposte appropriate senza farsi scoraggiare dall'inevitabile distanza che separa la Grecia classica dal mondo di oggi. Nonostante il tempo trascorso, Erodoto pone ancora interrogativi stimolanti che aiutano a comprendere la realtà che ci circonda.

Nel 1913 usciva, in uno dei supplementi dell'enciclopedia Pauly-Wissowa, una voce dedicata ad Erodoto, che per l'approfondimento e per la mole della ricerca costituisce uno dei principali studi sul *pater historiae*¹. L'autore, Felix Jacoby (1876-1950), che insegnò nelle università di Kiel e Oxford ed è universalmente noto per la raccolta dei *Fragmente der griechischen Historiker*, non nutriva alcun dubbio sul fondamentale ruolo svolto da Erodoto nel pensiero greco:

¹ Jacoby 1913. Canfora 2008, 797-798 lo considera ad esempio "il punto di riferimento della moderna critica erodotea".

può essere considerato l'autore della *prima opera storica europea* (*das erste europäische Geschichtswerk*), così come noi la intendiamo, e cioè l'analisi di un dato periodo storico condotta secondo un preciso metodo d'indagine². Le *Storie* sono, per Jacoby, *un'opera universale*, che va valutata alla luce degli interessi politici di un autore che si è interrogato sul presente e sul futuro del suo popolo, riuscendo a inquadrarlo nella dimensione geopolitica mediterranea³. Allo storico di Alicarnasso va inoltre il merito di aver compreso l'importanza della preservazione degli eventi passati. Non si può trascurare che, concependo la *Kulturgeschichte* nel senso più ampio possibile, egli abbia dato spazio ad argomenti che ancora oggi nell'analisi storica vengono considerati fondamentali, imponendosi su Tuciddide che si è invece concentrato per lo più sulla realtà militare e politica del tempo⁴.

Sebbene Jacoby inviti alla cautela nel valutare la *scientificità* della storiografia erodotea, alla luce delle concezioni metodologiche successive, è proprio il confronto con predecessori e successori a essere al centro della sezione *Herodot als Historiker*, nella quale lo studioso si propone di comprendere il contributo delle *Storie* alla *Geschichtswissenschaft*. Jacoby, che non a caso utilizza più volte termini quali “sviluppo”, “progresso”, “mancanza”, “ingenuità”, traccia una sorta di evoluzione della concezione storiografica antica che prende le mosse da Ecateo e arriva a Tuciddide, considerato l'*akme* della *Historiographie*, raggiungibile ma non ancora superabile neanche dagli storici moderni. Ecateo, con la *critica* del passato mitico, avrebbe posto a suo avviso le basi per un esame attento dei fatti storici, ma, soffermandosi sul materiale epico e sulle genealogie degli eroi, avrebbe intrapreso una *strada sbagliata* (*Irrweg*), forse inevitabile, ma in ogni caso lontana dalla rappresentazione storica⁵. Erodoto, invece, riportando le tradizioni raccolte e sottoponendole ad un esame critico, avrebbe fatto un grande passo in avanti, per rimanere però *a metà strada*. “*Seine Kritik steckt noch in Kinderschuhen*”, sostiene Jacoby, sottolineando che Erodoto, quando non riesce a farsi un'opinione sui fatti trasmessi, non esprime alcun giudizio di merito, e gli eventi narrati presentano dunque forti *discrepanze*⁶. Anche per questa ragione, a suo avviso, sussiste un'*enorme differenza* (*gewaltiger Unterschied*) tra Erodoto e Tuciddide, che ha preso tanto dal suo predecessore per poi fare però un *mostruoso progresso* (*ungeheurer Fortschritt*)⁷. Erodoto non è riuscito infatti a mostrare i *fili interni* che connettono gli eventi, non ha composto

² Jacoby 1913, 485.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 485-486.

⁵ *Ibidem*, 471-472.

⁶ *Ibidem*, 478-479.

⁷ *Ibidem*, 479.

un'opera unitaria e ben strutturata e non ha *compreso* gli eventi militari, per citare soltanto alcune delle *carenze* di cui la sua rappresentazione soffrirebbe⁸.

Proprio l'interpretazione che Erodoto dà dell'essenza storica degli eventi, strettamente connessa alla sua *Weltanschauung*, fa emergere secondo Jacoby il forte divario che separa i due storici. Gli dèi sono nelle *Storie* potenze reali che influenzano fortemente il destino degli uomini: il credo di Erodoto va accostato a quello sofocleo e distinto invece radicalmente dalle convinzioni di Senofane o Anassagora, proprio perché nelle sue convinzioni religiose non c'è traccia di scetticismo o di ateismo. L'*ingenua* opinione sull'"invidia degli dèi" è attestata insieme a concezioni differenti che vedono negli dèi i tutori di un ordine etico universale, senza alcuna soluzione di continuità. Jacoby sostiene che proprio questa visione del mondo, profondamente religiosa, sarebbe stata *dannosa* (*verderblich*) e avrebbe impedito ad Erodoto di tracciare una "*reale rappresentazione storica che connetta tutti gli accadimenti secondo le leggi di causalità*"⁹. Secondo lo studioso, Erodoto non cerca neanche spiegazioni storiche, quando ha a disposizione *theologische Erklärungen*, che in ogni caso vengono considerate *decisive*¹⁰. Proprio per queste ragioni, una tale visione degli eventi ha precluso allo storico di Alicarnasso una *rappresentazione dello sviluppo e della connessione dei fatti umani* che si fondi soltanto su se stessa¹¹.

Quest'interpretazione tranchant della *Weltanschauung* erodotea, che avrebbe addirittura ostacolato lo storico dal comprendere in modo adeguato il corso degli eventi, si scagliava in particolare contro le opinioni di altri autorevoli studiosi. Jacoby criticava, ad esempio, l'importante *Geschichte der griechischen Literatur*, di Wilhelm Christ (1831-1906), proseguita da Wilhelm Schmid (1859-1951) e O. Stählin (1868-1949), in cui si cercava di coniugare 'le due anime' dell'indagine storica erodotea. Nella sesta edizione del 1912 si afferma che la pur profonda religiosità dell'autore vicina a quella sofoclea, "*non è in alcun modo d'impedimento ad un'oggettiva comprensione dei processi storici*": le credenze religiose di Erodoto si adattano pienamente al corso degli avvenimenti così com'egli li rappresenta¹². È interessante notare che se il giudizio del solo Christ in un'edizione precedente era stato meno equilibrato¹³, ritenendo che Erodoto fosse non solo

⁸ *Ibidem*, 484-485.

⁹ *Ibidem*, 479: *Denn in der Tat hat Herodots Auffassung von den Göttern durchaus retardierend gewirkt und ihm vielfach eine wirklich historische Darstellung, die alles menschliche Geschehen nach den Gesetzen der Kausalität verknüpft, unmöglich gemacht.*

¹⁰ *Ibidem*, 482: *...Herodot historische Motive und Erklärungen gar nicht einmal sucht, wo ihm theologische zur Verfügung stehen, und in jedem Falle in den theologischen Motiven die eigentlich entscheidend sieht.*

¹¹ *Ibidem*, 483: *Für den Historiker ist ein Glaube wie dieser, eine so ausgesprochene, „übernatürliche Pragmatik“ jedenfalls kein glücklicher Ausgangspunkt. Er verschließt ihm von vornherein den Weg zu einer innerlich begründeten Darstellung der Entwicklung und des Zusammenhanges der menschlichen Dinge.*

¹² Christ, Schmid 1912⁶, 472: *Seine Religion [Herodots], die sich mit der des Sophokles deckt, war einer objektiven Darstellung der Vorgänge in keiner Weise hinderlich, da sie völlige Ergebung in den Weltlauf in sich schließt.*

¹³ Christ 1899³, 335: *Herodot war nicht bloss Historiker, er war auch Theologe; er teilte mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen den Glauben an Vorzeichen und Wunder, er hatte sich eine eigene Vorstellung von dem Neide der Götter*

uno storico ma persino un “*teologo che volesse riconoscere dappertutto il volere degli dèi*”, quello successivo, di Schmid e Stählin, è molto differente¹⁴. Secondo i due studiosi, che dopo aver ampliato e rielaborato l’opera di Christ cominciarono a partire dal 1929 una trattazione del tutto nuova, Erodoto, influenzato dall’epica e dalla tragedia, identificherebbe due livelli di lettura della realtà, umano e divino: gli uomini danno l’impulso all’azione in un mondo governato dagli dèi che tutelano *die Weltordnung*¹⁵. I piani degli uomini, sia per ciò che concerne le vicende personali sia la storia collettiva, verrebbero dunque *favoriti* o *sventati* dagli dèi, a seconda della situazione. Quest’interpretazione, come vedremo, viene sostenuta con i dovuti distinguo anche da altri studiosi.

L’altro bersaglio della critica di Jacoby era uno dei più importanti antichisti di sempre, Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) che, in una sezione del celebre *Aristoteles und Athen* dedicata ad Erodoto, riconduceva il pensiero erodoteo al fertile incontro del razionalismo ionico con l’Atene del quinto secolo. Secondo Wilamowitz, in Ionia Erodoto avrebbe goduto delle perfette condizioni *spirituali* per la sua ricerca e in Atene avrebbe trovato i contenuti storici da narrare e rielaborare in un’opera unica ma piena di *contraddizioni* per la novità dell’impresa¹⁶. Le *Storie* sarebbero frutto della visione soggettiva di un autore che si è distaccato dal *credo dei padri* per ritrovare dio nella storia¹⁷. Così come i fisici ionici che compiono una *doppia ricerca*, senza limitarsi a riportare in modo *obiettivo* ciò che hanno esplorato, ma cercando di dare anche una risposta *soggettiva* ai *misteri* della vita, allo stesso modo fa Erodoto in un’opera in cui lo scetticismo si mescola inestricabilmente alla superstizione¹⁸. Il suo approccio alla realtà storica, che può sembrare *ingenuo* soltanto se lo osserviamo dal nostro moderno punto di vista, è frutto dunque di una rielaborazione *personale* sorta in determinate condizioni culturali. Mentre Wilamowitz fa

gebildet und wollte insbesondere in der Geschichte überall das Walten der Gottheit, speziell in der Perserkriegen das Strafgericht der Götter über menschlichen Frevel und Übermut erkennen.

¹⁴ Sulle diverse edizioni e sulla rilevanza di quest’opera nell’ambito delle storie della letteratura greca si veda ancora la veloce e puntuale trattazione di Canfora 2008, 783-784.

¹⁵ Schmid, Stählin 1934, 615: *Sein ganzer Aufbau des historischen Geschehens in zwei Stockwerken, einem göttlichen und einem menschlichen, ist methodisch beeinflusst vom homerischen Epos und der attischen Tragödie. Handelnd sind nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter. Von den Menschen gehen die Antriebe des Handelns aus, die zu den großen und wunderbaren Leistungen führen, die geschichtlicher Aufzeichnung würdig sind. Dem Strom dieser Antriebe ist aber sein Bett gegraben durch die Göttliche Weltordnung, welche die Sicherung schuldhafter Übergriffe und die Ausgleichung im Rahmen der gottverordneten Grenzen menschlichen Wesens mit unbedingter Folgerichtigkeit durchführt.*

¹⁶ Wilamowitz 1893, 9-10: *Athen zog Ionien in seine kreise. dort waren die geistigen vorbedingungen für die historie gegeben; es fehlte nur die geschichte. die lieferte Athen: und so erstand das werk des Herodots, so unvergleichlich aber auch so widerspruchvoll wie die geschichtliche tradition war und die weltanschauung des Ioniers sein mußte, der in Athen das Vaterland gefunden hatte.*

¹⁷ *Ibidem*: *Der Ionier, der den glauben der väter verloren hatte, hatte einen reineren glauben sich selbst erworben und den gott in der geschichte wiedergefunden.*

¹⁸ *Ibidem*, 11: *Das einzelne aber beurteilt und verteilt er auch nach seinem subjectiven ermessen, wo ihm denn bald die skepsis des rationellen Ioniers, bald der zwillingsbruder des rationalismus, der aberglaube, in den nacken schlägt. so ist sein buch, so bezaubernd es auf uns durch die naivetät wirkt, die wir in ihm finden, im grunde durchaus nicht naiv gemeint, sondern wird in allem durch seine individualität bedingt. er steht zu der der geschichte wie die grossen physiker Ioniens zu der Natur. auch sie geben eine doppelte istorie, die objective darlegung des unendlich vielen das sie erkundet haben, und die subjective antwort, die sie aus sich auf die rätsel des lebens gefunden haben.*

riferimento all'individualità dell'autore, inquadrandola però nelle condizioni storiche dell'epoca, un altro studioso, Philippe-Ernest Legrand (1866-1953), alcuni decenni dopo chiama in causa l'indole di Erodoto, per giustificare in modo piuttosto arbitrario la complessità causale delle *Storie*. Nell'introduzione all'edizione critica da lui curata per *Les Belles Lettres*, che non a caso è intitolata *Vie et Personnalité d'Hérodote*, lo studioso francese afferma che Erodoto non avrebbe idee né originali, né ben salde riguardo alla natura degli dei e al loro rapporto con gli uomini, né farebbe alcuno "sforzo di scegliere tra concezioni opposte", o quanto meno di conciliarle¹⁹. Lo storico, a suo avviso, non farebbe alcun tentativo di comprendere come funzioni il mondo, bensì accoglierebbe "indifferentemente, sempre con la stessa aria di crederci", delle storie in cui gli avvenimenti appaiono ineluttabili, delle altre in cui l'uomo può scegliere tra condotte e destini diversi, e infine delle vicende in cui una "volontà superiore" può essere in parte modificata dall'intercessione di una divinità. Legrand ne conclude che Erodoto non propone "une doctrine qui lui appartienne en propre" e, non avendo una particolare inclinazione a cercare di comprendere le leggi che governano il mondo, si limita a riportare senza originalità le credenze dell'epoca²⁰: non aveva né una *testa filosofica* né era particolarmente interessato ad affrontare *grandi sforzi di pensiero*, anche a causa dei "limites de son activité d'esprit"²¹. L'individualità dello storico viene dunque tirata in causa in modi disparati da studiosi autorevoli che giungono però a conclusioni molto differenti.

Il terzo studio ad essere oggetto degli appunti di Jacoby è quello di un altro gigante della *Altertumswissenschaft* tedesca, Eduard Meyer (1855-1930), che dedicò una parte delle sue *Forschungen zur alten Geschichte* proprio alla *Weltanschauung* di Erodoto²². I due studiosi concordano sul fatto che Erodoto non vada considerato un razionalista, ma Meyer, a differenza di Jacoby, che contrappone nelle *Storie* causalità razionale e sovranaturale e critica aspramente l'influsso delle opinioni religiose nella rappresentazione storica, sussume sotto il concetto di 'empirismo' entrambe le forme di spiegazione della realtà. Lo storico amburghese ritiene infatti che la visione causale erodotea si differenzi sia dalla teodicea di Eschilo sia dalle correnti razionalistiche contemporanee, per proporre una rappresentazione della realtà che rifiuta qualunque "costruzione aprioristica"²³. Secondo Meyer, però, che a differenza di altri studiosi non tenta mai di

¹⁹ Legrand 1932, 133: *Hérodote parle alors d'après autrui, peut-être sans exprimer une conviction raisonnée. Je ne vois pas chez lui la trace d'un effort pour choisir entre les conceptions opposées de destin et de dieux tout-puissants, de liberté humaine et de prescience divine, ou pour les accorder tant bien que mal.*

²⁰ *Ibidem*, 134.

²¹ *Ibidem*, 134: *Hérodote n'a fait que refléter les croyances, peu précises, peu cohérentes, que la plupart de ses contemporains admettaient sans y réfléchir; il n'avait pas la tête philosophique...; Ibidem*, 147: *Pas plus que les attitudes intransigeantes et les opinions dangereuses, Hérodote ne semble avoir aimé les grands efforts de pensée. Nous avons vu qu'en face des problèmes philosophiques dignes entre tous de provoquer la réflexion, il se dérobe, se contredit, se contente de suivre le vulgaire. Il montre peu de goût pour les idées générales, les spéculations ou discussions abstraites.*

²² Meyer 1899, 252-268.

²³ *Ibidem*, 258 e 264.

separare forzatamente una concezione etica delle forze sovranaturali da elementi del tutto amorali come la cosiddetta invidia degli dèi, Erodoto resta saldamente convinto dell'esistenza di forze divine, perché la loro influenza viene esperita quotidianamente²⁴. La *Weltanschauung* erodotea, simile a quella sofoclea, va contestualizzata nell'Atene periclea, in cui di fronte al disgregarsi della credenza nella giustizia divina e all'avanzare della religione orfica da un lato e del razionalismo dall'altro, l'empirismo avrebbe rappresentato l'unico modo per conservare l'antica religione. Mentre Tucidide è "il primo che ha capito in pieno il compito della storia nella sua totalità e ha creato nel contempo la critica storica", Erodoto è secondo Meyer il primo ad avere ideato un'opera storica perché ha riunito i racconti trasmessi dalla tradizione con la consapevolezza che gli avvenimenti esposti fossero rilevanti anche per il presente²⁵. Jacoby e Meyer concordano dunque su diversi punti, come emerge ad esempio dalla valorizzazione di aspetti simili nel sottolineare la novità erodotea, dalla contestualizzazione del pensiero dell'autore in una data realtà storica e ancora dalla spiccata preferenza che entrambi hanno nei confronti di Tucidide, considerato modello irraggiungibile²⁶. Meyer evita però le critiche distruttive di Jacoby e propone un modello interpretativo che ingloba spiegazione religiosa e razionale della realtà e considera l'interpretazione storica erodotea un'efficace espressione del suo tempo²⁷.

Dopo Jacoby, altri studiosi, pur assumendo posizioni diverse, hanno posto l'attenzione sulla religiosità erodotea. Fritz Hellmann (1908-1945), ad esempio, autore di un libro importante sul *logos* di Creso, sottolinea ancora la distanza che separa Tucidide ed Erodoto. Secondo lo studioso che ha coniato la felice formula del *Primitiver Gegner*, nella realtà storica erodotea emergerebbe costantemente il *segno dell'infinita potenza degli dèi*: un *credo d'intensità omerica* che vede in ogni evento l'influenza divina. L'intervento degli dèi, secondo Hellmann, va *oltre le capacità di comprensione del singolo* e non è dunque valutabile alla luce di postulati etici o concetti logici²⁸. L'interpretazione proposta pochi anni prima da Otto Regenbogen (1891-1966), professore all'università di Heidelberg, sembra ancor più complessa. Secondo lo studioso che, sottolineando il carattere articolato del pensiero erodoteo, esorta ad evitare ogni forma di *Schematismus*, in alcuni

²⁴ *Ibidem*, 254-255. **Dass die Götter existieren und auf die menschlichen Dinge einwirken**, dass ununterbrochen übernatürliche Factoren in das Leben der Einzelnen wie der Völker entscheidend eingreifen, dass sie dem Menschen ihren Willen verkünden und sein Schicksal im Voraus enthüllen, das sind unbestreitbare **Erfahrungsthatfachen**, die dadurch nicht erschüttert werden, dass im Einzelnen das Wesen der göttlichen Macht und die Art ihrer Einwirkung der Erkenntnis entzogen sind.

²⁵ Meyer 1907 [1990], 178-179.

²⁶ Cfr. al riguardo Ingarao 2015, 72-79.

²⁷ Meyer 1899, 264: ... die Weltanschauung des Herodots und Sophokles...ist **trotz aller rationalistischen Züge**, die sie von den Vorgängern übernommen hat, in ihrem Grundgedanken **nicht rationalistisch**, sondern sucht im menschlichen Leben und daher auch in allen historischen Vorgängen...**einen transcendenten Pragmatismus**, der sich überall als mächtiger erweist, als alle menschliche Voraussicht.

²⁸ Hellmann 1934, 89-90.

fondamentali episodi la religiosità dell'autore emerge con estrema chiarezza²⁹. A proposito della decisione di Serse di attaccare la Grecia, ad esempio, sebbene vengano riportate le diverse ragioni razionali della spedizione, esse non appaiono *essenziali*³⁰. Erodoto, a suo avviso, non si concentra su di esse e non prova neanche a metterle insieme per penetrare a fondo le motivazioni politiche dello scontro: non è questo il suo interesse principale e non può essere considerato il primo elemento della *Kausalreihe*³¹. Per Regenbogen siamo di fronte ad una complessità causale in cui “*der historisch-pragmatische Gedanke*” non è ancora staccato da motivazioni di natura religiosa come avviene invece in Tucidide³². Il pensiero di Erodoto, espressione dell'Atene del V secolo, non può a suo avviso considerarsi *naiv* o *kindlich*, ma è piuttosto manifestazione di una saggezza sfaccettata che entra in relazione con molti aspetti dell'esistenza in modo *scettico*, per poi però identificare nella storia delle norme religiose che vanno oltre le esistenze dei singoli: in esse Erodoto, secondo Regenbogen, avrebbe trovato la *pace* che invece a Tucidide mancò³³.

Non soltanto studiosi di area tedesca hanno marcato il ruolo rilevante che il divino assume nell'universo causale dello storico di Alicarnasso. Eric Dodds (1893-1979), ad esempio, nel suo fondamentale studio *I Greci e l'Irrazionale*, annovera Erodoto tra quegli autori nei quali è più facile cogliere *l'angoscia religiosa* che differenzia l'uomo d'età arcaica da quello d'età omerica: la storia è a suo avviso *sovradeterminata* dagli dèi che sono pronti a sanzionare qualunque successo umano³⁴. Le *Storie* sarebbero pervase dall'angosciante presenza della “invidia degli dèi” che influenza il corso della storia e dall'*ostilità divina*, che solo a volte viene moralizzata, diventando giusta punizione della *hybris* umana (*nemesis*). Lo studioso irlandese ritiene che in Erodoto, e soprattutto in Pindaro e Sofocle, ciò che colpisce il lettore è proprio la percezione dell'*ἀμυχανία*, l'impotenza umana rispetto alla potenza degli dei, pronti a sanzionare qualunque riuscita che elevi gli uomini al di sopra della loro condizione³⁵. Secondo Dodds, la centralità nelle *Storie* dello

²⁹ Regenbogen 1930 [1965], 86.

³⁰ *Ibidem*, 94-95: *Er [Herodot] kennt die einzelnen, pragmatischen Motive, auf denen der moderne Historiker zu insistieren pflegt, alle oder so gut wie alle...Das ist ihm alles bekannt, aber es ist ihm nicht wesentlich, es genügt ihm nicht, sein Fragen nach der Ursachen zu befriedigen. Er macht keinen Versuch diese Einzelheiten zu vereinigen und in die Politische Motive der persischen Regierung einzudringen. Er hat dafür nur geringes Interesse...Ihm ordnen sich die Dinge der Vergangenheit, ein geschichtlicher Ablauf, nicht primär unter historisch-politischen Gesichtspunkten.*

³¹ *Ibidem*, 99-100.

³² *Ibidem*, 107.

³³ *Ibidem*, 103.

³⁴ Dodds, 1951, 30-31: *It is only in Late Archaic and Early Classical time that the phthonos idea become an oppressive menace, a source - or expression - of religious anxiety. Such it is in Solon, in Aeschylus, above all in Herodotus. For Herodotus, history is overdetermined: while it is overtly the outcome of human purposes, the penetrating eye can detect everywhere the covert working of phthonos.*

³⁵ *Ibidem*, 29: *When we turn from Homer to the fragmentary literature of the Archaic Age, and to those writers of the Classical Age who still preserve the archaic outlook - as do Pindar and Sophocles, and to a great extent Herodotus - one of the first things that strikes us is the deepened awareness of human insecurity and human helplessness (ἀμυχανία), which has its religious correlate in the feeling of divine hostility - not in the sense that Deity is thought of as evil, but in the sense that an overmastering Power and Wisdom forever holds Man down, keeps him from rising above its station. It is the feeling which Herodotus expresses by saying that Deity is always φθονερόν τε και*

phthonos, “*schema base per Erodoto di tutta la storia umana*”, andrebbe inquadrata nella grande trasformazione del modo di vedere il rapporto tra dèi e uomini che coinvolge i Greci d’età arcaica, trasformando l’omerica *civiltà della vergogna* nella *civiltà della colpa*³⁶.

Questo modello interpretativo ha suscitato un ampio dibattito e anche una serie di obiezioni, tra le quali si ricorderà qui quella di Hugh Lloyd-Jones (1922-2009)³⁷. L’antichista inglese, *Regius Professor of Greek* all’università di Oxford, nel suo studio *The Justice of Zeus*, non rinnega la centralità della causalità religiosa nelle *Storie*, ma non accetta né la tesi secondo la quale il successo degli uomini sarebbe esposto a pericoli sovranaturali, indipendentemente dalle loro colpe, né la suggestione che lo *phthonos* diventi una minaccia opprimente fino a rendere inane l’iniziativa umana. Lloyd-Jones ritiene al contrario che, secondo Erodoto, gli uomini vengono puniti soltanto se superano i limiti e le regole imposte dagli dei che non operano dunque arbitrariamente. A volte il loro volere appare semmai ad Erodoto, come del resto agli antichi poeti, *imperscrutabile*: l’uomo non ha sempre la possibilità di comprendere le *connessioni causali di crimine e punizione* che influenzano la sua esistenza e che possono affondare le loro radici nel passato lontano³⁸. Secondo Lloyd-Jones, sebbene l’uomo erodoteo non sia *in toto* artefice del proprio destino, ha però la possibilità d’influenzarlo, se non varca i propri confini ed evita di provocare l’ira degli dei³⁹.

Più vicina per certi versi alle opinioni di Dodds che a quelle di Lloyd-Jones è l’interpretazione di David Asheri (1925-2000) che presenta un quadro ancor più elaborato ma più sfumato della causalità erodotea. Il grande commentatore di Erodoto, professore di storia greca per oltre trent’anni all’università di Gerusalemme, nell’introduzione generale all’edizione con commento della *Fondazione Lorenzo Valla*, ritiene che gli dèi erodotei, per lo più, non siano spinti da principi morali. Questa concezione negativa dell’agire divino non andrebbe però interpretata come un *dogma o una dottrina teologica*, ma piuttosto come una *forma mentis*: gli uomini hanno infatti, a suo avviso, una dose di libero arbitrio e talvolta gli dei si comportano più da *giudici riparatori* che da *tiranni arbitrari*⁴⁰. Secondo Asheri gli eventi nelle *Storie* vanno spesso ricondotti ad una sorta di *cooperazione inconscia degli dei e degli uomini*: sono cioè gli dei a decidere il corso degli eventi e inducono l’uomo a fare le scelte opportune affinché il corso della storia segua ciò che

ταραχῶδες...the Gods resent any success, any happiness, which might for a moment lift our mortality above its mortal status, and so encroach on their prerogative.

³⁶ *Ibidem*, 44.

³⁷ Lloyd-Jones 1971.

³⁸ *Ibidem*, 66-67: *For him [Herodotus] as for the early poets, the purposes of the gods are inscrutable to men; sometimes, especially to one looking back into the past and surveying a long period of time, each link in a chain of guilt and retribution may be perceptible, but often much of its extent must remain obscure to human understanding.*

³⁹ *Ibidem*, 67: *No mortal can command success, for however carefully a man may plan, success or failure depend only on the gods, who may, perhaps because of chains of crime and punishment which he is unable to perceive, doom him to disappointment. Still, it is worth a man’s while to make as much effort as he can, and to win honor by showing courage even in the face of hopeless odds.*

⁴⁰ Asheri 1988, XLVII.

è stato stabilito. A suo avviso, la storia erodotea sarebbe condizionata fortemente dalla *divina provvidenza*, ma il *fatalismo erodoteo* non andrebbe inteso come un *principio dogmatico*: l'uomo, pur non potendo alterare radicalmente il corso degli eventi, può intervenire su essi, agendo in modo libero, ma subendo l'influenza degli dèi che fanno sì che il fato si compia⁴¹. Asheri ritiene dunque che gli dei erodotei, secondo una concezione riconducibile al pessimismo d'età arcaica, siano *nemici dell'uomo*, in base ad un modo di pensare che non va inteso in modo schematico e che lascia spazio anche alla speranza e al libero arbitrio⁴².

Questo tentativo di coniugare le diverse forme di causalità presenti nell'opera, come abbiamo per certi versi visto nelle riflessioni di Meyer, ma in parte anche in quelle di Regenbogen, era già stato fatto in precedenza da altri studiosi. Max Pohlenz (1872-1962), ad esempio, l'autore del celebre *Der hellenische Mensch* (1946), pur sottolineando ampiamente la rilevanza della *visione religiosa* di Erodoto, diffida dal separare forzatamente causalità razionale e sovranaturale. È, a suo avviso, indubitabile che lo storico ricerchi dietro *l'umano e naturale* svolgersi degli eventi, il senso recondito della realtà, riconducibile all'agire degli dei. La spiegazione degli eventi che, secondo Pohlenz, avvicina Erodoto ad autori a lui contemporanei come Eschilo e Sofocle, va dunque oltre una visione razionale dei fatti storici, per coinvolgere la meno visibile, ma sempre operante sfera divina che si mostra a colui che sa *guardare in profondità* e si attua in molteplici forme, attraverso il *Vergeltungsgedanke* (la τίσις), lo φθόνοϋ θεῶν, la Moira⁴³. La presenza degli dèi è chiaramente percepibile e va anche al di là delle azioni degli individui, come si evince ad esempio dai pochi casi in cui viene ancora sostenuta la teoria dell'ereditarietà della colpa. Lo studioso ritiene che gli dei interverrebbero inoltre, per mantenere *l'ordine del mondo*, quando un individuo supera i limiti che gli sono stati imposti: lo φθόνοϋ θεῶν non va dunque inteso come una punizione stabilita dall'alto per sanzionare l'eccessiva fortuna degli uomini, bensì come un giusto intervento che si realizza solo nel momento in cui la ricchezza si volge in superbia. L'episodio che illustra al meglio l'interpretazione che lo studioso propone della *Weltanschauung* erodotea è il sogno di Serse. Secondo Pohlenz, il tema della necessità non va né ad intaccare *il normale svolgersi degli eventi* né va inteso come un "*gedankenlos das musste so kommen*"⁴⁴. Erodoto intenderebbe bensì indicare che

⁴¹ *Ibidem*, XLV: *Il meccanismo dello svolgimento ciclico agisce in Erodoto, come nella tragedia antica, per cooperazione inconscia degli dei e degli uomini. Erodoto è convinto che in ultima analisi tutto ciò che accade appartiene ad un corso predisposto dalla divina provvidenza, impersonata fin dal tempo di Omero dalle tre Moire, alle cui decisioni neppure un dio può sottrarsi...Tuttavia il fatalismo erodoteo è una disposizione d'animo che viene e passa, non un principio dogmatico. Gli uomini in genere agiscono ritenendosi liberi di scegliere la via che conviene loro di più. Erodoto concede all'uomo una certa misura di libero arbitrio che, pur non potendo mutare il corso predestinato della storia, può influire sulle sue scadenze e sulle sue modalità...La libertà di scelta, insomma, esiste; ma poiché il fato deve avverarsi, l'uomo è spinto dagli dei a scegliere la via che serve meglio alla realizzazione di quello stesso fato.*

⁴² *Ibidem*, XLVII.

⁴³ Pohlenz 1937, 91-119.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 108.

nulla nella realtà avviene per caso e che in essa è possibile rilevare sempre una “disposizione superiore”⁴⁵. Pohlenz ritiene che la scelta di Serse di non marciare contro la Grecia sia soltanto una disposizione d’animo momentanea del sovrano, il quale, subito dopo esser tornato alla decisione presa precedentemente, mostra una *hybris* che attira su di sé l’inevitabile punizione degli dei. Il sogno non va dunque considerato una capricciosa intrusione divina nel corso della storia, né esso annulla la responsabilità del sovrano persiano: per i Greci, infatti, “l’accecamento divino non esclude né libero agire né responsabilità umana”. Secondo Pohlenz non bisogna farsi influenzare dal nostro modo di vedere la realtà, sollevando una questione che per i Greci non aveva alcun fondamento, e cioè quella del libero arbitrio (*Willensfreiheit*): Erodoto non sente, a suo avviso, il problema del conflitto tra *motivazione naturale e motivazione metafisica*, questo *entweder-oder* che caratterizza la nostra epoca⁴⁶. Lo storico coglie piuttosto i nessi ‘divini’ che stanno dietro il succedersi degli eventi, ma ciò non gli impedisce di analizzare e comprendere razionalmente lo svolgersi della storia, in cui l’uomo resta responsabile dell’azione⁴⁷.

Pohlenz, che pone in rilievo la novità rappresentata da Erodoto, *der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, sostiene non a caso che lo storico di Alicarnasso cerca costantemente una *conferma empirica* della sua visione religiosa, rievocando le riflessioni di E. Meyer, che aveva in effetti proposto un modello interpretativo che integrasse le diverse forme di causalità presenti nelle *Storie*⁴⁸. Questo modo di vedere la religiosità erodotea non ha avuto particolare fortuna negli studi successivi, ma di recente è stato in qualche modo riproposto da un attento conoscitore delle *Storie*, John Gould (1927-2001), che inquadra l’interpretazione del mondo proposta da Erodoto nell’ambito delle religioni non rivelate. Secondo lo studioso inglese, che in un articolo dal titolo *Herodotus and Religion* del 1994 si sofferma proprio sulla visione religiosa dello storico di Alicarnasso, l’approccio empirico è un elemento tipico di tutte le *phenomenological religions*: proprio perché il sapere religioso non è rivelato dalla divinità, ma può essere soltanto dedotto da segni esterni, bisogna essere particolarmente cauti nell’interpretazione della realtà circostante. È un *uncertainty principle* che, secondo Gould, non ha nulla a che vedere con lo scetticismo e che concerne non solo la sfera sacra ma tutto il sapere umano⁴⁹. Lo studioso, che alcuni anni prima ha dedicato un intero libro ad Erodoto (*Herodotus* 1989), sostiene che nel

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, 118: **Das Entweder-Oder, das unsre Denkform hier verlangt, gibt es für diese Zeit nicht. Selbst die gottgewollte Verblendung schließt freies Handeln und Verantwortung nicht aus.**

⁴⁷ *Ibidem*, 119: **Für das historische Verständnis des menschlichen Handelns gibt die Einordnung in einen gottgewollten Zusammenhang wohl den Hintergrund, sie hindert aber den Blick nicht, die rein menschlichen Verknüpfungen zu sehen, die sich zunächst dem Auge darbieten...Der Mensch bleibt Träger des Handelns, auch wenn wir zugleich das Walten der Gottheit spüren. Die Spannung zwischen natürlicher und metaphysischer Motivierung, die wir empfinden und die schon Thucydides empfunden haben muss, besteht für Herodot selber nicht.**

⁴⁸ *Ibidem*, 107.

⁴⁹ Gould 1994, 94.

racconto agirebbero parallelamente più *sets of causation*, ma la causalità sovranaturale (*supernatural causation*) né soppianta il rapporto empirico che c'è tra causa ed effetto, né affievolisce la responsabilità degli uomini⁵⁰. Essa interverrebbe bensì per dare risposta ad un'altra domanda e cioè al perché un dato evento sia capitato ad un individuo piuttosto che ad un altro. Gould non si limita a ridimensionare in parte il peso dell'intervento divino nell'opera erodotea, ma inoltre rifiuta la presenza nelle *Storie* di una qualche forma di predeterminazione, l'idea che all'uomo non resti che sottostare ad un disegno prestabilito. Le espressioni, presenti nel testo, e che ad una prima lettura sembrerebbero rimandare a tale concezione, sono secondo lo studioso soltanto degli espedienti narrativi utilizzati dall'autore, nel solco della tradizione epica, adducendo spiegazioni che non è possibile rintracciare nell'immediato. I casi in cui si riscontra il diretto intervento di forze sovranaturali non costituirebbero una *theory of human historical experience*, bensì delle specie di *gnomai* proposte dall'autore per rendere maggiormente comprensibili alcuni eventi e creare uno spazio di esperienza comune: in tal modo, rimandando ad un universo conosciuto, si rafforza il legame tra autore e pubblico⁵¹. Piuttosto che cercare nelle *Storie* delle leggi storiche universalmente valide, secondo Gould, dovremmo comprendere che la compresenza di causalità umana e sovranaturale è una caratteristica propria del pensiero greco da Omero in poi. Un modo di pensare che Gould, prendendo in prestito una formula coniata dall'antropologo Ioan Myrddin Lewis, chiama '*luxuriant multiplicity*': la percezione di cause diverse che coesistono armonicamente⁵².

Questa tendenza a sottolineare la molteplicità della causalità erodotea, evitando brusche contrapposizioni, emerge ancora non soltanto in alcuni recentissimi studi dedicati ad Erodoto, ma anche nei lavori quasi contemporanei di altri due grandi conoscitori delle *Storie*, J. L. Myres e H. R. Immerwahr. Il primo in *Herodotus, Father of History*, pubblicato ad Oxford nel 1953, e in particolare nella sezione intitolata *Nature, Gods, and Men*, propone attraverso un'approfondita analisi terminologica un'interpretazione equilibrata delle concezioni religiose dell'autore. Myres (1869-1954) rileva la coesistenza, nelle *Storie*, sia dell'iniziativa degli uomini sia del fato e dell'intervento divino, in una combinazione di credenze non facilmente risolvibile⁵³. A suo avviso, gli dèi preservano la giustizia, esprimono il loro volere e danno avvertimenti attraverso oracoli e sogni, e sono pronti a intervenire per difendere i loro luoghi di culto: il tanto citato φθόνοϋ θεῶν

⁵⁰ Gould 1989, 71.

⁵¹ *Ibidem*, 81.

⁵² *Ibidem*, 70-71: ***Parallel sets of causation, one human, the other supernatural, neither of which renders the other inoperative, are as much a feature of Greek thinking about accountability as they are of their storytelling from Homer onwards, and would not in themselves have proved in any way surprising to Herodotus' original audience...Ancient Greeks accepted what Ieuan Lewis has called a 'luxuriant multiplicity' in their perception of causes. The function of supernatural causation is not, as we might think, to replace or override empirical cause and effect...***

⁵³ Myres 1953, 47.

ricorrerebbe soltanto in alcuni discorsi e avrebbe più il significato di punizione divina che d'invidia, al fine di esprimere una restaurazione dell'equilibrio in natura e nelle vicende umane, che si attua spesso tramite la *tisis*⁵⁴. Al di sopra degli dei, nell'immaginario erodoteo ci sarebbero però il fato e il caso, che non vanno visti in contrapposizione con la responsabilità umana, espressa spesso dal termine αἰτία, la cui centralità viene sottolineata dall'autore fin dal proemio⁵⁵. Lo studioso ritiene, infatti, che, fatta eccezione per gli oracoli su Salamina, di difficilissima interpretazione, “*there is no Διὸς βουλή behind the Persian Wars, as there is in the Iliad and Odissey*”⁵⁶: furono gli Ateniesi a fare la loro “libera scelta” e a salvare la Grecia, seppur con l'aiuto degli dèi⁵⁷. Nell'intricato insieme dei rapporti tra umano e divino c'è spazio per l'iniziativa umana, ma anche per l'intervento degli dei e per il destino, senza che il peso delle varie forze in gioco sia sempre chiaramente discernibile. Secondo Myres, tali concezioni religiose non andrebbero ricondotte *tout court* al pensiero dell'autore, ma contestualizzate nel clima culturale in cui egli visse. Anche se può sembrare difficile da accettare, è, a suo avviso, credenza di ogni Greco *essere libero nel mondo*, ma anche contemplare l'intervento divino, potere scegliere come agire, ma avere un proprio destino, ed Erodoto per primo avrebbe avuto coscienza di ciò, guadagnandosi il titolo di *father oh history*⁵⁸.

Henry R. Immerwahr (1916-2013), in diverse ricerche condotte negli anni '50 e '60, ma in particolare in *Historical Action in Herodotus*, un saggio pubblicato proprio un anno dopo il libro di Myres, , sottolinea la ripresa da parte di Erodoto di una contraddizione già da tempo radicata nella mentalità greca, quella tra *hairesis* e *ananke*: lo storico di Alicarnasso vi avrebbe dato declinazioni nuove, creando un'opera originale, che si colloca a metà tra la *teologia di Eschilo e l'umanesimo di Tucidide*⁵⁹. Gli uomini, secondo la sua analisi, appaiono nelle *Storie* liberi di agire, ma mai al punto da essere padroni delle loro sorti, in quanto il loro *libero volere* è costretto a scontrarsi inevitabilmente con l'altro elemento cardine del pensiero storico dell'autore, la *necessità*, in una combinazione che, per la sensibilità moderna, non è di facile comprensione⁶⁰. Immerwahr sostiene, ad esempio, che nulla ci autorizza, in occasione del sogno di Serse, a dedurre che il re persiano venga punito per la sua *hybris* o che il sogno sia espressione di *ate* che lo conduce alla distruzione,

⁵⁴ *Ibidem*, 49-50.

⁵⁵ *Ibidem*, 55.

⁵⁶ *Ibidem*, 52.

⁵⁷ *Ibidem*, 58: *Reassured about the oracle, relying on the god, and using their ships and their common counsel, the Athenians made the crucial decision. It was τύχη that the ships, built to fight Aegina, were ready. It was μοῖρα if 'black blood fell on the house- roofs', and Apollo cursed and warned...but the Athenians made their choice, and won...*

⁵⁸ *Ibidem*, 59: *It is a hard saying; but it is part of every Greek man's μοῖρα that he is ἐλεύθερος, 'grown up' and free to choose. And with that discovery, Herodotus stands revealed to us as the Father of History.*

⁵⁹ Immerwahr 1954, 45.

⁶⁰ *Ibidem*, 32: *Herodotus has no conception of a "free will" as the agent of human decisions. Instead human action is based on choice, and choice may be rationally or emotionally motivated. One may make choice freely, or under compulsion, but in either case one is responsible for that choice. The freedom of the will is somehow comprised in this, but it is not sufficiently isolated to avoid what are for us impossible combinations of free will and determinism...Necessity is the other element in history, but this again is not a totally determining force.*

ci troveremmo bensì di fronte ad una voluta *obfuscation of theological issues*: l'autore, di fronte alla contraddittorietà del reale, lascerebbe al lettore l'interpretazione dell'evento⁶¹. È, secondo lo studioso, un modo di presentare gli eventi ben diverso, ad esempio, da quello adoperato da Eschilo nei *Persiani*, il quale seleziona alcuni fatti per mostrare, con una *systematic theology*, delle verità generali⁶². Erodoto non intende mostrare *simbolicamente* come gli dei abbiano aiutato i Greci a salvaguardare la loro libertà, bensì avvicinarsi al reale e cercare di analizzarlo in tutte le sue contraddizioni. L'autore collocherebbe l'agire umano in un *interplay of choice and necessity*, elementi che possono essere opposti, ma anche coincidere, in un'ambiguità che coinvolge sia la *contraddittoria natura degli eventi* sia il *quadro metafisico*, senza che il tutto sia racchiudibile in un *semplice schema teologico*⁶³. Lo studioso tedesco-americano ritiene che, di fronte ad un tale intricato viluppo di elementi, la presenza di più spiegazioni per uno stesso evento, seppur a volte vada a discapito *dell'analisi logica della causalità*, sia un modo per gettare luce sulla realtà, per tentare di comprendere il complesso insieme di fattori che influenza l'azione storica. Non è certo un caso che Immerwahr, come Meyer, Pohlenz e Gould sottolinei l'*empirismo* erodoteo: ci sono evidenti punti di contatto tra interpretazioni differenti⁶⁴.

Infine, per concludere questa parziale rassegna degli studi moderni sulla causalità erodotea, è bene soffermarsi su tre studi che in modi diversi ripropongono questo stesso modello interpretativo, esaltando la molteplicità causale dell'opera. Donald Lateiner (n. 1944, professore emerito all'Ohio Wesleyan University), in *The Historical Method of Herodotus*, rileva all'interno delle *Storie* la presenza di cinque *sistemi di spiegazione* che offrono molteplici livelli di lettura degli eventi⁶⁵. Lo studioso sostiene che, sebbene la coesistenza di diversi metodi di spiegazione della realtà storica intacchi a volte la coerenza del racconto, ciò non deve indurre a tralasciare il cospicuo contributo apportato da Erodoto allo sviluppo della *storia politica*. Egli riuscì infatti, in un'epoca in cui la coscienza della causalità storica non si era ancora sviluppata, a mostrare l'influenza delle strutture sociali, economiche e culturali e delle pressioni politiche interne ed esterne sulle scelte dei governi, e inoltre fu in grado di mettere in luce le motivazioni psicologiche che inducono gli individui all'azione. Secondo Lateiner, dunque, Erodoto ha contribuito in modo fondamentale alla storia del pensiero greco, favorendo il superamento dello sterile *moralizing* e la liberazione, almeno in parte, sia dalla forte influenza che il mito e l'epica avevano esercitato sulla concezione del

⁶¹ *Ibidem*, 36.

⁶² *Ibidem*, 29.

⁶³ 1954, 30: *Herodotus sees the event as a complex of human motivations and superhuman forces, a complex which is not intelligible to him under a simple theological scheme. The forces that operate beneath the surface of the observable historical events appear to him contradictory and can be described only in stories which have an essentially paradoxical meaning.*

⁶⁴ Immerwahr 1956, 242.

⁶⁵ Lateiner 1989, in particolare 196-205.

passato sia dall'approccio *ingenuo* adottato nei confronti delle dinamiche della storia⁶⁶. Egli fu un pioniere che riuscì, tramite le acute analisi storiche, ad indagare la realtà e che inoltre, tramite la *multiplicity of causal connections*, fu in grado di far emergere la complessità della vita umana⁶⁷. Entrando più nello specifico nello studio in questione, il primo *system of explanation* identificato da Lateiner all'interno delle *Storie* è lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$, *l'immorale gelosia divina*, che ricorre nei discorsi di quattro importanti figure del complesso narrativo erodoteo: Solone, Amasi, Artabano e Temistocle. Trattandosi di personaggi ai quali viene riconosciuta nell'opera saggezza e credibilità, a suo avviso, è probabile che lo stesso Erodoto avallasse tale concezione dell'intervento divino nella vita umana, senza però ritenerla prevalente rispetto ad altre modalità di causalità⁶⁸. Lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ infatti, a parte i quattro casi citati sopra, non ricorre altrove nell'opera e ogni volta sarebbe accostato a *motivazioni e cause umane sufficienti* per spiegare l'azione degli individui. Neanche il *fato*, la seconda forma di causalità, agirebbe frequentemente nella narrazione: Erodoto, secondo Lateiner, non credeva nel fatalismo bensì nella scelta morale degli individui e dunque gli eventi 'fatali' non sarebbero il frutto di decisione arbitrarie degli dei, ma indicherebbero invece una sorta di *logica interna* ai fatti. Lo storico di Alicarnasso, a differenza di Tucidide, inserisce all'interno dell'opera numerosi racconti in cui delle forze sovranaturali agiscono modificando il corso degli eventi (terzo sistema di spiegazione operante all'interno delle *Storie*). Secondo lo studioso, soltanto in pochissime occasioni Erodoto riconoscerebbe esplicitamente l'agire degli dei, mentre invece nella maggior parte dei casi verrebbero riportate delle tradizioni locali o nazionali, senza che nel testo si colga alcun riferimento alla loro affidabilità: Erodoto percepiva probabilmente un *pattern of divine action*, ma distinto dalla vita umana, e non era interessato a fornire una *spiegazione teologica* delle Guerre Persiane⁶⁹. Il suo obiettivo primario era piuttosto indagare le cause che inducono gli uomini, *largamente liberi di decidere le loro azioni*, ad operare nel corso della storia⁷⁰. Erodoto, come i coevi autori ippocratici, descriverebbe e spiegherebbe gli eventi, attraverso un *approccio scientifico ed empirico* alla realtà, ammettendo la presenza degli dei, senza che però tale credenza arrivi ad intaccare l'analisi razionale delle cause storiche⁷¹. La *tisis*, la quarta forma di causalità, chiama di

⁶⁶ *Ibidem*, 210,

⁶⁷ *Ibidem*, 208.

⁶⁸ *Ibidem*, 196-197.

⁶⁹ *Ibidem*, 198: ***Herodotus does not produce a theological explanation of the Persian Wars. He believes that supernatural powers exist, that they sometimes know events are about to occur, and that humans obtain oracles and dreams that may be announcements from the gods...Herodotus believed in the divine, yet he gives non-divine explanations for all historical events.***

⁷⁰ *Ibidem*, 200-201.

⁷¹ *Ibidem*, 202: ***Herodotus and the medical writers desire to describe events accurately, explain adequately, and record without recourse to the supernatural. Nevertheless a scientific, empirical approach need not rule out belief in divinity and divine activity on earth, if that belief does no violence to observable phenomena. An empiric may say: "all things are both divine and human". Human responsibility for historical events is not decreased, even if some supernatural element affects the weather.***

nuovo in questione il rapporto tra dei e uomini, facendo emergere un equilibrio naturale e dinamico che governa gli eventi storici: gli dei sarebbero posti a guardia di tale *cosmic ecology*, che spesso si restaurerebbe da sé, senza il minimo ricorso ad alcun *deus ex machina*⁷². La *tisis* doveva avere inoltre, secondo Lateiner, una sorta di valore simbolico per un pubblico di credenti e fornire un modo più familiare per collegare gli eventi, rispetto all'innovativa analisi storiografica, la quinta forma di causalità presente nell'opera. Essa fu appunto, sostiene lo studioso, un'invenzione di Erodoto, un modo per comprendere la realtà, attraverso un approccio *razionale e completamente umano* agli eventi, un'analisi politica ma anche un'indagine sul carattere e sugli usi degli individui la cui influenza determina fortemente lo svolgersi del processo storico⁷³. L'intervento divino può dunque, secondo Lateiner, fornire una spiegazione supplementare degli eventi, un ulteriore livello di lettura della complessità della realtà, senza mai oscurare l'analisi dei fatti storici, in quanto gli dei sono *aldilà della storia* e sono invece gli uomini ad agire e a decidere le loro sorti.

Se Lateiner, pur presentando un quadro molto articolato della causalità erodotea, tende in parte a marcare la rilevanza dell'interpretazione razionale degli eventi, T. Harrison e H. Versnel in due recentissimi contributi esortano ad abbracciare la complessità della causalità erodotea senza provare a tracciare improprie sintesi o schematizzazioni. Il primo (n. 1969) in un libro del 2000 che emblematicamente è intitolato *Divinity and History. The Religion of Herodotus* propone un'attenta disamina della *Weltanschauung* dello storico di Alicarnasso, per concludere infine che la tentazione di proporre un'interpretazione esclusivamente razionale o al contrario solo religiosa del pensiero erodoteo va evitata ad ogni costo. Non ha senso cercare di comprendere se nelle *Storie* sia il libero volere degli uomini o la causalità sovranaturale a prevalere, se consideriamo che Erodoto non percepiva affatto la contraddizione che noi invece vediamo in modo così evidente⁷⁴. Similmente H. Versnel (n. 1936), in una sezione della sua ultima fatica sulla religione greca, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (2011), si sofferma su un paio di episodi erodotei, per sottolineare la distanza che separa la percezione erodotea degli eventi da quella moderna⁷⁵. Secondo

⁷² *Ibidem*, 141 e 203.

⁷³ *Ibidem*, 204: **Herodotus' main concern is not religion and supernatural, but the phenomena of terrestrial experience. His analysis of historical action requires a fifth form of explanation: historicist, down-to-earth, political analysis, the sort of explanation expected from a modern historian. For this he has no term, but it is his invention, and often a first-person verb or pronoun indicates the presence of a novel, rational and entirely human explanation.**

⁷⁴ Harrison 2000, pp. 140-141: *It is tempting, finally to try to draw together the different strands of Herodotus' fatalism into a single synthesis: to seek to explain the contradiction at the earth of the story of Croesus in terms of fated nature of misinterpretation, or to suggest that, if both the default settings of human behaviour and the exceptions to this rule are each equally the result of the divine, we can talk of a complete divine coverage of human affairs, to insinuate that all human actions are, more or less loosely, divinely motivated or sanctioned. Such temptations should be resisted...the question of whether free will or fate, human or divine causation, was predominant is simply unanswerable.*

⁷⁵ Versnel 2011, 183: *Either of the two-divine envy and chance-often occurs as a general principle in its own right in Herodotus. So this passage confronts us with two-not necessarily mutually exclusive, yet clearly distinct-explanations of sudden changes in human life, both available as autonomous traditional themes in Greek literature, but juxtaposed here in an ongoing series of arguments.*

lo studioso olandese, che si ricollega esplicitamente alle opinioni di Harrison, nelle *Storie* vengono spesso accostati *paratatticamente* modi diversi di spiegare la realtà che non si escludono a vicenda: è dunque inutile, nonché fuorviante, cercare di metterli insieme, per un *nostro* bisogno di logicità, “*into an intellectually satisfactory coherent system of explanation*”⁷⁶.

Proprio perché, come spiega efficacemente Harrison, la causalità erodotea sembra quasi una *terra straniera*, un intrico difficile da sciogliere, è opportuno indagarla ancora, dedicando a tale questione un’intera ricerca e cercando di non farsi traviare dall’innegabile differenza culturale che separa il mondo moderno dalla Grecia del V secolo⁷⁷. La costante attenzione con cui, tra XIX e XX secolo, alcuni tra i più acuti lettori delle *Storie* si sono interrogati sull’argomento, proponendo soluzioni interessanti e differenti, conferma la centralità di questo tema. In una fertile interazione tra passato e presente, la causalità erodotea continua a stimolare non solo la comprensione di un universo lontano, ma anche la riflessione sul mondo in cui agiamo, che in modo parimenti complesso si sottrae ad una definizione immediata ed univoca.

⁷⁶ *Ibidem*, 527-528. Si veda anche il paragrafo ‘*Paratactic multiplicity*’ (213-218).

⁷⁷ Harrison 2000, 235.

CAPITOLO PRIMO

Dal passato lontano alle cause recenti: i logioi Persiani, Elena di Troia e il primo che ha commesso azioni ingiuste contro i Greci

L'*historie* erodotea e i mitici ratti di donne

Il celebre proemio è probabilmente il testo che riassume nella maniera migliore e più concisa possibile il contenuto e le finalità di un'opera non soltanto ampia ma estremamente articolata sia dal punto di vista strutturale sia concettuale¹. I termini *anthropos* e *chronos* risaltano, segnalando al lettore la caducità delle vicende umane, uno dei temi principali dell'opera, ma al contempo 'kleos' (sebbene nella forma *akleos*) rimanda in modo inequivocabile all'imperitura gloria dell'epica: l'autore si pone come un novello cantore che ha messo da parte le Muse, per raccontare invece l'*historie*. Con questo termine che non è attestato prima del V secolo e che spicca subito dopo il nome e la città di provenienza, l'Alicarnasseo marca la novità della sua operazione narrativa²: il racconto non è frutto dell'ispirazione divina ma della *ricerca* che egli ha condotto puntualmente analizzando non soltanto ciò che si è verificato per intervento degli uomini (*ta genomena ex anthropon*), ma anche gli *erga megala te kai thomasta*, e cioè i loro atti grandi e meravigliosi che includono le opere materiali³. Come specifica poco dopo, è un'indagine che concerne tutti, Greci e Barbari e infatti, fino allo scoppio della rivolta ionica, la narrazione si concentra meno sul mondo ellenico, per analizzare invece senza campanilismo storia, usi e costumi di popoli diversi. L'elemento che uno storico moderno porrebbe probabilmente al primo punto di una dichiarazione programmatica e cioè la ricerca della *responsabilità* delle Guerre Persiane, viene invece annoverato soltanto alla fine *tra le altre cose*, come a dire che è sì un argomento importante, ma non esclusivo (...τά τε ἄλλα καὶ δι' ἧν αἰτίην...)⁴. L'*historie* è più ampia e tocca questioni filosofiche e esperienze umane che non si limitano alle contingenze storiche del passato vicino.

¹ Sul proemio è sempre illuminante la concisa e puntuale interpretazione di Asheri 1988, XVII ss.

² Il passo più significativo al riguardo è probabilmente II, 99 in cui Erodoto si esprime sulla metodologia adottata nel *logos* egizio che è frutto della commistione di *opsis*, *gnome* e *historie*.

³ Il sostantivo *ergon* può indicare sia un'azione, militare (e.g. I, 16; VIII, 75; IX, 26) o di altro genere (III, 25), sia una concreta opera materiale come i monumenti lasciati dai re d'Egitto (II, 111; 124; 148 etc.). La teoria, sostenuta fra gli altri da Jacoby 1913, 334, secondo il quale *erga* indicherebbe nel proemio "große stauenswerte Bauwerke" che verrebbero differenziate da "Taten der Menschen" non sembra trovare riscontro nelle attestazioni del termine nell'opera. Cfr. in particolare Immerwahr 1960. Per una breve ma significativa rassegna degli studi precedenti è molto utile Barth 1968, 93-95.

⁴ Come spiega Chantraine 1968 αἰτία va primariamente ricollegato all'aggettivo *aitios* ("responsable, qui est cause de"), che a differenza del sostantivo è già attestato nei testi omerici, e può assumere significati molteplici: 'responsabilità' in Pindaro, nei tragici e nei testi ionico-attici in generale; 'accusa' nei testi giuridici; 'causa' nei testi filosofici e comprensibilmente 'malattia' nel vocabolario medico. Per l'uso del termine in Erodoto è utile la rassegna di Bornitz 1968, 139-163 che sottolinea il "*menschlich-sozialer Bereich*" in cui esso ricorre. Come aveva del resto già

La ricerca dell'*aitie* mal si sposa con le teorie dei *logioi* persiani, non soltanto perché l'autore non è d'accordo con la loro interpretazione dei fatti, ma anche perché ciò a cui essi si appigliano ha poco a che fare con il recente conflitto. Secondo quanto essi sostengono, gli *aitioi* della *contesa* sarebbero i Fenici - non i Persiani - che rapendo l'argiva Io avrebbero dato inizio in tempi antichi ad una catena di rapimenti reciproci: due per parte greca (Europa, Medea) e uno per parte asiatica per opera di Alessandro (Elena). A ben vedere, in realtà, nessun rapimento vero e proprio avrebbe avuto luogo, perché le donne, tutte legate alle famiglie regali, hanno giocato un ruolo attivo nelle vicende: *se non avessero voluto*, infatti, *non sarebbero state rapite* (I, 4)⁵. La loro versione dei fatti è tutta volta a sminuire le *arpagai*, per dare invece la colpa ai Greci che per futili motivi hanno scatenato la guerra di Troia⁶. Sembrano persino giustificare Paride che ha agito sapendo di non dover *dare soddisfazione* del suo comportamento: dopo che la *parità* è stata ristabilita, i Greci, rapendo Medea si sono infatti resi *responsabili* della *seconda adikie* per la quale non hanno pagato ammenda. Alessandro, dunque, non ha colpe sia perché le donne rapite non sono affatto vittime indifese sia perché il suo comportamento è in qualche modo giustificato dal terzo ratto. I Greci, invece, dapprima si sono comportati come i Persiani, non curandosi di pagare pena per ciò che hanno fatto - il primo rapimento di Io rimasto impunito li giustifica -, e poi però quando gli Asiatici hanno riequilibrato il conto, hanno scatenato una guerra, rendendosi così *gravemente colpevoli*: vendicare le donne è da *insensati*, mentre i *saggi* non se ne curano affatto. È questo che fin da tempi antichissimi ha reso *to Hellenikon* ostile ai Barbari, se si considera in particolare che, tutto ciò che è in Asia a loro avviso appartiene ai Persiani, mentre l'Europa e i Greci sono a parte. La presa di Troia costituirebbe dunque l'inizio dell'*echthre*, termine che indica nell'opera un'ostilità militare reiterata, come quella tra Atene ed Egina ancora viva ai tempi delle Guerre Persiane: se sono stati i Greci a portare per la prima volta la guerra in Asia, le spedizioni persiane non sono un evento nuovo o ingiustificato.

La risposta di Erodoto a queste teorie è alla base della composizione stessa dell'opera, che va dunque analizzata complessivamente, ma alcuni fondamentali indizi vengono forniti già adesso.

spiegato bene Immerwahr 1956, 243-247 tale sostantivo viene utilizzato soltanto in “*a human (ethical) context*”. Erodoto, a suo avviso, non sta ponendo il problema di una “*general historical causation in the modern sense*”, si sta bensì chiedendo ‘di chi è la responsabilità/colpa del conflitto’ (*Aitie, then implies guilt*). Quando invece lo storico di Alicarnasso non intende esprimere la colpa di un soggetto, ha a sua disposizione il termine *prophasis* che esprime di solito un ‘motivo dichiarato’. Entrambi questi sostantivi costituirebbero però solo una parte della complessa causalità erodotea, differenziandosi da altre e più remote “*substantial motivations*” (come ad esempio il desiderio di conquista), che non sono riconducibili ad un termine specifico. Secondo Legrand 1932, 229-231 proprio *aitie* rimanderebbe invece alla “*cause profonde du conflit*”, la sete di conquista di Serse e dei suoi predecessori, e non mirerebbe dunque ad introdurre i capitoli sulle “*premières injures et provocations initiales*”.

⁵ I Fenici danno una versione leggermente diversa ma nella sostanza simile: Io non è stata vittima di alcuna violenza, ma rimasta incinta dopo un rapporto sessuale col capitano della nave e *vergognatasi* dei genitori è partita coi Fenici *volontariamente* (I, 5).

⁶ Cfr. Wardman 1961.

L'autore, senza esprimere alcun giudizio, accantona i fatti narrati dai Persiani, per soffermarsi su colui che, a quanto ne sa, è il primo ad aver *cominciato azioni ingiuste* contro i Greci (τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς **πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων** ἐς τοὺς Ἑλληνας). L'obiettivo dell'indagine non è dunque tanto diverso da quello dei Persiani che consideravano il rapimento di Io l'evento all'origine della contesa (τῶν **ἀδικημάτων** πρῶτον τοῦτο **ἄρξαι**). Anche Erodoto cerca le origini dell'*adikia*, ma le ritrova in un passato più recente, nell'assoggettamento dell'Asia Minore ad opera di Creso, che, a ben vedere, non viene mai considerato *aitios* dell'ostilità tra Greci e Barbari: la faccenda è molto più complessa e richiede una lunga analisi che si muova nel tempo e nello spazio⁷. L'*eudaimonie* degli uomini, secondo uno dei principi che trova costante riscontro nell'opera, non resta mai ferma e costringe ad allargare lo sguardo anche a realtà apparentemente meno importanti.

Fin da subito si nota un problema strategico-politico che concerne il rapporto fra spazio e potere. I Persiani infatti, com'è emerso poco prima, ritengono di possedere tutta l'Asia, ma in questo continente risiedono anche alcuni Greci che sono stati vittime già in passato degli attacchi di Creso: è lì che va ricercata l'origine di uno scontro che concerne la sopravvivenza stessa degli 'Ioni' e le ambizioni espansionistiche dei sovrani orientali⁸. Se proprio si vuole affrontare la questione morale, al contrario di ciò che dicono i *logioi*, sono i Barbari ad aver cominciato e non viceversa⁹. Per avere però un'ulteriore e netta smentita bisogna andare al secondo libro dove le opinioni dei 'saggi persiani' vengono demolite senza indugio. La distruzione di Troia è giusta e i Greci non sono affatto colpevoli, come dimostra l'analisi di un episodio fondamentale per comprendere alcuni aspetti della *Weltanschauung* erodotea.

La smentita dei *logioi* persiani: le gravi colpe di Alessandro punite dagli dèi

L'Elena di Erodoto non è né la donna "dal viso di cane (κυνώπης)" né la "cagna traditrice" (προδότιν κύνα), protagonista in alcuni versi di Omero (*Od.* IV, 145) ed Euripide (*Andr.* v. 628); non è mai arrivata a Troia, come sosteneva già Stesicoro che però immaginava che un *eidolon* fosse

⁷ È questo uno dei pochissimi casi in cui mi trovo in disaccordo con Asheri 1988, 262 secondo il quale il termine *aitie* nel proemio farebbe riferimento a Creso, "il primo colpevole" e dunque alla "responsabilità di un re che con le sue azioni provoca reazioni, contraccambi o retribuzioni, vendette". Lo studioso aggiunge però che l'espressione suddetta serve inoltre a "introdurre il lettore alla prima digressione sulle accuse reciproche" e invita al contempo alla prudenza, spiegando che la causalità erodotea è molto più articolata e non si può esaurire con l'analisi del proemio. Trovo invece più convincente l'interpretazione di Immerwahr 1956, 251 secondo il quale "*the polemoi referred to are all the struggles between Greeks and barbarians from Croesus to Xerxes*".

⁸ Come nota Coulet 1993, 375 questo si può annoverare tra i casi in cui si parla d'ingiustizia nelle relazioni tra stati, nei quali l'*adikia* consiste nel "*faire du tort à un peuple qui ne vous a pas nui, en empiétant sur son territoire, en l'attaquant, en enlevant des femmes (à l'époque mythique), en rompant un contrat*".

⁹ Cfr. Wardman 1961, 36. Secondo Immerwahr 1956, 249-250 Erodoto difende i Greci contro le accuse persiane di essere i veri responsabili del conflitto.

giunto nella città di Priamo illudendo i combattenti¹⁰. Lo storico di Alicarnasso, interpretando le fonti che ha a disposizione, propone una versione ancora diversa del racconto: non solo la regina di Sparta non sembra avere alcuna responsabilità nell'inganno architettato da Paride, ma nessun "fantasma" ha raggiunto Ilio. Come vedremo, è un'attenta analisi di tutta la vicenda, che contempla sia questioni di *Realpolitik* sia argomentazioni religiose, a indurre Erodoto a distaccarsi da alcuni elementi presenti nella tradizione¹¹.

I sacerdoti egizi rispondono all'*historie* dell'autore (μοι ἱστορέοντι) articolando un racconto che va seguito attentamente, perché la loro versione riceverà (di certo per alcuni aspetti) l'esplicito consenso dell'autore¹². Dopo il rapimento di Elena, Paride a causa di condizioni meteorologiche avverse (i venti contrari) approda in Egitto, dove alcuni servi lo accusano: si rifugiano in un santuario di Eracle e rivelano ciò che il figlio di Priamo ha commesso ai danni di Menelao (τὴν ἐς Μενέλεων ἀδικίην). È questa la prima attestazione, in tale episodio, di un termine che marca la violazione di *dike* da parte di Paride, artefice di un'azione particolarmente grave: più volte ricorre il termine *adikema* (II, 115; 118; 120) e in un caso, nella celebre dichiarazione sulla sanzione divina che colpisce tutta Troia, sarà lo stesso Erodoto ad utilizzarlo così come nello stesso capitolo attribuirà ad Alessandro il participio ἀδικέων (II, 120)¹³. A chi ha letto i primi capitoli dell'opera non può sfuggire che proprio questa famiglia lessicale è attestata in quelle pagine più volte, dapprima nelle parole dei *saggi* persiani, e poi in quelle dell'autore che sceglie però di concentrarsi sulle *ingiustizie* commesse da Creso contro la Ionia.

Se i sacerdoti marcano la violazione di *dike*, quando invece vengono riportate le parole degli Egizi protagonisti dell'episodio si fa soprattutto riferimento alla violazione di un precetto *hosios*¹⁴. All'ambasceria di Thonis, custode della bocca del Nilo, che riferisce al re l'"ἔργον ἀνόσιον" che Alessandro ha tramato nei confronti del suo *ospite*, "ingannando" (*exapatao*) la moglie e sottraendogli ricchezze, segue la risposta di Proteo che ordina prontamente di condurgli il prigioniero e cita a sua volta il crimine compiuto ai danni dell'ospite (II, 114: ἀνόσια ἐργασμένοσ

¹⁰ Sulle differenti tradizioni a proposito di Elena, vedi Meagher 1995; Hughes 2005. Anche in Esiodo si parla dell'*eidolon* di Elena (fr. 358 Merkelbach-West: πρῶτος Ἡσίοδος περὶ τῆς Ἑλένης τὸ εἶδωλον παρήγαγε) e nella *Elena* di Euripide (e. g. v. 34), che secondo Stein 1883⁵, *ad locum* combina la versione di Stesicoro e quella di Erodoto.

¹¹ Marincola 2006, 21-22. Cfr. inoltre Fornara 1971, 19-20.

¹² Tale episodio evidenzia l'approccio metodologico adottato dallo storico di Alicarnasso nella sua *historie*, combinando l'esposizione cronologica della storia egizia con un excursus stimolato dall'autopsia. Lo spunto del racconto lo fornisce infatti il successore di Ferone, Proteo, che ha eretto un *temenos* a Menfi, del quale l'autore sembra parlare come se l'avesse visto (τοῦ νῦν τέμενος ἐστὶ ἐν Μέμφι κάρτα καλόν τε καὶ εὖ ἐσκευασμένον) e nel quale c'è un santuario che gli Egizi chiamano "di Afrodite straniera". Tale denominazione però non convince lo storico, che non ha mai saputo di un tale appellativo attribuito alla dea e ha invece "sentito" (τὸν λόγον ἀκηκοώς) che Elena ha soggiornato proprio presso Proteo: τὸ ἱρὸν dev'essere allora connesso alla figlia di Tindaro.

¹³ Su *dike* in Erodoto si veda in particolare Coulet 1993.

¹⁴ Come spiega Rudhardt 1958, 32 i due termini li troviamo spesso associati. Sul lessico del "sacrilegio" in Erodoto vedi Wesselmann 2011, 345-357.

ξείνον τὸν ἑωυτοῦ)¹⁵. *Hosios* è un termine che nelle Storie viene spesso connesso alla sfera sacra¹⁶: in diversi casi è attestato a proposito di norme religiose (VI, 81; VIII, 37; ὁσίη: II, 45) o di delicate questioni “teologiche” e può sottolineare la reticenza di Erodoto ad affrontare tali argomenti (e. g. II, 61; II, 81; II, 86; II, 170; ὁσίη: II, 171). In molte altre occasioni (spesso preceduto da οὐκ, ma anche col prefisso privativo nella forma ἀνόσιος) ricorre invece per indicare atti estremamente gravi. Il caso più emblematico è forse quello che vede protagonista Cambise (III, 16) che ordina di bruciare il cadavere di Amasi compiendo un’azione empia perché, chiosa Erodoto, non è un *nomos* che appartiene ai Persiani che *considerano* (νομίζουσι) il fuoco un dio e non ritengono dunque *giusto* (δίκαιον) dargli in pasto un cadavere. Lo storico spiega che Cambise sta violando non solo i *nomoi* del suo popolo ma anche quelli degli Egizi (οὐδαμῶς ἐν νόμῳ οὐδετέροισι ἐστί) che considerano il fuoco un animale e non hanno l’*uso* (νόμος) di dare i corpi alle fiere. Come dimostra quest’ultimo caso in particolare, la definizione di ciò che è “empio” tocca inevitabilmente gli usi dei singoli popoli che variano e sono dunque relativi¹⁷. L’empietà però è spesso connessa alla violazione di certe “norme sacre condivise” riconosciute da tutti i popoli: la condanna della violenza ingiustificata, verso estranei o ancor peggio consanguinei, ad esempio, sembra assumere un carattere universale, indipendentemente dall’origine etnica dei protagonisti¹⁸. Il figlio di Priamo ha trasgredito la *xenia*, macchiandosi di una colpa che, evidenziando l’estrema gravità del fatto, viene addirittura definita dal re egizio ‘ἔργον ἀνοσιώτατον’ (II, 115). Proteo, ripetendo due volte in modo enfatico l’espressione ‘ταῦτά τοι οὐκ ἤρκεσε’, sottolinea la molteplicità delle mancanze di Alessandro che si sono concretizzate in tre fasi. Dapprima s’è unito alla moglie del suo ospite, ed è bene notare che l’espressione usata in questo caso “παρὰ τοῦ σεωυτοῦ ξείνου τὴν γυναῖκα ἤλθεσ”,

¹⁵ Come nota Harrison 2000, 108 il crimine di Paride, che può apparire a prima vista profano, è religioso per via della violazione del sacro rapporto di *xenia*.

¹⁶ Benveniste 1969 [1976], 435 spiega che mentre *hieros* designa “ciò che appartiene in proprio agli dèi”, *hosios* indica invece ciò che gli dèi concedono agli uomini, “ciò che è prescritto o permesso agli uomini dagli dèi”. Vedi anche Rudhardt 1958, 33 che in termini simili spiega: “*Le principe actif de l’opération rituelle est la puissance dont l’adjectif iepός signifie la présence ou la possession; l’adjectif ὁσιος concerne l’ordre selon lequel cette puissance s’exerce normalement ... la qualité de ὁσιος est condition de la réussite; elle assure la protection des dieux; si on ne la possède pas, on va au-devant de l’échec ou de la catastrophe que le Grec tient parfois pour un châtement divin*”.

¹⁷ Cfr. Gigante 1956, 111-112. Si veda a proposito anche l’episodio dello scempio del cadavere di Leonida e la proposta di contraccambio dell’Egineta, che invita Pausania a fare lo stesso con il corpo di Mardonio. In VII, 238 Erodoto specifica infatti che Serse deturpando il cadavere del comandante spartano viola i *nomoi* dei Persiani (παρενόμησε) che sono *invece soliti* (νομίζουσι) onorare i combattenti valorosi. In IX, 78 è lo stesso autore a sottolineare che la proposta di oltraggiare il corpo di Mardonio è un *logos anosiotatos* e Pausania conferma che si attiene agli *hosia* facendo qualcosa che “piace” agli Spartani (Σπαρτιότησι ἀρεσκόμενον), cioè, se ne può dedurre, qualcosa che essi accettano tra le loro usanze.

¹⁸ Tra i casi più gravi possiamo annoverare: la violenza (o peggio l’assassinio) dei padri sui figli (IV, 154: Etearco di Creta), intesa anche simbolicamente nel rapporto tra madrepatria e colonia (III, 19: Fenici e Cartaginesi); l’uccisione di un fratello (II, 121 ε: l’inganno subito da Rampsinito; III, 65 Cambise); l’omicidio commesso senza alcun valido motivo (III, 120: Orete e Policrate); il mancato rispetto di un accordo di deposito (VI, 86 α: Leotichida e gli Ateniesi con la controparte ‘gnomica’ Glauco e i Milesi); lo scempio di un cadavere (IX, 79: corpo di Mardonio); il mancato rispetto dell’*hiketes* (I, 159: Aristodico di Cuma e il dio dei Branchidi); l’evirazione e il commercio di fanciulli (VIII, 105-106: Panionio di Chio).

più che all'unione fra i due, rimanda all'intraprendenza del Troiano. Che egli sia stato l'artefice del misfatto viene poi sottolineato dalla fuga con la moglie dell'ospite: è stato Alessandro a "incitare" Elena, come sembra indicare il verbo ἀναπτερόω, hapax in Erodoto, che rimanda ad una suggestiva metafora legata al mondo degli uccelli: Paride ha sedotto la figlia di Tindaro "facendole drizzare le penne"¹⁹. Come spiega Thonis, utilizzando lo stesso verbo che verrà impiegato da Crespo per marcare il tranello di Apollo nei suoi confronti (ἐξαπατῶ), Elena è stata "ingannata". La terza e ultima parte dell'atto scellerato è poi il saccheggio della casa di Menelao. L'inaccettabile misfatto, sottolineato dall'espressione molto pregnante "ὦ κάκιστε ἀνδρῶν" con cui il protagonista dell'episodio viene apostrofato, induce Proteo a trattenere sia le ricchezze di Menelao sia sua moglie per custodirle e restituirglielie al suo arrivo. Il principe rischia molto, come viene posto in rilievo da due espressioni quasi identiche: il re sarebbe infatti ben disposto a vendicare Menelao e non lo fa solo perché, a differenza del Troiano, rispetta lo *xeinos*²⁰.

I dubbi insorti, in seguito al racconto degli Egizi sull'arrivo di Elena, inducono Erodoto ad allargare l'inchiesta, per cercare di capire se i Greci dicono "sciocchezze" al riguardo come sottolinea l'aggettivo *mataios* marcando il distacco critico dello storico dal racconto omerico (II, 118)²¹. I sacerdoti, da buoni "ricercatori" che sembrano servirsi dei suoi stessi metodi d'indagine, rivelano invece di avere informazioni di prima mano fornite dallo stesso re di Sparta ai loro predecessori. I Greci sarebbero giunti a Troia per riavere Elena e le ricchezze sottratte al re, e ottenere "giustizia" per ciò che era avvenuto (τῶν τε ἀδικημάτων δίκας αἰτέειν), e i Troiani più volte avrebbero spiegato invano di non avere nulla e di non potere "dare soddisfazione" di qualcosa che non era in loro possesso (οὐκ ἄν δικαίως αὐτοὶ δίκας ὑπέχειν). Il richiamo ai ratti di donne è in questo caso abbastanza esplicito: il modo di ragionare e il lessico utilizzato sono simili a quelli che emergono dal racconto dei "saggi persiani". I termini appartenenti alla famiglia lessicale di ἀρπάζω (ἀρπαγή in II, 118) ricorrono spesso nei capitoli iniziali così come la richiesta di "giustizia" (δίκας αἰτέειν). Il problema nel caso di Elena, però, non sembra essere l'assenza di volontà di uno

¹⁹ Come spiega Chantraine 1968, s. v. *pteron*, il verbo *pteroo*, attestato anche nella forma *anapteroo*, "porvoir d'ailes ou de plumes", per metafora significa "mettere le ali, eccitare". Aly 1912, 67 sottolinea proprio a proposito della frase in cui ricorre questo verbo che lo stile non sembra rimandare a tradizioni popolari, appare bensì piuttosto ricercato e vivido, quasi a marcare l'interesse particolare che lo storico nutre per questo episodio.

²⁰ II, 116: 'ἐγὼ εἰ μὴ περὶ πολλοῦ ἡγεύμην μηδένα ξείνων κτείνειν...; νῦν ὦν ἐπειδὴ περὶ πολλοῦ ἡγήμαι μὴ ξεινοκτονέειν...

²¹ Erodoto riprende alcuni versi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* per dimostrare che la versione che egli sposa in realtà era nota già al poeta, che però preferì scegliere l'altra più confacente all'epica. "Ἐποιοίη" viene per l'appunto definita l'opera di Omero, con un termine "tecnico", poco attestato, ma impiegato da Aristotele nella *Poetica* (1459b) e che sembra per l'appunto indicare in modo abbastanza specifico il genere epico. Omero viene considerato da Erodoto un suo predecessore, che però fa delle scelte metodologiche differenti: in questo caso, non ha scelto il *logos*, che, secondo un ragionamento stringente, va considerato il più verisimile, ma quello più "bello", più "adatto" alla sua operazione poetica (οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποιοίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἐτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο). Cfr. al riguardo Marincola 2006, 22. Vedi anche il ragionamento di Luraghi 2006, 86 sul modo "implicito e obliquo" in cui Erodoto in questo caso definisce il "genere" della sua opera distanziandosi da Omero.

dei due contendenti di cedere alle richieste dell'altro: mancano proprio i presupposti per un accordo. La presenza di Elena a Troia viene infatti esclusa per ragioni di *Realpolitik* traendo spunto con cautela da ciò che narra Omero²². Perché, si chiede Erodoto, Priamo, vedendo morire molti concittadini, tra i quali diversi figli, avrebbe dovuto insistere tanto sulle sue posizioni fino a portare il suo regno alla rovina? Neanche se Elena fosse stata la sua amante - spiega con un'ironica supposizione - sarebbe stato così "toccato di mente" (II, 120: φρενοβλαβής) dal non restituirla²³. La *gnome*, in seguito ad una ricerca attenta e ragionata, lo porta a concludere che una qualche volontà divina dev'essere intervenuta in tale faccenda, causando la rovina dei Teucridi:

Ma infatti non potevano restituire Elena e i Greci non credevano a loro che dicevano la verità (τὴν ἀληθείην) - manifesto il mio parere (ὡς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι) - perché un dio aveva fatto in modo che i Troiani, perendo completamente, rendessero evidente questo agli uomini (τοῦ δαίμονιου παρασκευάζοντος ὄκως πανωλεθρὴν ἀπολόμενοι καταφανὲς τοῦτο τοῖσι ἀνθρώποισι ποιήσωσι): grandi sono le punizioni da parte degli dèi per grandi ingiustizie (τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσι καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν).

Per quanto possa apparire smisurata la punizione divina, l'espressione utilizzata e la chiara presa di posizione dell'autore non lasciano spazio a dubbi. La sanzione è proporzionata all'empietà di Paride e ha una funzione esemplare²⁴: δίκη si fonda su alcune regole che stanno alla base del vivere sociale e che il figlio di Priamo ha palesemente ignorato²⁵. La τιμωρία, quasi sempre connessa in modo esplicito all'intervento degli dei, mantiene quella polisemia che le è propria: l'altra faccia della punizione è infatti il *soccorso* a vantaggio di uno dei contendenti e l'espressione 'παρὰ τῶν θεῶν' contribuisce in questo caso a mantenere l'ambiguità semantica. L'ausilio degli dèi può essere spietato²⁶.

È bene notare che anche quando Erodoto parla in maniera così chiara dell'intervento degli dèi nelle vicende umane, non ritiene di possedere in proposito alcuna verità assoluta ma resta sempre nell'ambito soggettivo della *gnome*, secondo un modo di pensare che contraddistingue tutta l'opera²⁷. Solo per citare i casi più rilevanti, ad esempio nell'episodio sull'ira di Taltibio (VII, 137)

²² Sono testi da cui è possibile trarre informazioni utili, ma come lo stesso Erodoto lascia intendere bisogna procedere con una certa prudenza ("...se bisogna parlare valendosi dei poeti epici .../εἰ γρή τι τοῖσι ἐποποιῶσι χρεώμενον λέγειν...). Vedi al riguardo le riflessioni di Darbo-Peschanski 1987, 89-90 e Moyer 2002, 84-85 da consultare anche per un'analisi della rielaborazione erodotea degli elementi omerici in questa vicenda.

²³ Come nota Corcella 1984, 96 questo è uno dei casi in cui il "razionalismo" erodoteo sembra essere in contrasto con la tendenza generale a marcare la diversità di *nomoi*: nega la possibilità di un fatto "perché inverosimile alla luce di certe generalizzazioni sul comportamento umano". Erodoto applica infatti a Priamo un comportamento "universale" non prendendo neanche in considerazione l'ipotesi che i Troiani possano avere ad esempio "particolari consuetudini o una particolare mentalità".

²⁴ Cfr. Corcella 1984, 151: "Qui Erodoto arriva ad una concezione paradigmatica dell'evento storico: gli dei rendono visibile una verità che evidentemente è di solito aphanés, cioè la presenza di una sorta di metastorica provvidenza che punisce i torti e le empietà umane, per ammonire gli uomini". Si veda anche Harrison 2000, 109-110.

²⁵ Cfr. Coulet 1992, 373. Sulla giustizia in Erodoto cfr. Havelock 1978 [1981], 365-378.

²⁶ Cfr. Demont 1991; Ingarao 2016.

²⁷ Vedi le acute riflessioni sul rapporto tra *doxa* e *aletheia* in Erodoto di Darbo-Peschanski (1987, 164 ss.).

in cui si parla dell'ereditarietà della colpa, ritroviamo espressioni che marcano la soggettività e la relatività delle affermazioni fatte²⁸. A proposito dell'assenza di cadaveri all'interno del recinto di Demetra in occasione della battaglia di Platea, così come riguardo all'intervento di Poseidone a Potidea, restiamo nell'ambito della *doxa*²⁹. Persino quando l'autore si sbilancia apertamente, riferendo la notizia della vittoria di Platea che sarebbe miracolosamente giunta a Micale e avrebbe incoraggiato i Greci a combattere, l'intervento divino viene inferito dai *tekmeria*³⁰. La *Weltanschauung* erodotea, come spiegò Eduard Meyer più di un secolo fa, è contraddistinta da un approccio empirico alla realtà che porta lo storico ad osservare l'intervento degli dèi nelle vicende umane al di là di "idee preconcepite o pregiudizi"³¹. L'influsso degli dèi nella vicenda viene in effetti "dedotto" dall'analisi delle fonti, secondo un ragionamento attento che si può schematizzare in tal modo: 1) l'*historie*, stimolata dall'autopsia e da alcune informazioni recepite in Egitto, ha spinto l'autore ad interrogarsi su un santuario che gli Egizi considerano di Afrodite ma che egli, sulla base di conoscenze pregresse e recenti, ritiene connesso a Elena; 2) gli Egizi (e in parte anche Omero) raccontano in effetti di peregrinazioni di Alessandro in Egitto che di ritorno da Sparta sarebbe stato ostacolato da Proteo; 3) è stato lo stesso re di Sparta, dopo la distruzione della città, a riferire ai predecessori dei sacerdoti com'è andata la guerra di Troia; 4) se le informazioni fornite da Omero sulle innumerevoli morti dei Troiani e dei figli di Priamo sono verisimili, il comportamento del re di Troia è stato del tutto insensato; 5) dev'essere stata la divinità a voler un esito così tragico della guerra per punire l'empietà di Alessandro.

Nell'interpretazione di quest'evento la razionalità si fonde alla religiosità in un complesso intrico di forme di causalità. Paride colpevole di una grave *adikia* condanna tutta la comunità: è lui il responsabile della caduta di Troia che si sarebbe potuta evitare se i Greci avessero creduto alle parole dei Troiani³². Un *daimonion* lo ha però impedito influenzando la *pistis* dei Greci e facendo sì che la rovina fosse *totale*³³: la sanzione per la colpa morale del figlio di Priamo è stata esemplare ma giusta secondo quanto emerge dal commento dello stesso autore e dallo studio degli altri passi in

²⁸ VII, 137: τοῦτο μοι ἐν τοῖσι θεϊότατον φαίνεται γενέσθαι; δῆλον ὦν μοι ὅτι θεῖον ἐγένετο τὸ πρῆγμα ἐκ τῆς μήνιος.

²⁹ IX, 65: δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θεῶν πρηγμάτων δοκέειν δεῖ, ἡ θεὸς αὐτῆ σφραγὸς οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἴρον τὸ ἐν Ἐλευσίῃ ἀνάκτορον; VIII, 129: αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντας εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι.

³⁰ IX, 100: δῆλα δὲ πολλοῖσι τεκμηρίοισι ἐστὶ τὰ θεῖα τῶν πρηγμάτων...

³¹ Meyer 1899, 252. Cfr. anche Gould 1994, 94. Parimenti interessante il ragionamento di Linforth 1928, 202 e 218 sulla cautela di Erodoto nell'affrontare storie di "mitologia" in cui gli dèi sono protagonisti e ancora a proposito dell'intervento degli dèi: "This *divine race*, godkind, set over against mankind, is *very real*, and its part in the affairs of men and the universe is plain for all to see. One can detect its *influence* in the world with more or less certainty, and one can form *opinions* concerning its general character; but little can be known about it from within" (218).

³² Coulet 1992, 373. Come nota Harrison 1997, 106 in particolare a proposito di questo caso, c'è una certa "sovrapposizione" (*overlap*) tra ciò che è "empio" e ciò che è "ingiusto".

³³ Cfr. Darbo-Peschanski, 1987, 60. A proposito dell'intervento di dèi "senza nome" vedi Linforth 1928 che arriva ad accostare la cautela di Erodoto nell'identificare l'influenza di una particolare divinità nelle vicende umane all'unità del dio dei monoteismi. Sull'uso al singolare di termini indicanti "il divino" in Erodoto fondamentale resta François 1957, 201-209 che a proposito di questo passo spiega che sia τὸ δαιμόνιον (*la puissance surnaturelle*) sia οἱ θεοί (*les dieux*) hanno un "valore collettivo".

cui una *tisis* o una *timoria* divina interviene per punire gli uomini³⁴. Non può non tornare alla mente l'incipit dell'opera in cui i *logioi persiani* sminuivano i ratti di donne, considerandoli sì atti di *adikoi andres*, ma non così gravi da meritare *timoria*, perché le donne non possono che essere state consenzienti coi loro rapitori. Marcando con le parole degli Egizi l'*adikia* e l'*anosiototes* di Alessandro e spiegando infine che la distruzione dell'intera città di Priamo va considerata una punizione divina per “la grande ingiustizia” che suo figlio ha commesso, Erodoto smentisce i Barbari³⁵. Non è vero che i ratti di donne sono cose da poco, anzi un'intera città può pagare le conseguenze anche di uno soltanto. Non sembra neanche che le donne partecipino attivamente: tutta la narrazione è centrata sulla colpa di Alessandro, che in effetti pagherà a caro prezzo ciò che ha commesso, mentre Elena non sembra subire alcun castigo divino³⁶. Quando i Persiani affermano che la “colpa” è dei Greci, che hanno portato la guerra a Troia, oltre a trascurare tali questioni, non considerano il valore di *nomos* che è relativo, ma che una volta consolidato da una salda tradizione, diventa *hosios*³⁷: se per loro il ratto di donne, aggravato dalla violazione di *xenia*, non è poi un atto così esecrabile, per i Greci così come per gli Egizi la questione invece è diversa, e il loro uso, così come quello degli altri, è protetto dagli dèi³⁸.

L'ostilità tra Persiani e Greci non si può spiegare come fanno i Barbari tirando in causa un'antica guerra, “favorita” per di più dagli dèi per sanzionare il grave oltraggio commesso da Paride. E non perché i ratti di donne non sono questioni serie che possono persino causare guerre o perché tali vicende a causa del molto tempo trascorso non sono indagabili. C'è probabilmente una differenza qualitativa tra l'indagine svolta su eventi antichissimi e quella connessa a vicende più recenti, e non sembra in effetti casuale che mentre a proposito di Creso Erodoto specifichi in maniera decisa di “sapere” (οἶδα), riguardo a Elena e Paride sia più prudente, rivelando che “si associa” a ciò che ha sentito” (II, 120: αὐτὸς προστίθεμαι), “riflette” (II, 120: ἐπιλέγω) o, con la solita prudenza mostrata a proposito delle questioni divine, “sveli il suo parere” sulla punizione

³⁴ Cfr. Harrison 1997, 107; Payen 1997, 75-77 che sottolinea come l'azione umana sia nelle *Storie* strettamente connessa ad una triplice forma di *dike* “humaine, divine et sacrée” che garantisce un equilibrio tra gli eventi.

³⁵ Un ultimo dettaglio mostra che la versione erodotea dei fatti non sembra viziata da campanilismo. Lo stesso Menelao, vittima degli intrighi del Troiano, si rivela infatti capace di atti non meno esecrabili. Secondo il racconto dei sacerdoti, corroborato anche in questo caso dal riferimento all'accurata ricerca (ιστορήσει ἔφασαν ἐπίστασθαι) e alla loro assoluta precisione (ἀτρεκέως ἐπιστάμενοι λέγειν), il re di Sparta, impossibilitato a partire, sacrifica due fanciulli locali. Il comportamento di Menelao, un “uomo ingiusto” (ἀνὴρ ἄδικος) e artefice di “un'azione empia” (πρῆγμα οὐκ ὄσιον), nel lessico utilizzato si rivela non a caso molto simile a quello di Alessandro e stride fortemente con la grande *xenia* degli Egizi che viene sottolineata anche in questo caso (II, 119: ...**ξενίων** ἦντησε μεγάλων καὶ Ἑλένην ἀπαθέα κακῶν ἀπέλαβε...). Se i barbari sono capaci di *anosia*, i Greci non sembrano essere da meno secondo quanto dicono gli Egizi, che di solito per Erodoto sono piuttosto credibili.

³⁶ *Contra* Maguire 2009, 86-88 secondo la quale Erodoto a proposito dei ratti di donne (compreso quello di Elena) esalerebbe “the female agency”.

³⁷ Gigante 1956, 111-112. Cfr. inoltre Rudhardt 1958, 31-32.

³⁸ Cfr. Giraudeau 1984, 120 ss. Come spiega Immerwahr 1966, 320 a proposito del celebre aneddoto sulla relatività delle pratiche funebri che vede protagonista Dario, Erodoto sottolineando la relatività dei costumi, non nega “l'oggettiva validità di *Nomos*”.

patita da Paride (γνώμην ἀποφαίνομαι). La verità resta comunque accertabile e non ha a che fare con le *ingiustizie* che Greci e Barbari si sono reciprocamente inflitti in tempi lontani. La questione è piuttosto politica e morale e concerne da un lato l'inevitabile contatto tra popoli diversi in un'area geografica delicata e dall'altro la continua brama di conquista dei potenti d'Asia che da Creso in poi non cessano di espandersi. Prima degli attacchi del re lidio gli Ioni erano *liberi*: è da lì che bisogna cominciare per comprendere l'origine di un problema ancora vivissimo e gravido di conseguenze per i lettori a cui Erodoto si rivolge.

La *katastrophe* della Ionia e gli antenati di Creso

L'episodio di Elena e Paride, narrato molto dopo rispetto ai mitici ratti di donne, mostra la complessità del metodo d'indagine di Erodoto che dissemina in tutta l'opera elementi utili a ricostruire l'*historie*. Appurato che i *logioi* persiani sono ben lontani dal conoscere l'origine della discordia tra Barbari e Greci, bisogna volgersi all'Asia Minore: l'autore non perde mai di vista la situazione geopolitica di un'area che è al centro di importanti dinamiche storiche³⁹. Il primo passo di una questione secolare, che vive diverse fasi puntualmente sottolineate nelle *Storie*, è proprio la sottomissione della Ionia. Erodoto inizia (I, 6) e conclude (I, 92) il lungo *logos* lidio facendo riferimento alla prima *katastrophe* e al regno di Creso, segnalando così al lettore alcuni dati che nell'articolata narrazione non vanno persi di vista: le alterne vicende di importanti individui s'intersecano con l'analisi di fatti storici decisivi per un'indagine ampia che va ben oltre l'analisi del passato recente e diventa riflessione sulla condizione umana.

La sistematica *sottomissione delle città* di Ioni, Eoli e Dori, operata da Creso costringendo queste popolazioni al pagamento di un *phoros*, si differenzia dalle scorrerie (ἐξ ἐπιδρομῆς ἀρπαγή) dei Cimmeri avvenute ai tempi del suo antenato Ardys (I, 15)⁴⁰. Secondo l'autore, è per questo che il re lidio va considerato il primo vero conquistatore dei Greci d'Asia che prima del suo regno erano *eleutheroi*, lasciando chiaramente intendere che le precedenti invasioni lidie di territori ellenici non costituivano un vero pericolo per la loro indipendenza (I, 14; 16; 17; 18 ss.). Diversi termini che ricorrono spesso nell'opera a proposito di attacchi militari, marciano nei capitoli successivi le modalità violente della sottomissione (*epitithemi*, *epicheireo*, *poliorkeo*) che avviene spesso per futili motivi⁴¹. Creso non ha bisogno di giustificazioni (*aitia*) valide per assalire gli altri popoli: *...li aggrediva addossando colpe gravi a coloro per i quali ne poteva escogitare di gravi, agli altri*

³⁹ Come ha detto bene Asheri 1988, *ad locum* "anziché *chercher la femme* nel mondo mitico, sul quale non si sa nulla di sicuro, Erodoto preferisce discorrere di personaggi ed eventi di età recente".

⁴⁰ Su *phoros* in Erodoto e il suo rapporto col potere vedi Payen 1997, 214. Per Stadter 1992 [2013], 345-347 utilizzando proprio tale termine, Erodoto compie un parallelismo tra l'impero persiano e quello ateniese.

⁴¹ Cfr. Del Grande 1947, 226-228; Stahl 1975, 10; Raaflaub 2002, 172 ss. *Contra* Versnel 2011, 532 n. 9: *there is not the slightest hint of "haughty thoughts" typical of oriental despotism.*

*motivazioni da nulla*⁴². Il Lidio, come vedremo, assume atteggiamenti tipici dei ‘sovrani espansionisti’, figure simboliche che ricorrono nelle *Storie* in modo costante per sottolineare alcune caratteristiche del potere e segnalarne al contempo i forti limiti. Spessissimo i potenti dell’opera attaccano altri popoli soltanto per ampliare i propri possedimenti, come emerge in modo esplicito a proposito di Policrate, che riteneva giusto assalire persino gli amici, e di Serse che in una sorta di manifesto dell’impero persiano annuncia di voler creare un ‘impero universale’, sottomettendo per l’appunto *aitioi* e *anaitioi*. Come vedremo il *logos* lidio presenta *in nuce* alcuni elementi fondamentali della *Weltanschauung* erodotea che troveranno ulteriore riscontro nel seguito dell’opera. La vicenda di Creso non è importante soltanto per gli sviluppi storici che comporta ma anche perché illustra bene la causalità erodotea che, come la storia degli antenati Gige e Candaule dimostra, presenta un carattere ‘multideterminato’ che non si può trascurare. È (anche) in queste vicende lontane, narrate nella parte iniziale del primo libro, che bisogna cercare l’origine della caduta del re lidio, che sancisce l’inizio dell’impero persiano e la prima *doulosyne* della Ionia.

Erodoto racconta che il passaggio dalla dinastia eraclide a quella mermnade avviene alcune generazioni prima di Creso in modo violento, quando Gige, guardia del corpo e fido consigliere del re Candaule, viene spinto dal sovrano a commettere un’azione oltraggiosa: osservare la regina senza vesti. Presso i Lidi, infatti, e in genere presso gli altri Barbari, l’essere visto nudo è causa di *grande vergogna*⁴³, ma il re, che ‘*straloda*’ l’aspetto della moglie e ritiene che sia *di molto la donna più bella fra tutte*, vuole che anche il suo servitore ne ammiri la bellezza (I, 8). È un desiderio “eccessivo” il suo come sembra indicare non solo la duplice attestazione nella stessa frase del verbo ἔραμαι, ma anche l’insolito utilizzo del verbo ὑπερεπαινέω che è *hapax* nelle *Storie*⁴⁴. A ben vedere, vengono presentati due comportamenti radicalmente opposti: da una parte Candaule, che per la cieca passione architetta un inganno affinché la regina venga ammirata di nascosto, e dall’altra il fido servitore, che, rifacendosi alle antiche consuetudini patrie, cerca di convincere il sovrano a non costringerlo a compiere un’azione illecita⁴⁵. Gige, riconoscendo che Candaule sta facendo un discorso *non sano* (λόγον οὐκ ὑγίεια), sottolinea la responsabilità del re che gli propone di fare qualcosa di ἄνομος⁴⁶: il servo introduce una “verità generale”, una norma stabilita nel passato che deve servire d’insegnamento per il presente⁴⁷. Come ha rilevato Gigante e come

⁴² I, 26: ...ἄλλοισι ἄλλας αἰτίας ἐπιφέρων, τῶν μὲν ἐδύνατο μέζονας παρευρίσκειν, μέζονα ἐπαιτιώμενος, τοῖσι δὲ αὐτῶν καὶ φαῦλα ἐπιφέρων.

⁴³ I, 10: Παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροισι, καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει. Dorati 2000, 153 rileva che in questo caso Erodoto introduce una “spiegazione necessaria”, perché la differenza di *nomoi* tra Greci e Lidi “potrebbe costituire un ostacolo alla comprensione del racconto”.

⁴⁴ οὗτος δὲ ὢν ὁ Κανδαύλης ἡράσθη τῆς ἐωυτοῦ γυναικός, ἐρασθεὶς δὲ ἐνόμιζε οἱ εἶναι γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην...καὶ τὸ εἶδος τῆς γυναικός ὑπερεπαινέων.

⁴⁵ De Sanctis 1936, 8.

⁴⁶ Corcella 1984, 114.

⁴⁷ Lateiner 1989, 141.

emergerà ancor più chiaramente dal seguito dell'analisi, *nomos* è per Erodoto “il risultato d'un costume umano che una volta fissato rimane valido nella coscienza di ognuno (individuo o popolo) ed assume valore sacro”⁴⁸. Stabilisce inoltre dei “limiti morali” che soltanto un uomo *impazzito* può violare deliberatamente, come ad esempio Cambise che si abbandona ad atti *ouk hosia* e non ha alcun rispetto di ciò che è consolidato dalla tradizione del suo e degli altri popoli⁴⁹. Candaule sta dunque agendo contro gli usi che dovrebbe invece osservare con un rispetto sacrale e al contempo si sta mettendo in una situazione difficile che gli attirerà l'astio della regina. Questa stessa ribadirà che, osservandola nuda, il re ha commesso ‘οὐ νομιζόμενα’ e deve dunque pagare per ciò che ha pianificato. A ciò si aggiunga che il verbo *chre*, che introduce in modo a tratti spiazzante il confronto tra i due - *infatti a Candaule doveva finire male* (χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς) -, indica una forma di fatalità a cui i protagonisti delle *Storie* non possono sottrarsi⁵⁰: già in quest'episodio emerge con forza la complessità della causalità erodotea che caratterizza tutta la concezione storiografica dell'autore⁵¹.

Gige, che non sembra avere alternative (οὐκ ἔδύνατο διαφυγεῖν), segue alla lettera le indicazioni di Candaule, muovendosi *alle spalle* della regina, ma viene scoperto. A differenza del consigliere, che ascoltando le parole del re si era subito *preoccupato* e messo a *gridare*, ciò che contraddistingue la donna è la freddezza (οὔτε ἀνέβωσε) e la *calma* con cui intuisce come stanno le cose e pianifica la vendetta. L'*hesychie* è in Erodoto una condizione auspicabile sia sul piano personale sia su quello politico, in contrapposizione all'irruenza e all'avidità dei sovrani, ma in quest'episodio assume sfumature sinistre: già Candaule aveva spiegato al servo che avrebbe potuto contemplare *con molta calma* la moglie nuda (κατ' ἡσυχίην πολλήν) e ora la regina mostra una tranquillità micidiale che le permette di vendicare l'affronto subito. La punizione è rapida e ben pensata: Gige sembra circondato dagli altri servi (οὐ γὰρ ἐμετίετο ὁ Γύγης, οὐδέ οἱ ἦν ἀπαλλαγὴ οὐδεμῖα), chiamati per l'occasione (I, 11), e se sbaglia risposta verrà immediatamente ucciso. Viene qui ribadito dalla regina che è Candaule l'artefice di tutto, colui che *escogita* il misfatto (βουλεύω):

⁴⁸ Gigante 1956, 111-112. Si veda anche Humphreys 1987.

⁴⁹ Cfr. Lateiner 1989, 137: *Nomos also defines various moral limits, acceptable and unacceptable behaviours. Nomos defines the activities both within and outside a boundary, a limit that is clarified by depicted transgressions.*

⁵⁰ Si veda al riguardo nel capitolo sesto la discussione sul sogno di Serse.

⁵¹ Molti studiosi che si sono soffermati su questo passo hanno messo in rilievo la preponderanza della necessità imposta dall'esterno rispetto alla responsabilità umana. Darbo-Peschanski 1987, 61-63, ad esempio, sottolinea che Gige non ha alcuna possibilità di scelta, è “*l'instrument d'un arrêt lointain et incompréhensible qui le dépasse*”, e similmente De Sanctis 1936, 8 scriveva che “*egli non è punto rappresentato come un colpevole...è stato più che altro l'esecutore forzato di quel destino che incombeva su Candaule*”. Harrison 2002, 236- 237 allo stesso modo considera la scelta di Gige “illusoria” in quanto connessa alla sorte già segnata di Candaule e Griffin 2006, 50 associa la frase riportata a proposito del re lidio al “*more mysterious doom language of tragedy*” e scrive che Gige “*is an agent in the ruin of his master, which itself is fated*”. Lo studioso più scettico al riguardo è Lateiner 1989, 197, il quale sostiene che Erodoto non credeva di certo nel “determinismo o nel fatalismo”, bensì nella scelta morale degli individui e dunque le espressioni che sembrano indicare la presenza di una necessità esterna, sono in realtà delle deduzioni fatte a posteriori, che non escludono la responsabilità di coloro che commettono gli errori.

l'attacco finale avverrà proprio dallo stesso punto in cui *il re l'ha mostrata nuda*, come viene sottolineato qui, facendo ancora ricadere sul sovrano la responsabilità del misfatto. Ma anche Gige a sua volta è colpevole, perché si è *fatto persuadere*, ed è colui che concretamente ha visto ciò che *non si deve vedere* e ha fatto *ciò che non è lecito*: la sua condizione di necessità nasce dunque dalla violazione di una consuetudine morale riconosciuta dalla società. Anche da un punto di vista meramente terminologico in tutto l'episodio il contrasto tra *scelta* (*airesis, aireomai*) e *necessità* (*anankaie, anankazo*) è talmente lampante, da fare pensare ai tipici dilemmi della tragedia, e così ricercato per l'accostamento dei vocaboli scelti da rimandare ad una competizione sofisticata⁵². È la regina a *dare la scelta* a Gige, che a sua volta la implora di non porlo di fronte ad una tale alternativa per poi infine optare per la sopravvivenza. La regina sembra propendere per la prima opzione (τὴν βασιλίην ἔχε τὴν Λυδῶν) e pone Gige di fronte ad un problema che ha di fatto un'unica soluzione possibile⁵³. Considerando quanto Erodoto insista, in questo passo, sulla costrizione a cui è soggetto Gige, più che una scelta, quella tra vita e morte sembra una “decisione forzata”⁵⁴: il Lidio non può fare ciò che vuole, è piuttosto obbligato dalle circostanze a prendere posizione⁵⁵.

La morte violenta del sovrano causa una vera e propria *stasis* (στασιῶται) che viene risolta grazie all'intervento dell'oracolo: è il primo ricorso al dio di Delfi nelle *Storie* e Gige è il primo barbaro dopo Mida a dedicare doni votivi al santuario (I, 13). Il legame dei Lidi col santuario delfico, che avrà un ruolo determinante nel prosieguo della vicenda, era dunque molto antico e risaliva a diverse generazioni prima di Creso (cfr. I, 25). La Pizia appoggia il regno del fondatore della dinastia mermnade ma al contempo annuncia che gli Eraclidi avranno soddisfazione per la morte del loro re nel quinto discendente⁵⁶. La *tisis*, una sorta di giustizia cosmica che si attua indipendentemente dal concreto intervento di singole divinità, appianerà il disquilibrio che si è creato con questa interruzione violenta della dinastia eraclide⁵⁷. Gige non viene condannato del tutto

⁵² Griffiths 2006, 138.

⁵³ I, 11: “Non appena Gige giunse, la donna parlò così: ‘Gige, ora **ti do la scelta** (δίδωμι αἴρεσιν) tra due strade, una accanto all'altra, quale delle due tu voglia prendere. Prendi me e il regno dei Lidi dopo avere ucciso Candaule! Oppure devi morire subito in questo modo, affinché tu **persuaso** da Candaule non veda in futuro **ciò che non devi vedere** (πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδης τὰ μὴ σε δεῖ). Ma certamente bisogna che muoia o lui che ha **pianificato** (κεῖνόν γε τὸν ταῦτα βουλευσάντα δεῖ ἀπόλλυσθαι) ogni cosa, o tu che **mi hai visto nuda** e hai fatto **ciò che non è lecito** (ποιήσαντα οὐ νομιζόμενα). Gige per un po' si meravigliò per le cose che gli venivano dette, poi la supplicava di non incastrarlo nella **necessità** (ἀναγκαίη) di compiere una tale **scelta** (αἴρεσις). Non la persuadeva, ma vedeva che davvero c'era davanti a lui la **necessità** (ἀναγκαίη) o di uccidere il sovrano o di venire egli stesso ucciso dagli altri. **Scelse di sopravvivere** (αἰρέεται αὐτὸς περιεῖναι). E dicendo queste cose, chiedeva: ‘poiché mi **costringi** (ἀναγκάζω) ad uccidere il mio sovrano, **sebbene io non voglia** (οὐκ ἐθέλοντα), allora ascolterò in che modo lo assaliremo’. Quella rispondendo disse ‘l'assalto sarà dallo stesso luogo dal quale quello **mi ha mostrato nuda** (ἐμέ ἐπεδέξατο γυμνήν), l'attacco sarà contro lui che dorme’”.

⁵⁴ Immerwahr 1954, 36.

⁵⁵ Si vedano le pregnanti riflessioni di De Sanctis 1936, 8.

⁵⁶ Sul responso cfr. Crahay 1956, 189-191 e Fontenrose 1978, 220 e 300

⁵⁷ Cfr. Ingarao 2016.

perché sia egli sia i suoi discendenti continueranno a governare per diverse generazioni, ma deve comunque scontare, seppure indirettamente, ciò che ha commesso. Il ‘destino’ che pende su Candaule, che al contempo si macchia di una colpa grave attirandosi di certo l’ostilità degli uomini e forse anche quella degli dèi (probabilmente anche per tale motivo Gige non è ritenuto pienamente responsabile), non esime il suo successore dal pagare per l’assassinio. A sua volta Gige non ha scelta per le circostanze in cui si trova e sarà questa costrizione a influenzare il corso futuro degli eventi. Creso, come vedremo, è destinato a pagare per ciò che il fondatore della dinastia ha commesso, ma la sua caduta concerne anche questioni assolutamente razionali: il re lidio, prototipo del sovrano espansionista, perderà il regno nel vano tentativo di ampliare i propri possedimenti. I protagonisti dell’opera non sono affatto vittime indifese di un fato già scritto, ma plasmano attivamente le loro vite, rivelando la complessità di una realtà che segue al contempo un corso perfettamente razionale.

La saggezza di Solone e la ricchezza di Creso, ovvero l’incomunicabilità degli opposti

Dopo aver narrato la storia degli antenati, l’avvento al trono e le numerose conquiste di Creso, Erodoto introduce una delle figure più importanti dell’opera: l’ateniese Solone, le cui sagge riflessioni riecheggiano in tutta l’opera⁵⁸. Non è un caso che il ‘wise adviser’ entri in scena nel momento in cui Sardi, dopo la *katastrophe* delle popolazioni al di qua del fiume Halys, si trova all’ἀκμή del suo πλοῦτος (I, 29)⁵⁹. Erodoto stabilisce infatti un collegamento evidente tra espansione territoriale e benessere economico che troverà conferma nel seguito dell’opera, inducendo al contempo il lettore, col fondamentale scambio tra il re e il ‘saggio consigliere’, a riflettere sui pericoli che tale combinazione comporta. Solone viene subito presentato come un ‘uomo politico’ ben diverso da Creso: dopo aver legiferato, sotto *esortazione* dei suoi concittadini, ha abbandonato Atene per *non essere costretto* a cancellare le disposizioni adottate e si è messo a viaggiare per conoscere il mondo⁶⁰. Il legislatore ateniese non è interessato a regnare o ad accrescere i propri beni, a differenza di Creso che, come altri potenti dell’opera, è concentrato soltanto sulla prosperità del momento, che si aspetta di poter mantenere per sempre.

Tutto il dialogo è incentrato sulle sfumature semantiche dell’aggettivo *olbios* e del sostantivo *olbos*, termini dal significato ambiguo, attestati soprattutto in questo episodio, che

⁵⁸ Non intendo soffermarmi sulla possibile storicità di tale incontro (cfr. Asheri 1988, *ad loc.*) perché esula dall’ambito di ricerca. A riguardo seguo però volentieri l’interpretazione di How e Wells (1912, *ad locum*) secondo i quali siamo di fronte ad un “*piece of popular philosophy*” di cui i due protagonisti sono manifestazione più su un piano “*etico*” che “*storico*”.

⁵⁹ Lateiner 1982, 97, ha dimostrato che il verbo *akmazo* è uno dei termini indicanti “good fortune” (oltre a *akinetos*, *euprexie* e i composti di *eutych-*) che nelle *Storie* segnala l’incombere di un’imminente disgrazia.

⁶⁰ I, 29: ...Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναῖοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἕτεα δέκα κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μὴ τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ, λῦσαι τῶν ἔθετο.

rimandano ad una condizione di prosperità⁶¹. Secondo Solone il benessere non ha nulla a che fare col *ploutos*, ma concerne altri valori più elevati, mentre per il sovrano lidio è legato esclusivamente al possesso di oggetti materiali. Il re che si *aspetta* (*elpizo*) di essere considerato ἀνθρώπων ὀλβιώτατος, dopo avergli mostrato i *thesauroi* e tutti i suoi ricchi possedimenti, interroga l'Ateniense sulla felicità: le false *elpides* ritornano spesso nell'opera per marcare la cecità dei regnanti e nel caso di Creso sono attestate ben quattro volte (I, 54, 56, 71, 75)⁶². Solone lo smentisce senza indugio a partire dalla sua *sophie*, che nasce dall'*osservazione* (*theorie*), rifugge l'*adulazione* e si conforma all'*eon* (I, 30, 3), a ciò che è “dietro il mondo delle apparenze e comprende tutti i momenti di uno sviluppo temporale”⁶³. L'Ateniense confuta le convinzioni di Creso citando, in una sorta di classifica del *bios*, dapprima l'agiatezza di Tello (τοῦτο δὲ τοῦ βίου εὖ ἦκοντι), poi i possedimenti modesti di Cleobi e Bitone (βίος τε ἀρκέων ὑπῆν) e infine il caso estremo di “colui che vive alla giornata” (τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος). Non c'è spazio per uomini ricchi e potenti nel suo ragionamento sulla felicità umana, anzi come vedremo nell'ultima parte dell'argomentazione il legislatore lascia intendere ciò che verrà ribadito anche da altre figure autorevoli dell'opera: la ricchezza comporta dei pericoli che invece non toccano chi ha pochi beni.

Al mero agio economico vengono contrapposti alcuni ideali tipicamente greci: la continuazione della stirpe, il benessere della *polis* di appartenenza, la dedizione filiale, la salute fisica, gli onori che conseguono ad una morte gloriosa sopravvenuta nell'atto di compiere grandi imprese al servizio della comunità e della famiglia⁶⁴. Seppure le vite di Tello, Cleobi e Bitone presentino dei tratti dissimili, ciò che accomuna in particolare la sorte dei tre personaggi è la fine della loro esistenza, elemento che, come vedremo, sarà al centro delle successive argomentazioni di Solone⁶⁵. Tutti e tre muoiono all'acme della loro vita ricevendo grandi onori dai loro concittadini e continuando a vivere nella memoria della comunità, come la stessa narrazione erodotea testimonia. Entrambe le storie terminano con il racconto degli splendidi onori tributati agli uomini dopo la loro ‘meravigliosa’ morte (I, 30: τελευτῆ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο; I, 31: τελευτῆ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο)⁶⁶: Tello muore combattendo per la sua città dopo aver messo in fuga i nemici e viene seppellito a spese dello stato; Cleobi e Bitone dopo aver con una mirabile impresa *onorato*

⁶¹ Su questi argomenti si veda in particolare De Heer 1969, 71. Utili anche le riflessioni di Krischer 1993, 220.

⁶² Corcella 1984, 117. Si veda anche Corcella 1984-1985. A proposito dello “ἐλπίς-Motiv” si era già espresso Hellmann 1934, 73-77.

⁶³ Corcella 1984, 114 e 154.

⁶⁴ Pelling 2006a, 146-147.

⁶⁵ Cfr. Immerwahr 1966, 156.

⁶⁶ Shapiro 1996, 352 ss. Nel “discorso generale” Solone dirà che basta morire *in un bel modo* (καλῶς), *bene* (εὖ) o *in modo felice* (εὐχαρίστως). Cfr. Lloyd 1987, 21-22

grandemente la madre, che viene celebrata dalla comunità insieme ai due figli, si addormentano nel tempio, ricevendo dagli dèi *ciò che di meglio può capitare agli uomini*⁶⁷.

Se in un primo momento, ascoltando le parole di Solone, Creso si *meraviglia*, quando l'ospite finisce di esporre le vicende dei tre uomini, *si adira*, rinfacciandogli di trascurare la sua εὐδαιμονίη a confronto con *privati cittadini*. Il re lidio continua a non capire il messaggio e ritiene che basti essere a capo di un regno florido per essere felice. Cambia dunque lessico, come se ci fosse un problema di comunicazione, e usa un altro termine che può essere soggetto a diverse interpretazioni⁶⁸. Erodoto, nelle vesti di narratore, lo utilizza in questo caso come sinonimo di *olbos* (I, 32), confermando che il problema non è terminologico, ma concettuale: pur parlando la stessa lingua i due non si capiscono. Del resto l'autore stesso sembra prendere parte a questa sorta di gioco dei fraintendimenti: se Creso mostra a Solone *panta megala te kai olbia*, con chiaro riferimento ai possedimenti materiali, poi poco dopo ricorre quasi la stessa frase (*polla te kai olbia*) per riassumere le parole dell'Ateniese sulla vita felice di Tello che nulla ha a che vedere con l'abbondanza di ricchezze.

All'arroganza del re si contrappone la prudenza di Solone che sottolinea la precarietà della condizione umana. L'uomo è soggetto alle *disgrazie*, che influenzano largamente la sua vita, o meglio è egli stesso συμφορή: l'identità umana è definita proprio dalle contingenze, su cui gli uomini non possono esercitare un dominio stabile⁶⁹. Il saggio ateniese, con un'argomentazione incentrata sulla distinzione tra ὄλβος, la felicità definitiva, e εὐτυχίη, la buona fortuna passeggera, non dà dei suggerimenti precisi⁷⁰, si limita bensì a esporre la sua visione dell'esistenza umana, secondo la quale nella vita non è possibile avere ogni bene, come del resto nessuna terra possiede tutti i prodotti⁷¹. Felice è dunque chi riesce ad accumularne di più e inoltre - e ritorna qui un tema già presente nella prima parte del dialogo - ha una buona 'τελευτή τοῦ βίου'⁷². La ricchezza materiale non rende più felici: *olbios* è chi è sano (ἄπηρος, ἄνουσος), non ha sofferto disgrazie (ἀπαθὴς κακῶν), ha bei figli (εὖπαις), è di bell'aspetto (εὐειδής), e oltre a ciò termina bene l'esistenza. Come spiega Krischer, una vita felice si potrebbe dunque indicare con l'espressione μὴ κακοπαθεῖν, e a tal proposito sembra significativo l'uso dei tre aggettivi costruiti con α privativo⁷³.

⁶⁷ È bene notare che siamo di fronte ad uno dei passi in cui emergono piuttosto chiaramente alcuni elementi dell'universo religioso erodoteo: troviamo infatti sia il riferimento ad una singola dea - la madre prega τὴν θεόν e non può che riferirsi a Era - sia ad un generico dio 'ὁ θεός'.

⁶⁸ Mentre l'aggettivo *eudaimon* (11) indica nelle *Storie* soprattutto una prosperità materiale (De Heer 1969, 67) il sostantivo *eudaimonie* mantiene una connotazione più ideale.

⁶⁹ Cfr. Pelling 2006a, 147.

⁷⁰ Immerwahr 1954, 38; cfr. Pelling 2006b, 105.

⁷¹ Regenbogen 1930, 394.

⁷² Cfr. Chiasson 1986, 252.

⁷³ Krischer 1993, 217.

La causa di tale instabilità va ricercata, secondo Solone, nello φθόνος θεῶν⁷⁴: il riferimento all'intervento degli dei apre e chiude il racconto, quasi a ribadire il cuore del problema⁷⁵. Il saggio ateniese, riprendendo il riferimento ai possedimenti di Creso che gli sono stati mostrati all'inizio, chiarisce che non ha nulla da ridire sulla *quantità* e sulle *dimensioni* delle ricchezze e del regno (πλουτέειν μέγα φαίναται καὶ βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων), ma prima della sua morte non è possibile valutare la felicità del sovrano lidio. Come spiega in un ragionamento piuttosto articolato, il ricco, se non gli capiti il *caso* (*tyche*) di morire bene, non è più felice del povero, mentre se quest'ultimo è *fortunato* in molte cose supera il ricco⁷⁶: l'*eutychie* tiene infatti lontane da lui *ate* ed *epithymie*, che sono invece gli unici due elementi su cui può intervenire chi è *plousios* rispetto a chi non possiede ricchezze. Solone tra le righe annuncia un concetto che troverà ulteriore conferma nelle parole di Artabano, altro fondamentale saggio consigliere dell'opera, e nel seguito dell'opera: il ricco si espone a dei pericoli che invece non toccano chi ha mezzi modesti⁷⁷. Il *desiderio*, connesso alla brama di possesso, viene connotato negativamente, come confermano gli esempi fatti da Solone, che in nessun caso cita l'abbondanza economica tra le caratteristiche di chi è felice. Il verbo *epithymeō* ricorre proprio per indicare le intenzioni espansionistiche di Creso contro i Massageti (I, 201) e di Dario contro gli Sciti (IV, 1) e nelle prudenti parole di due saggi consiglieri:

⁷⁴ Φθόνος appartiene alla famiglia lessicale di φθονέω, verbo che usualmente significa “invidiare, provare gelosia”, ma che nell'*Odissea* è attestato col significato di “rifiutare, negare”, in particolare in riferimento all'esaudimento di un desiderio, e mantiene poi quest'accezione ancora ai tempi di Platone (Chantraine 1968, *ad locum*). Come ha detto bene Del Grande 1947, 233 il valore semantico di *phthonos*, specialmente nel nesso *phthonos theon*, “varia nel tempo secondo ciò che si pensa degli dei e del loro intervento nelle vicende umane”, virando in una direzione o in un'altra, senza che sia sempre possibile individuarne la sfumatura appropriata. In Erodoto (cfr. in particolare Fisher 1992, 362 ss.) in riferimento al divino, riscontriamo tre volte l'aggettivo φθονερός, oltre al caso citato sopra, nei discorsi di Amasi a Policrate (III, 40, 2) e di Artabano a Serse (VII, 46, 4), in un'occasione l'aggettivo ἐπιφθονος, pronunciato dall'autore stesso riguardo alla sorte di Feretime (IV, 205), e infine due volte il verbo φθονέω, nelle parole rivolte da Temistocle agli Ateniesi ad Andro (VIII, 108) e nuovamente nei consigli di Artabano al sovrano persiano (VII, 10 ε). Ad eccezione del caso di Feretime, tale credenza è avanzata, dunque, da quattro individui ai quali, nelle *Storie*, viene attribuita grande saggezza (pratica o filosofica), e le cui considerazioni sono avvalorate dal successivo avverarsi delle “predizioni” (Cfr. Versnel 2011, 181 n. 71: *the exclusive location of 'divine envy' in speeches of warning or censure may be seen as underlining its central position in Herodotus' thought*). Il problema etico dell'invidia degli dèi in Erodoto ha suscitato un acceso dibattito tra gli studiosi che possono schematicamente dividersi tra i sostenitori dell'amoralità dello *phthonos theon* (De Sanctis 1936, 4; Dodds 1951, 34; Corcella 1984, 152; Asheri 1988, XVII; Lateiner 1989, 196) e quelli che invece non ne escludono gli aspetti più morali (e.g. Pohlenz 1937, 114 ss.; Lloyd Jones 1971; Cairns 1996, 22). Secondo Nawratil 1940, 125 se da un punto di vista, “soggettivo”, cioè del *selbstsicherer ὑβριστής* colpito dall'intervento divino, lo φθόμος θεῶν può essere interpretato come “invidia degli dei”, in realtà esso, da un punto di vista “oggettivo”, va inteso come *dike*, come un intervento regolatore (*eine objektive göttliche Weltordnung*) mirante a colpire ogni eccesso.

⁷⁵ Cfr. Regenbogen 1930, 392; Nawratil 1940, 125; Niskanen 2004, 79.

⁷⁶ Il sostantivo *tyche* non rimanda nelle *Storie* necessariamente ad una casualità divina. Cfr. inoltre Myres 1953, 48.

⁷⁷ È interessante notare che la troppa *eutychie*, connessa all'espansione, diventa invece un fattore negativo, come dimostrano le vicende di altri due potenti dell'opera Policrate (III, 39; 40; 125) e Creso (I, 204), e degli Spartani in età arcaica (I, 65). I due sovrani, che hanno successo in ogni loro impresa militare, finiscono barbaramente trucidati, e i Lacedemoni finiscono in catene, in episodi che rimandano anche ad una causalità divina. Proprio immediatamente prima della morte del sovrano persiano, Creso farà riferimento al *ciclo* che contraddistingue le vicende umane, non permettendo sempre agli stessi di '*eutychein*' per poi però continuare ad esortare il sovrano all'attacco: quando sembra aver acquisito finalmente la giusta saggezza, il Lidio rivela tutti i limiti delle sue conoscenze. Nel resto dell'opera questa famiglia lessicale indica la 'buona fortuna' e può anche prevedere l'esplicita influenza degli dèi (e.g. III, 139).

il re etiope (III, 21) e Artabano (VII, 18). Il primo spiega alle spie mandate da Cambise che il loro sovrano non è *giusto* perché se lo fosse non *desidererebbe altra terra oltre la sua*; il secondo espone a Serse una sorta di principio universale sull'immoralità del *to pollon epithymeein* citando contestualmente le precedenti sconfitte dei Persiani contro potenze apparentemente inferiori. Le parole di Solone sembrano dunque molto precise e annunciano concetti fondamentali che ritorneranno nel seguito dell'opera⁷⁸.

Il dio sembra opporre il suo *phthonos* non all'*idiotes* ma a chi, spinto dalla brama di possesso, cerca di ottenere sempre più⁷⁹. Ecco perché, nel ragionamento del *wise adviser*, la sciagura colpisce chi è ricco: non a caso soltanto in questo passo è attestato *ate*, termine rilevante del lessico omerico che indica l'accecamento che porta ad un'azione sconsiderata per poi marcare nei testi successivi la rovina che da essa può sorgere⁸⁰. Tutta l'opera mostra come uomini potenti assumono comportamenti dispotici sia verso i propri sudditi sia verso gli altri popoli, perdendo di vista sia i principi morali che regolano l'esistenza umana sia i concreti pericoli che il loro atteggiamento comporta: la caduta avviene per motivazioni razionali in episodi in cui si coglie anche una causalità divina. La brama di conquiste, che come abbiamo visto già in questo episodio è connessa alla prosperità economica in una sorta di circolo vizioso, ha sempre un carattere distruttivo che non si può trascurare.

La morte del figlio: il potere degli dèi e la cecità del re

L'arroganza di Creso che si ritiene il più felice tra tutti gli uomini emerge ancora dalla reazione con cui congeda Solone: non lo *tiene in alcun conto*, pensando che sia *proprio ignorante* colui che trascura i *beni presenti* per osservare invece la *fine di ogni cosa* (I, 33). '*Oute logou poiein*' è un'espressione che (nelle differenti forme in cui è attestata) spesso denota proprio la cecità dei potenti incapaci di interpretare i messaggi dei *Warner* così come i segni divini, che assolvono di fatto la stessa funzione marcando la brama di possesso dei 'sovrani espansionisti'. Ciro e Cambise

⁷⁸ Cfr. in particolare l'analisi di Harrison 2000, 31-63, nella quale lo studioso rileva puntualmente nelle *Storie* la costante riproposizione delle tematiche espresse da Solone che non vanno però 'dissezionate' in maniera fin troppo artificiosa per identificare '*an unequivocal corroboration in the text as a whole, or to be restated in an identical pattern*'. In una direzione simile vanno: De Sanctis 1936, 1-4; Corcella 1984, 179; Hooker 1989, 143-144; Shapiro 1996, 362; Mikalson 2003, 150-151. *Contra* Miller 1963, 80 e Waters 1985, 99 secondo i quali Solone non esprimerebbe le idee di Erodoto. La bibliografia sull'incontro tra Solone e Creso è sterminata; oltre ai testi citati cfr.: Regenbogen 1930; Pohlenz 1937, 112-114; Del Grande 1947, 218-239 *passim*; Immerwahr 1954, 37-40 e 1966, 154-161; Stahl 1975, 1-36 *passim*; Niskanen 2004, 65-66 e 78-82; Pelling 2006a 142-155.

⁷⁹ Secondo Pelling 2006a, 148 ss. l'assenza, nelle parole di Solone, di un riferimento alla particolare predisposizione degli uomini potenti ad agire "*in a transgressive and self-destructive way*" va ricondotta al fatto che il saggio ateniese, trovandosi a corte, non può parlare in modo diretto (149). *Contra* Versnel 2011, 533 che, a ragione, contesta le teorie dello studioso considerandole "*an appeal to intentional paralipsis or 'implicitness' in order to save an interpretation*".

⁸⁰ Cfr. Benardete 1969, 17 ss. Tra gli esempi omerici più indicativi il fatale attacco di Paride agli Achei (16, 805) e la decisione di Agamennone di privare Achille del suo dono (19, 88). Molto significative anche le attestazioni tragiche, tra le quali spicca quella al verso 822 dei *Persiani* in cui Dario in riferimento alla sconsideratezza di Serse parla delle disgrazie che sorgono dalla *hybris*: ὄβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στᾶχυν / ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμῆ θέρος.

ad esempio non ascoltano le sapienti parole di Tomiri (I, 213) e del re Etiope (III, 25), lanciandosi in imprese funeste, e Serse trascura i *terata* che annunciano disgrazia (VII, 57-58). Il passo appare pervaso fin dall'*incipit* di profonda "ironia tragica": colui che *non sa* è infatti proprio Creso, che, a differenza del lettore, già avvertito della maledizione che pende sul quinto discendente di Gige, è ignaro della sua futura sciagura⁸¹. Ben diversa sarà la considerazione che il re avrà dell'Ateniense alla fine dell'episodio: troppo tardi, quando il regno è già perduto, il Lidio apprezzerà le parole del *wise adviser* e farà finalmente suoi gli insegnamenti trasmessagli, acquisendo le vesti del 'saggio consigliere'. Il potere, secondo un tema costante dell'opera, si rivela incompatibile con la saggezza, come conferma la punizione divina che 'sembra' colpire Creso subito dopo l'incontro con Solone.

La prudenza è d'obbligo perché, spiega l'autore, a *quanto ci si può immaginare* Creso subisce una *megale nemesis ek theou* per aver ritenuto di essere il più felice tra tutti gli uomini (I, 34). Dopo aver parlato poco prima di *ate*, Erodoto usa in questo passo un'altra parola importante del lessico epico che anche in questo caso costituisce un *hapax* nelle *Storie*. Sembra così emergere da un lato il retroterra omerico, che lo storico non disdegna e che per certi versi ritorna anche nelle concezioni 'filosofiche' di cui si fa portavoce, ma al contempo le pochissime attestazioni di questi termini segnalano la distanza che separa il mondo dell'epica da quello dell'*historie*. *Nemesis*, che in Omero non viene attribuita spesso agli dèi mentre in Esiodo è già considerata una dea, sembra indicare in questo passo la sanzione degli dèi pronti a punire la tracotanza del sovrano⁸². L'espressione 'ὥς εἰκόσαι' complica però in parte le cose, perché, com'è stato sostenuto, potrebbe indicare il distacco critico dell'autore rispetto alla tradizione maggioritaria: la morte di Atys non sarebbe un castigo divino, ma andrebbe piuttosto inquadrata nello '*Schuld-Sühne Komplex*' che determina la sorte di tutta la stirpe⁸³. La Pizia spiegherà infatti che il dio ha tentato di far ricadere la colpa di Gige sui '*figli di Creso*' ma le Moire non gliel'hanno concesso. Contro quest'interpretazione, di certo plausibile, bisogna intanto rilevare la presenza dell'altro figlio, che però è muto almeno fino alla presa di Sardi (come un oracolo aveva predetto) e dunque si potrebbe pensare non idoneo al comando. Ma ciò che sembra più importante per la lettura del testo è proprio l'uso nelle *Storie* del termine *eikazo* qui attestato che sembra indicare nell'opera un processo deduttivo. Per citare alcuni esempi in cui è l'autore stesso ad utilizzarlo, possiamo ricordare: l'origine egizia dei Colchi dedotta con orgoglio dalle loro caratteristiche fisiche e dalla pratica comune della circoncisione (II, 104); l'ambigua posizione di Demarato, consigliere dei Medi, che

⁸¹ Stahl 1975, 7.

⁸² La traduzione di *nemesis* nelle *Storie* è resa particolarmente difficile dal fatto che il termine è hapax in Erodoto. Attribuendo un 'valore emotivo' al sostantivo si rischia di travisare la *Weltanschauung* dell'autore, applicando ad essa concezioni precedenti. Per l'analisi di *nemesis* in Omero ed Esiodo rimando invece ai recenti contributi di D. Bonanno 2013, 2015, 2016 che presentano tra l'altro puntuali riferimenti bibliografici.

⁸³ Frisch 1968, 19-22.

annuncia ai suoi compatrioti le intenzioni bellicistiche di Serse per benevolenza o al contrario per godere della sventura spartana (VII, 239); il numero dei Greci che combattono con i Persiani a Platea in un passo in cui ricorre l'espressione quasi identica 'ὡς δὲ ἐπεικάσαι' (IX, 32). A ciò si aggiungano tutti i casi in cui sono i protagonisti dell'opera a illustrare il loro corretto ragionamento inferenziale: vanno ad esempio ricordate le parole profetiche di Artabano che annuncia i futuri disastri navali, deducendoli dall'assenza di porti atti ad accogliere un'armata navale grande come quella persiana (VII, 49), e quelle degli Ateniesi che prevedono la seconda devastazione dell'Attica (VIII, 144)⁸⁴. Possiamo dire dunque che *eikazo* esprime nelle *Storie* una deduzione quasi sempre esatta: non è un caso che a sbagliare siano in particolare i Persiani in guerra contro i Greci (VI, 112 *kateikazo*) e contro gli Sciti, quando deve intervenire Gobria per spiegare l'irrisione dei nomadi e risolvere la confusione interpretativa del re Dario (IV, 132-133). Come abbiamo già visto, molto spesso Erodoto quando parla dell'intervento divino utilizza un linguaggio prudente, consono alle religioni non rivelate in cui la presenza degli dèi non è trasmessa dall'alto ma in qualche modo dedotta dalla realtà circostante: *eikazo*, etimologicamente legato a *eoika*, viene impiegato come verbi simili, *dokeo* e *phaino*, negli episodi citati sopra, per segnalare un'opinione che l'autore ha maturato interpretando i *tekmeria* contenuti nelle fonti (materiali e orali)⁸⁵. Ὡς εἰκάσαι più che un distacco sembra denotare una convinzione di Erodoto che dai dati che ha a disposizione interpreta la morte di Atys come una punizione divina per l'arroganza del padre⁸⁶.

La storia di Atys comincia con un ὄνειρος che appare a Creso e gli *mostra la verità*: il figlio verrà ucciso da una punta di ferro⁸⁷. Il sogno è uno dei modi, oltre all'oracolo, al prodigio divino e alle profezie pronunciate da singoli individui (ad esempio Bacide), tramite il quale gli dei nelle *Storie* comunicano con gli uomini⁸⁸. Essa segnala spesso la cecità degli uomini di potere che si ritengono invincibili e sono invece costretti a scontrarsi con la limitatezza della condizione umana: stornare ciò che presagisce appare per lo più impossibile e ogni tentativo in questa direzione, non fa

⁸⁴ Si veda anche IX, 34.

⁸⁵ Interessante l'utilizzo di οἰκός, della stessa famiglia lessicale di *eikazo*, nel passo in cui Erodoto parla di una valle della Tessaglia che *verosimilmente* è opera di Poseidone, almeno per chi crede che i terremoti siano opera di questo dio. Credenza e visione critica sembrano mescolarsi inestricabilmente: VII, 229: αὐτοὶ μὲν νυν Θεσσαλοὶ φασὶ Ποσειδέωνα ποιῆσαι τὸν αὐλῶνα δι' οὗ ῥέει ὁ Πηνειός, οἰκότα λέγοντες ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σείειν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι, κἄν ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι ἔστι γὰρ σεισμοῦ ἔργον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται εἶναι, ἢ διάστασις τῶν ὁρέων.

⁸⁶ Come sottolinea Versnel 2011, 138 per la prima volta nella vicenda di Creso viene fatto esplicito riferimento in questo passo alla "responsabilità umana" e dunque alla colpa morale del re lidio. Nella stessa direzione vanno le precedenti riflessioni di Del Grande 1947, 226 ss. Lloyd-Jones 1971, 68; Corcella 1984, 152; Munson 2001, 184; Niskanen 2004, 66. Secondo De Ste Croix 1977, 140 invece non bisognerebbe marcare troppo *'the moral element'* perché in fin dei conti sarebbe Atys e non Creso la vittima della sanzione divina.

⁸⁷ Per un approfondimento della struttura narrativa dell'episodio cfr. Immerwahr 1966, 70; Chiasson 2003, 8-9. Per una puntuale indagine sul lessico adoperato cfr. Long 1987, 74-105.

⁸⁸ Cfr. Harrison 2000, 123 ss. Per una lista completa dei sogni narrati nelle *Storie* e un'analisi accurata di essi cfr. Frisch 1968 e Lévy 1995.

che avvicinare l'esito tragico⁸⁹. La visione di Creso, che in prima battuta sembra un *Warntraum*, un "sogno di avvertimento", si rivela fatale perché tutte le precauzioni prese saranno decisive in senso negativo per la morte del figlio⁹⁰. Spesso la *opsis* concerne la conservazione e la successione del regno e i potenti dell'opera pur di mantenerlo sono disposti a qualunque cosa: Astiage ad esempio è pronto ad uccidere il nipote e Cambise fa assassinare il fratello. Il sovrano lidio cerca semplicemente di proteggere Atys che a causa della menomazione dell'altro figlio considera suo unico erede (I, 38). Emerge ancora l'accecamento di Creso che si fida fin troppo del suo giudizio: per ironia della sorte sarà proprio il figlio muto a salvargli la vita durante l'assedio di Sardi. Comincia l'inesorabile caduta del sovrano lidio: le parole conclusive del discorso di Solone 'σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν' risuonano tragicamente nelle pagine che seguono.

Come spesso accade è la *paura* a muovere l'azione di chi viene 'colpito' da un segno divino (*katarrodeo*), inducendolo a prendere una serie di accorgimenti che si rivelano inutili o controproducenti⁹¹. Atys, si lamenta delle decisioni del padre, che non lo manda più in nessuna impresa militare, e in occasione di una caccia al cinghiale cerca di fargli cambiare idea. Razionalizzando ulteriormente la visione - la caccia non è una guerra, il nemico non ha armi - si mostra di fatto cieco quanto il padre: *tu non capisci una cosa che ti sfugge riguardo al sogno, che è giusto che io ti faccia comprendere ... poiché non c'è una battaglia contro uomini, lasciami andare!* (I, 39). Il verbo *manthano* richiama non a caso le parole con cui Creso ha cacciato Solone accusandolo di ἀμαθία: i veri a non *comprendere* nulla, in questa occasione, sono proprio padre e figlio. Creso "viene vinto" (*nenikemenos*) e "cambia idea" (*metagignosko*) piegandosi alle interpretazioni del figlio in una discussione che, secondo le interessanti suggestioni di Fornara ricorda un confronto tra padri e figli di una commedia di Aristofane o un dibattito sofisticato sull'interpretazione dei sogni: Erodoto sembra in aperta polemica con chi fra i suoi contemporanei propone un approccio fin troppo razionalistico ad una materia ben più complessa⁹². Creso, convinto di proteggere il figlio, lo raccomanda calorosamente ad Adrasto, un frigio che viene accolto dal re, dopo aver ucciso involontariamente il fratello. Il sovrano lidio sa bene che andare a caccia comporta dei pericoli, come l'attacco di briganti malintenzionati (41), ma secondo un modo di procedere che lo accomuna ai successivi sovrani protagonisti dell'opera decide di sottovalutare il rischio: fa delle scelte interpretative razionali che lo portano all'errore.

⁸⁹ Molto puntuali le riflessioni di Corcella 1984, 157 ss. secondo il quale la visione segnala "la crisi imminente, il preannuncio esplicito o implicito della fine o comunque di un episodio significativo che ha valore di un colpo per la fortuna di un potente personaggio".

⁹⁰ Frisch 1968, 20: *Die auf den Traum hin ergriffenen Maßnahmen lassen dasjenige schreckliche Wirklichkeit werden, wo vor im Traum gewarnt wird...Der Traum ist das Mittel der Gottheit, einem Menschen das zukommen zu lassen, was ihm eben zukommen soll.* Si veda anche Szabó 1978, 11; Fornara 2000, 37.

⁹¹ Lévy 1995, 22.

⁹² Fornara 1990, 35-36.

Il nome del Frigio, legato etimologicamente all'aggettivo ἄδραστος, sembra un *omen nomen* che indica “colui che non scappa” dalla sua sorte, come conferma Ἀδράστεια, ‘la dea della necessità’ che è connessa proprio alla dea *Nemesis*⁹³. Anche il nome “Atys”, che sembra richiamare Ἄττη a cui poco prima ha fatto cenno Solone, segnala il carattere insolito della vicenda⁹⁴: l’influenza degli dèi si manifesta nella costrizione sovranaturale che attanaglia i protagonisti. Il collegamento con le riflessioni del saggio ateniese ritorna poi nella *symphore* - termine attestato ben sei volte in pochi capitoli - che ha già colpito Adrasto e che lo tormenterà ancora in questo episodio. Il detto soloniano ‘πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ’ trova immediata conferma nella *disgrazia* che si abbatte su Creso (I, 44) e nel destino del Frigio, talmente sfortunato da ritenersi βαρυσυμφορώτατος e suicidarsi per questo sulla tomba di Atys: ancora un hapax, rarissimo in tutta la letteratura greca, segnala tutta la singolarità della vicenda⁹⁵.

Il sovrano lidio ammette alla fine che il vero *responsabile* della vicenda non è Adrasto che ha agito *senza volerlo* (*aekon*), ma uno degli dèi che gli aveva *indicato in precedenza ciò che sarebbe accaduto* (εἷς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προεσήμαινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι). Creso riconosce dunque il carattere divino delle vicende che ha vissuto, ma non comprende che è egli stesso ad avere grosse responsabilità per la sventura che gli è capitata. Allo stesso modo, dopo il fallimentare attacco alla Persia, accuserà di nuovo il dio utilizzando parole molto simili (I, 87: ἐγὼ ταῦτα ἔπραξα...αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπαείρας ἐμὲ στρατεύεσθαι...ἀλλὰ ταῦτα δαίμοσι κού φίλον ἦν οὕτω γενέσθαι). Per tutto il periodo in cui è a capo del regno di Lidia Creso si dimostra assolutamente inconsapevole dei limiti della condizione umana e tende a respingere qualunque responsabilità per i mali che lo affliggono. Soltanto alla fine, ormai privato del trono, capirà di avere commesso degli *errori*: il potere si conferma incompatibile con l'accorta saggezza di cui Solone è espressione, che rappresenta probabilmente il punto più alto nell'opera. Creso, invece, nelle nuove vesti di saggio consigliere nella guerra contro i Massageti non riuscirà a stornare la caduta di Ciro: pur avendo coscienza dei grossi rischi che la situazione comporta, piuttosto che esortarlo alla ritirata, darà al sovrano persiano dei consigli su come attaccare i nemici in un'impresa che si sarà fatale. La strada verso la *sophie* si rivela in fin dei conti estremamente complessa.

I motivi dell'attacco alla Persia e le cause razionali della sconfitta

L'inconsapevolezza di Creso e la distanza dagli insegnamenti soloniani emergono con forza nel capitolo immediatamente successivo in cui vengono annunciate le sue intenzioni

⁹³ Cfr. How, Wells 1912, *ad locum*.

⁹⁴ Immerwahr 1966, 158 n. 25.

⁹⁵ Cfr. Darbo-Peschanski 1987, 63; Chiasson 2003, 14-15.

espansionistiche: dopo due anni di lutto il re pensa ad una *spedizione militare* contro la Persia, per *frenare la crescente potenza persiana* (I, 46: καταλαβεῖν αὐτῶν αὐξανομένην τὴν δύναμιν). Il verbo *strateuo* sottolinea che nella sua ottica l'unico modo per depotenziare i nemici è acquisire i loro territori. I propositi bellici vengono però esplicitati alcuni capitoli dopo, dove si specifica che oltre a voler vendicare suo cognato Astiage, spodestato da Ciro, Creso intende attaccare la Cappadocia per *desiderio di terra*, e cioè perché vuole *procurarsi altro territorio oltre la sua parte e soprattutto perché ha fiducia nel responso* (I, 73)⁹⁶. Il γῆς ἕμερος, come accennavo prima, è uno dei motivi principali per cui i potenti dell'opera si lanciano in spedizioni di conquista subendo spesso i rovesci della sorte⁹⁷. Con l'attacco alla Persia sancito dall'attraversamento del fiume Halys, il Lidio supera un confine geografico, che è anche un confine "morale", adottando una politica militare aggressiva che prefigura l'agire dei re persiani (I, 76)⁹⁸. Le ragioni espansionistiche della spedizione appaiono adesso con maggiore evidenza: penetrato nel territorio nemico, il sovrano lidio si relaziona in modo spietato con le popolazioni locali. *Creso...lì si accampò, devastando (φθειρών) le terre dei Siri. E prese la città degli Pteri e la rese schiava (ἠνδραποδίσατο), prese anche tutte quelle circostanti ad essa e scacciò i Siri che non erano colpevoli di nulla (Συρίους τε οὐδὲν ἔοντας αἰτίους ἀναστάτους ἐποίησε)*. Si comporta come ha già fatto contro i Greci d'Asia, che ha attaccato anche quando non aveva *aitiai* valide per farlo, e come agiranno poi personaggi simili come Policrate e Serse (vedi *supra*). Si scaglia contro popolazioni innocenti e le sottopone ad una forma di sottomissione totale marcata dal verbo *andrapodizo*: i popoli conquistati vengono privati dei loro possedimenti e venduti come schiavi. Come vedremo, lo stesso verbo ricorre, in forma simile (*exandrapodizo*), nel passo sulla guerra tra Sparta e Tegea che interrompe la narrazione su Creso, sottolineando le somiglianze tra episodi che si intersecano non soltanto dal punto di vista strutturale ma anche concettuale⁹⁹. I Lacedemoni volevano sottomettere i Tegeati e alla fine diverranno loro servi, così come Creso che perderà tutto il suo potere. Le intenzioni difensive contro la Persia e punitive per lo spodestamento

⁹⁶ Nel capitolo 75 viene ribadito che proprio per le speranze mal riposte nell'oracolo κίβδηλος il re attacca il territorio persiano. Sulle motivazioni dell'attacco cfr. in particolare Immerwahr 1966, 158; Stahl 1975, 10; Fisher 1992, 358 n. 74. Interessanti le riflessioni di Pelling 2006a, 153 n. 46 secondo il quale le motivazioni sono accostate 'paratatticamente' e cioè quelle successive completano ma non rimpiazzano le precedenti. Nella stessa direzione era andato già Immerwahr 1956, 257 secondo il quale le diverse motivazioni rappresentano un *approfondimento* nella *comprensione* degli eventi (*an increase in depth of understanding*). Asheri 1988, *ad loc.* rileva correttamente che le tre cause rappresentano rispettivamente *l'elemento personale, il fattore politico-razionale e il fattore religioso-irrazionale*.

⁹⁷ Il verbo *himeirosmai* in particolare segnala la brama di possesso di Policrate che per desiderio di ricchezze finirà impalato (III, 123).

⁹⁸ Sempre calzanti gli spunti di Asheri 1988, CIX: *Espansionismo significa in primo luogo trasgressione dei limiti naturali e riconosciuti tra popoli e stati Creso attraversa lo Halys e invade la Cappadocia, Ciro attraversa l'Arasse e invade il paese dei Massageti. Anche in questo i due protagonisti del primo libro anticipano chi verrà dopo di loro...Sono tutti atti di hybris, nel senso di prevaricazione e di affronto alla natura ed alle leggi delle genti, la cui funzione è di preparare il lettore alla catastrofe che incombe. Sui fiumi come 'confini morali' nelle Storie si vedano le riflessioni di Lateiner 1989, 129.*

⁹⁹ Nafissi (n. 51) 315–316, in un recente contributo, ha messo opportunamente in rilievo il valore semantico molto negativo di ἐξανδραποδίζω, "una riduzione e vendita in schiavitù che comporta la rimozione e sradicamento dell'intera comunità".

di Astiage cedono il posto a comportamenti dettati dal mero desiderio di conquista, così come avverrà a diversi potenti dell'opera, mossi (apparentemente) da motivazioni di vario genere che nascondono sempre la brama di possesso¹⁰⁰.

Non a caso in questi capitoli viene introdotto il motivo narrativo del “Primitiver Gegner” che pone in rilievo alcuni elementi fondamentali della *Weltanschauung* erodotea¹⁰¹. Tutti i sovrani orientali protagonisti del filo principale della narrazione subiscono rovesci ad opera di popoli che seguono uno stile di vita più ‘duro’ e che rifuggono la *malakia* che come dirà Ciro nell'ultimo capitolo delle *Storie* danneggia l'ardore dei guerrieri: Massageti, Etiopi, Sciti e in parte anche i Greci, con i dovuti distinguo, presentano delle caratteristiche comuni che li rendono più forti dei Persiani. In questo caso, come non di rado avviene, il *pattern* del “nemico primitivo” ricorre contestualmente a quello del “wise adviser”, rappresentato in questo caso dal Lidio Sandanis (I, 71): a che giova attaccare una terra che non ha nulla da offrire e un popolo che nulla possiede, rischiando di inimicarsi un popolo che, se gusterà i beni dei Lidi non potrà più essere scacciato? Erodoto sembra confermare la veridicità dei ragionamenti del Lidio, spiegando che in effetti prima dell'assoggettamento del regno di Creso i Persiani ‘*non avevano alcuna delicatezza né alcun bene*’. Questo, che sembra un dettaglio, si rivelerà un elemento importante nella riflessione sulla sconfitta persiana, come conferma il celebre aneddoto finale: il fondatore dell'impero è anche colui che ha paradossalmente posto le basi per le successive disfatte. Le parole di Sandanis, come spessissimo avviene ai *Warner*, restano inascoltate, perché riguardano le ragioni stesse dell'attacco che il sovrano lidio, tutto volto ad ampliare i confini del proprio regno, non può condividere: il potere presenta una carica distruttiva inarrestabile.

La disfatta ha concrete ragioni militari. Se il primo scontro tra l'esercito di Ciro e quello di Creso si conclude senza nessun vincitore, il seguito del conflitto mostra chiaramente la superiorità numerica e strategica dei Persiani. L'esercito lidio conta meno effettivi rispetto a quello persiano (I, 77: Κροῖσος δὲ μεμφοθεὶς κατὰ τὸ πλῆθος τὸ ἐωυτοῦ στρατεύμα - ἦν γὰρ οἱ ὁ συμβαλὼν στρατὸς πολλὸν ἐλάσσων ἢ ὁ Κύρου -) e Creso ancora una volta si affida alle sue *errate aspettative*: congeda i mercenari e si dirige verso Sardi, con l'intenzione di riprendere la battaglia in un momento più propizio e sfruttare il sostegno degli alleati egizi, babilonesi e spartani (... οὐδαμὰ ἐλπίσας μή κοτε ἄρα ἀγωνισάμενος οὕτω παραπλησίως Κῦρος ἐλάση ἐπὶ Σάρδις). Ciro però ne comprende le intenzioni e sferra un attacco decisivo alla capitale dell'impero lidio: grazie alla *repentinità* dell'azione militare e alla scelta di contrapporre alla forte cavalleria lidia un contingente di uomini che montano cammelli, costringe Creso in grossa *difficoltà* a barricarsi all'interno delle

¹⁰⁰ Cfr. Raaflaub 2002, 172.

¹⁰¹ Sul ‘nemico primitivo’ e in particolare sul consiglio di Sandanis si veda Hellmann 1934 77-98. Cfr. inoltre Cobet 1971, 104-117.

mura di Sardi (I, 84)¹⁰². Il riferimento ad un'antica profezia che il re Meneles non aveva seguito alla lettera, rendendo così vulnerabile una parte scoscesa della città, non nasconde le ragioni militari della caduta di Sardi. Dopo un assedio di quattordici giorni, uno dei Persiani nota che una parte dell'acropoli è incustodita e mostra la via al resto dell'esercito. I Persiani trionfano meritatamente, mentre Creso non è in grado di adottare soluzioni vincenti¹⁰³. L'ultimo dei Mermnadi, suo malgrado, ha fatto ormai esperienza dell'estrema caducità della vita degli uomini: come aveva previsto la Pizia, è un giorno ἄνολβος, e il re per via della συμφορὴ in cui si trova è pronto a lasciarsi morire (I, 85). Le parole profetiche di Solone risuonano ancora.

Creso e la Pizia: il 'materialismo' del re e l'ambiguità dell'oracolo

Il sovrano lidio, che credeva di poter trascurare i limiti dell'esistenza umana, alla fine perde tutti i suoi possedimenti. Proprio per via della sua ricchezza che ha più volte rimarcato nel confronto con Solone riteneva infatti di potersi 'acquistare' il favore del dio di Delfi che lo illude però con un vaticinio estremamente ingannevole. Erodoto pone più volte in rilievo l'atteggiamento estremamente pragmatico del re che cerca dapprima con una *mechane* di 'smascherare' i μαντήια e poi di ingraziarsi il volere del dio con ricchissime offerte¹⁰⁴. Per sottolineare le *aspettative* di Creso Erodoto utilizza il verbo ἀνακτάομαι che di solito ricorre nell'opera per indicare la conquista del potere e in quest'unico caso viene invece utilizzato con 'τὸν θεόν'¹⁰⁵: il re si relaziona al divino con un atteggiamento molto materialistico. Apollo in punto di morte salverà il suo protetto, confermando che le offerte non sono state vane, ma ciò non influirà sull'inevitabile caduta del quinto discendente di Gige. Il confronto con altri episodi dell'opera rivela infatti che gli dèi giocano con le brame di conquista dei potenti dimostrando tutta l'inermità degli sforzi di chi cerca di ampliare a dismisura i propri possedimenti. Creso capirà soltanto nell'ultimo momento possibile che il desiderio di altri beni, per cui ha pianificato la spedizione stessa, non ha nulla a che vedere con l'*olbos*. In tutto il processo che porta alla guerra, invece, continua a illudersi di poter dominare la sorte grazie ai suoi *chremata*. La realtà è invece molto più complessa di quanto immagina e coinvolge questioni su cui gli uomini non hanno alcun potere e altre su cui possono invece influire facendo le scelte giuste.

¹⁰² I, 79: βουλευόμενος εὔρισκε πρῆγμα οἱ εἶναι ἐλαύνειν ὡς δύναιτο **τάχιστα** ἐπὶ τὰς Σάρδις, **πρὶν ἢ τὸ δεύτερον ἀλισθῆναι τῶν Λυδῶν τὴν δύναμιν** ... Ἐνθαῦτα Κροῖσος ἐς **ἀπορίην πολλήν** ἀπιγμένος, ὡς οἱ παρὰ δόξαν ἔσχε τὰ πρήγματα ἢ ὡς αὐτὸς κατεδόκεε, ὁμῶς τοὺς Λυδοὺς ἐξῆγε ἐς μάχην; I, 80: Αὐτοῦ δὴ ὄν τούτου εἵνεκεν ἐσεσόφιστο, ἵνα τῷ Κροίσῳ **ἄχρηστον** ἦ τὸ **ἵπικόν**, τῷ δὲ τι καὶ ἐπέιχε ἐλλάμψεσθαι ὁ Λυδός. Ὡς δὲ καὶ συνήσαν ἐς τὴν μάχην, ἐνθαῦτα ὡς ὄσφραντο **τάχιστα** τῶν καμήλων οἱ ἵπποι καὶ εἶδον αὐτάς, ὀπίσω ἀνέστρεφον, διέφθαρτό τε τῷ Κροίσῳ ἡ **ἐλπὶς**.

¹⁰³ Cfr. Stahl 1975, 10; Gould 1989, 122; Fisher 1992, 358.

¹⁰⁴ Già Marg 1965, 293 aveva sottolineato che il sovrano si pone quasi da pari a pari nei confronti del dio, tentando di portarlo dalla sua parte.

¹⁰⁵ Cfr. Klees 1965, 65 n. 197.

Prima della spedizione, il Lidio decide di sperimentare l'affidabilità degli oracoli in un'operazione che sembra quanto meno insolita¹⁰⁶. Il lessico della 'prova' ricorre in contesti oracolari soltanto a proposito di altri due personaggi, caratterizzati in modo piuttosto negativo: Mardonio e lo spartano Glauco¹⁰⁷. Mentre nel primo caso sembra di essere di fronte ad una semplice interrogazione oracolare, della quale poi il Persiano non sembra fare gran conto prima di subire la sconfitta decisiva a Platea (VIII, 133)¹⁰⁸, nel caso di Glauco la questione è più grave¹⁰⁹. Per aver semplicemente interrogato il dio sull'appropriazione indebita di alcuni beni affidategli in deposito, lo Spartano subisce una pena esemplare perché, spiega la Pizia, *mettere alla prova* il dio (τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ) e commettere un'azione sbagliata di fatto si equivalgono. In modo simile quando i Cumei interrogano l'oracolo dei Branchidi a proposito della consegna di un supplice in fuga dai Medi, il dio è pronto a sviare coloro che hanno fatto una domanda impropria¹¹⁰. Chi pone in discussione le 'leggi' degli dèi e il valore degli oracoli, con richieste inopportune, rischia di subire una punizione divina. Creso arriva addirittura a verificare l'affidabilità stessa degli oracoli¹¹¹.

La διάπειρα τῶν χρηστηρίων è seguita dalla più lunga descrizione di offerte oracolari dell'opera, che si distinguono per la loro pregevolezza. Altre fonti confermano in effetti la fama che i doni del sovrano lidio dovevano avere nell'antichità, ma giustificano solo in parte l'attenzione con cui lo storico di Alicarnasso li elenca dettagliatamente. Ai doni di Gige (I, 14) che secondo alcuni dati che l'autore stesso riporta dovevano essere molto significativi, ad esempio, viene fatto solo un rapido cenno. Oltre al costante riferimento a χρυσός e ἀργύριον, nel caso di Creso vengono utilizzati anche numerosi aggettivi che marcano quantità e qualità degli ἀναθήματα. Il suo comportamento sembra contraddistinto dall'eccesso nei beni materiali così come nei sentimenti, come emerge dall'*estrema gioia* provata per il celebre responso sulla *distruzione di un grande impero* che apparentemente è benevolo ma di fatto annuncia la dissoluzione del regno di Lidia: ὑπερήδομαι evoca il verbo ὑπερεπαινέω che era stato utilizzato in precedenza per indicare la lode smisurata di Candaule per la regina, che era stata fonte di sciagura per l'ultimo sovrano eraclide. L'esagerazione concerne anche le interrogazioni dell'oracolo di Delfi che, come sottolinea l'autore, il re consulta senza sosta ricevendo altre oscure risposte¹¹². La consultazione concerne in questo

¹⁰⁶ Sulla prova degli oracoli si vedano Klees 1962, 64 ss.; Kirchberg 1965, 16-18; Kindt 2006, 37-39.

¹⁰⁷ Cfr. Powell 1938, s. v. ἀποπειράομαι, πειράω. Sul lessico del responso oracolare in Erodoto si veda Barnabò 1977-1978.

¹⁰⁸ Come rileva Asheri 1988, *ad locum* non è chiaro se anche in questo caso sia prevista una prova preliminare. Vedi anche Crahay 1956, 291-293.

¹⁰⁹ Sull'episodio di Glauco si vedano in particolare Cusumano 2013; Gagné 2013, 278-296.

¹¹⁰ Già secondo Bornitz 1968, 25 n. 45 la prova degli oracoli mette in cattiva luce i soggetti che la praticano. Lo studioso aveva già proposto un collegamento tra gli episodi di Pactyes e i Cumei, Glauco e Creso.

¹¹¹ Cfr. Klees 1965, 65.

¹¹² Per un'analisi dei numerosi oracoli narrati nella storia del regno di Lidia cfr. Crahay 1956, 183-184, il quale rileva che gli oracoli lidi, oltre a quelli cirenaici, costituiscono la più grande raccolta oracolare presente nelle *Storie* (undici

caso la durata del regno, alla quale la Pizia risponde col celebre *chresmos* del mulo che fa riferimento alla doppia origine etnica di Ciro. Lo schema narrativo è identico: il responso ambiguo viene frainteso da Creso che di nuovo si abbandona a grande *gioia* (πολλόν τι μάλιστα πάντων ἦσθη) e si *aspetta* (*elpizo*) che la sua famiglia mantenga il regno senza interruzioni. Se il Lidio continua ad ignorare le riflessioni di Solone sulla fragilità della condizione umana, certo del successo, la Pizia nonostante i ricchi doni lo illude ancora.

Soltanto dopo la sconfitta, Creso subisce invece una vera e propria “metamorfosi”¹¹³: alla spavalderia subentrano il silenzio (ἡσυχίη; σιγή) e la riflessione che caratterizzerà il suo nuovo ruolo di “saggio consigliere” alla corte persiana. Gli insegnamenti di Solone, secondo un “*pattern*” che si ripropone costantemente per diverse forme di ‘messaggio profetico’, dopo essere stati categoricamente rifiutati si realizzano pienamente: all’ormai ex-sovrano non resta che rimpiangere di non avervi prestato adeguata attenzione¹¹⁴. L’elemento, che sottolinea maggiormente la profonda trasformazione, è lo spregio dei *μεγάλα χρήματα*. Creso che si è rivelato quasi ossessionato da un approccio materialistico (e crematistico) alla realtà circostante, emerso anche nel rapporto con l’oracolo di Delfi, si ricrede del tutto: le ricchezze sono cose da nulla (ἀποφλαυρίζω) e ciò vale per tutto il genere umano, ma ancor di più per i *tyrannoi*, e cioè per coloro che tendono più facilmente a reputarsi *olbioi* (I, 86). Ciro sembra comprendere e condividere immediatamente gli insegnamenti del saggio ateniese che gli vengono sinteticamente trasmessi e ordina di fare sciogliere il prigioniero: il re persiano, come molti potenti dell’opera, si conferma un personaggio ambiguo che unisce tratti di profonda umanità con atteggiamenti di inaudita spietatezza. *Ciro dopo che ascoltò dagli interpreti ciò che Creso aveva detto cambiò idea e pensò che anch’egli, che era un uomo, avrebbe dato alle fiamme da vivo un altro uomo che non era stato inferiore a lui per eudaimonie; e inoltre temeva una punizione e rifletteva sul fatto che niente è stabile di ciò che c’è tra gli uomini*¹¹⁵. Il termine ἄνθρωπος, che ricorre ben tre volte in poche righe, mette in rilievo il legame che unisce conquistatore e conquistato e li distanzia dalla sfera divina. Il sovrano persiano riconosce che Creso prima della catastrofe finale ha trascorso proprio come lui una vita invidiabile, in piena prosperità, che appare però estremamente fragile¹¹⁶. L’avverbio ἀσφαλῶς, legato etimologicamente al verbo σφάλλομαι, ‘cadere’, ricorda l’*instabilità* della prosperità umana citata

complessivamente): la narrazione sembra quasi ‘congegnata’ in rapporto ad essi. Si vedano inoltre Parke, Wormell 1956, 126-140; Fontenrose 1978, 111-115.

¹¹³ Asheri, 1988 *ad loc.* Anche Lattimore 1939, 31 si era espresso in modo simile.

¹¹⁴ Harrison 2000, 129. Lattimore 1939, 33 aveva già in precedenza accostato la saggezza umana ad altre forme di divinazione.

¹¹⁵ I, 86: καὶ τὸν Κῦρον ἀκούσαντα τῶν ἐρμηνέων τὰ Κροῖσος εἶπε, μεταγνόντα τε καὶ ἐννόσαντα ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐὼν ἄλλον ἄνθρωπον, γενόμενον ἐωυτοῦ εὐδαιμονίῃ οὐκ ἐλάσσω, ζῶντα πυρὶ διδοίῃ, πρὸς τε τούτοισι δείσαντα τὴν τίσιν καὶ ἐπιλεξάμενον ὡς οὐδὲν εἶη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλῶς ἔχον, κελεύειν σβεννύναι τὴν ταχίστην τὸ καίόμενον πῦρ...

¹¹⁶ Long 1987, 111.

da Erodoto all'inizio dell'opera (I, 5): l'*eudaimonie* non 'resta (μένω) mai nello stesso punto' ma tende appunto a variare imprevedibilmente. I tentativi di spegnere il rogo si dimostrano fallimentari e allora Creso invoca Apollo, chiedendo 'al dio' di salvarlo proprio per i doni che ha fatto al suo santuario (I, 87: ... εἴ τί οἱ **κεχαρισμένον** ἐξ αὐτοῦ **ἔδωρήθη**, παραστῆναι καὶ ῥύσασθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ παρεόντος κακοῦ). Il riferimento alle offerte oracolari diventa in questi ultimi capitoli della vicenda quasi ossessivo. Il Lidio non riesce a capacitarsi del fatto che sia stato sconfitto nonostante le cospicue donazioni all'oracolo di Delfi: la neo acquisita saggezza sembra vacillare, scontrandosi ancora con la mentalità affaristica dell'ex-sovrano, convinto di essersi procurato con i suoi denari la benevolenza del dio. Nonostante il temporale 'divino' che scoppia improvvisamente e lo salva miracolosamente, Creso incolpa Apollo di seguire un νόμος ingannevole (ἐξαπατάω): ὀνειδίζω, ἐπαισχύνομαι e ἀχάριστος sottolineano la gravità della situazione e il senso d'ingiustizia che Creso prova per essere stato tradito. Il motivo per cui si scaglia contro il dio è l'assoluta infruttuosità dei cospicui ἀναθήματα al santuario, il cui valore viene qui messo esplicitamente in rilievo (I, 90: τὸν ἐγὼ ἐτίμησα θεῶν μάλιστα; μάλιστα τὰ ἀναθήματα): il *theos ton Ellenon* è un dio *ingrato*.

L'oracolo a sua volta respinge tutte le accuse che gli vengono mosse, incolpando Creso di non aver saputo interpretare correttamente le sue risposte (I, 91)¹¹⁷. Il re deve scontare le colpe di Gige¹¹⁸: le Moire, le dee preposte a scandire il ciclo vitale degli uomini, avevano già stabilito non solo τὸ Σαρδίων πάθος, ma persino il momento esatto della caduta del regno¹¹⁹. Di fronte ad una tale forma di predestinazione che limita il potere degli dèi, Apollo ha comunque fatto il possibile, tentando dapprima di far ricadere la colpa da espiare sui figli di Creso, poi posticipando la fine del regno e infine salvando la vita del suo devoto. *Con gratitudine gli ha concesso* ciò che ha potuto, come sottolinea il verbo χαρίζομαι che nelle *Storie* indica la concessione di una χάρις a titolo gratuito o come contraccambio. Il dio ha ricambiato le cospicue offerte del re e non può dunque essere considerato ἀχάριστος. I due responsi vengono ripresi per addossare la colpa del fraintendimento a Creso che si lamenta *ingiustamente* perché per due volte ha travisato il senso dei vaticini. La Pizia capovolge le critiche che le vengono avanzate, accostando, in modo a tratti spiazzante, la predeterminazione della sorte umana e la responsabilità del re, che si considera alla fine il vero responsabile dell'*errore* (ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ)¹²⁰. Le offerte non sono state vane, anzi sembra che proprio grazie ai ricchi ἀναθήματα il dio *si*

¹¹⁷ Cfr. Crahay 1956, 202.

¹¹⁸ Come nota acutamente Sewell-Rutter (2007, 7) soltanto alla fine viene fatto nuovamente cenno alla colpa di Gige, ma l'autore si concentra soprattutto 'on the human and human intelligible road to ruin that Croesus treads'.

¹¹⁹ Sulle Moire si veda in particolare il recente contributo di Pirenne Delforge, Pironti 2011. Questo è l'unico caso nelle *Storie* in cui le Moire appaiono personificate. Sull'argomento cfr. inoltre Myres 1953, 48.

¹²⁰ Come spiega C. Darbo-Peschanski 1987, 75 il 'lessico dell'errore' sottolinea il carattere sfuggente degli oracoli e al contempo la 'negligenza' di chi li interroga: il fallimento marca l'assenza di lucidità in un momento cruciale. Harrison 2000, 230 parla persino di un 'pattern' del fraintendimento che concerne la maggior parte delle "profezie".

sia *adoperato con zelo* per tutelare Creso (προθυμωμένου δὲ Λοξίω). Se da un lato è evidente la sete di conquista e l'accecamento di Creso, che per le sue ambizioni espansionistiche anticipa il destino dei sovrani persiani, dall'altro non può sfuggire l'estrema ambivalenza dell'oracolo di Delfi che si lascia influenzare dai denari del re, rivelandosi però in fin dei conti estremamente *ingannevole*¹²¹. Κίβδηλος viene in effetti definito il responso utilizzando un aggettivo che nelle opere di autori precedenti e 'contemporanei' (in senso ampio) alle *Storie* ricorre con un'accezione piuttosto negativa, indicando una vera e propria operazione fraudolenta di *alterazione* materiale o astratta della realtà. Erodoto è l'unico autore (di certo fino a tutto il IV secolo) ad adoperare tale vocabolo in contesti oracolari e, in particolare, a proposito di responsi delfici¹²². Ricorre ad esempio in un episodio che interrompe la narrazione lidia e che per molti versi aiuta ad interpretare la vicenda di Creso¹²³.

La brama di conquiste e l'inganno degli dèi

In un excursus sulla storia arcaica di Sparta connesso alla ricerca di alleati greci da parte del re lidio, Erodoto racconta la catastrofica spedizione dei Lacedemoni contro Tegea¹²⁴. La crescita economica e l'abbondanza, legate alle riforme di Licurgo, secondo un meccanismo tutt'altro che raro nelle *Storie*, portano sete di conquista: gli Spartani *non si contentano più di restare tranquilli e avendo la supponenza* di essere più forti degli Arcadi interrogano l'oracolo di Delfi. Come vedremo l'assenza di *hesychie* è nelle *Storie* un tratto tipico di chi ambisce a conquistare più di ciò che ha e che proprio per tale ragione viene sconfitto¹²⁵. Gli Spartani tra l'altro hanno *buona sorte* in ogni guerra, proprio come capiterà a Ciro e Policrate, altri due potenti dell'opera, prima di soccombere in modo vergognoso: come ha detto Solone l'*eutychie* può essere pericolosa. L'alterigia degli Spartani

¹²¹ Secondo Del Grande 1947, 226, che marca fin troppo la causalità religiosa, è il dio a "dissennare" Creso "facendogli interpretare a rovescio" il responso. Non condivido altresì l'analisi di Mikalson 2003, 162-163 secondo il quale quest'episodio mostrerebbe in modo esemplare il rapporto '*quintessentially Greek*' che lega il richiedente all'oracolo, in una vicenda che a mio avviso non si può considerare usuale. Gernet 1955, 534 pur rilevando l'atteggiamento opportunistico dell'oracolo di Delfi, rigetta la possibilità che ci siano da parte di Erodoto delle '*intentions caricaturales ou, pour ainsi dire, voltairiennes*'. Interessanti le riflessioni di Kurke 1999, 162-163 che differenzia la '*gift economy*' in base alla quale Apollo interverrebbe in favore di Creso, dalla successiva '*economy of interpretation*' che sottolinea l'incommensurabile distanza che separa la sfera umana da quella divina (138). Si veda inoltre la fondamentale interpretazione di Pucci 1996, 164 che mette in evidenza la *logica labirintica* della Pizia che avvolge Creso in una serie di paradossi: *...l'Obliquo (Apollo) è stato obliquo, ma anche corretto e veritiero, è stato grato a Creso per i suoi doni favolosi, mentre gli tendeva tranelli, è stato provvidenziale e amico mentre lo lasciava cadere nella sorte inevitabile*.

¹²² Oltre che nell'oracolo sulla guerra contro Tegea (*infra*) il termine ricorre ancora nel quinto libro. Viene adoperato dagli Spartani per indicare i responsi manipolati dagli Alcmeonidi, corrompendo la Pizia, che inducono i Lacedemoni a intervenire ad Atene per cacciare i Pisistratidi (V, 63).

¹²³ Sugli intrecci narrativi erodotei, con particolare riferimento agli aspetti narratologici, si veda De Jong 2013 [1999], 270-271.

¹²⁴ Sulla guerra con Tegea si vedano tra gli altri Hooker 1984, 95-97; Vannicelli 1993, 57-67; Crane 1998, 76-85. La rappresentazione di Sparta nelle *Storie* è trattata in particolare da Cragg 1976.

¹²⁵ Cfr. Demont 1990, *ibidem*. Vedi anche Bornitz 1968, 67. Sui pericoli della prosperità in Erodoto interessanti le riflessioni di Lateiner 1982.

viene in parte espressa dal verbo καταφρονέω, che nelle *Storie* può assumere delle sfumature differenti virando dal vero e proprio *disprezzo* (IV, 134) alla più neutra ‘ambizione ad ottenere qualcosa’ (I, 59)¹²⁶. È, ad esempio, lo stesso verbo che ricorre nel settimo libro per marcare la ‘presunzione’ dei Persiani, convinti in uno scontro in mare di prevalere su un piccolo contingente di navi greche e costretti alla fine a ricredersi. Gli Spartani si ritengono persino più potenti di un’intera regione, ma la Pizia li invita a ricalibrare le loro aspettative esortandoli apparentemente ad attaccare una sola città, Tegea, la cui conquista è più alla loro portata. Il responso, annunciando la presa della *polis* arcadica non dice il falso, perché in effetti gli Spartani riusciranno successivamente a conquistarla, ma solo dopo essere stati sconfitti, aver interrogato di nuovo l’oracolo e aver fatto ciò che esso indica¹²⁷. Come nel caso di Creso il vaticinio è estremamente fuorviante e quelli che sembrano segnali di vittoria si rivelano presagi di sconfitta: coi piedi legati ai ceppi che essi stessi hanno portato credendo di sconfiggere il nemico, coltiveranno da schiavi la terra che volevano conquistare. Κίβδηλος, vocabolo connesso etimologicamente all’impurità di metalli e monete che spesso implica una deliberata falsificazione, sottolinea l’inganno che gli dèi architettano contro chi cerca di espandersi a dismisura¹²⁸. Non sarebbero del resto questi gli unici casi nell’opera in cui gli dèi traviano intenzionalmente gli uomini.

I Cumei, ad esempio che, incalzati dai Persiani, pensano di consegnare il Lidio Pactyes e violare così l’*hiketeia* vengono esortati da Apollo Didimeo a macchiarsi di *empietà*, in modo che *più velocemente periscano* e non vengano in seguito a porre domande del genere (ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε)¹²⁹. Il verbo ἀσεβέω, che prima del V secolo non è attestato, ricorre appena tre volte in tutta l’opera. Viene utilizzato ad esempio per indicare l’oltraggio di alcuni Persiani al tempio di Poseidone, che viene punito con la morte, in uno dei casi in cui Erodoto, avallando la spiegazione religiosa dell’evento, si esprime apertamente su fenomeni divini. L’altra attestazione è ancora più interessante e concerne il re Sabacone che fugge dall’Egitto in seguito ad una *opsis* che lo esorta a tagliare a metà tutti i sacerdoti d’Egitto (II, 139). L’Etiopio non fa ciò che vede in sogno e

¹²⁶ Powell 1938, s. v. καταφρονέω.

¹²⁷ È l’oracolo sulle ossa di Oreste. Cfr. al riguardo Coppola 2008, 80-84 che fornisce buoni riferimenti bibliografici.

¹²⁸ Su *kibdelos* cfr. Alessandrì 1998; Ingarao *forthcoming*. Gli studiosi tendono a rendere κίβδηλος nelle *Storie* con espressioni piuttosto differenti a seconda del modo in cui interpretano l’approccio erodoteo agli oracoli. Per molti indica semplicemente l’oscurità e l’ambiguità del responso, e non implica alcuna critica all’oracolo delfico. Secondo Klees 1962, 85-87 non c’è traccia nelle *Storie* dell’attacco sofistico alla credibilità degli oracoli e l’aggettivo va tradotto ‘falso’ quando la corruzione è manifesta e ‘ingannevole’ nel caso di Creso e della guerra con Tegea. Huber 1965, 46 n. 1 segue esplicitamente Klees e non molto differenti sono le interpretazioni di Kirchberg e Harrison 2000, 152 n. 109 che sostiene che l’aggettivo non ha un valore peggiorativo. Alessandrì 1998, 20-21 non rileva alcuna critica all’oracolo pitico e sostiene che ‘l’oracolo...è ingannevole per chi non è dotato di σοφία o...fino a quando non si viene a scoprire l’inganno, a prescindere dai meccanismi che hanno portato alla formulazione dell’oracolo’. Tra coloro che invece tendono a rimarcare l’inganno che si cela dietro i tre oracoli κίβδηλοι bisogna annoverare le posizioni più caute di Hangard 1953, 65-66; Griffiths 1991, 71 e Kurke 1999, 156 e quelle più decise di Panitz 1935, 52-53; Flower 1991, 71 e Shimron 1989, 34.

¹²⁹ Su tutto l’episodio di Pactyes vedi in particolare Brown 1978.

sembra rinunciare al trono giusto in tempo: *gli sembrò che gli dei gli mostrassero questa visione come pretesto affinché, commettendo empietà contro le cose sacre* (ἀσεβήσας περὶ τὰ ἱρά), ricevesse un qualche male dagli dei o dagli uomini. Un oracolo gli aveva infatti predetto che avrebbe dovuto regnare (δέοι αὐτὸν Αἰγύπτου βασιλεῦσαι) per cinquant'anni e tale tempo era scaduto. Il mancato rispetto del precetto oracolare rischia di rivelarsi fatale, ma la prudenza salva l'Etiopio che si allontana dal regno nel momento opportuno¹³⁰.

Come confermerà il sogno di Serse, in una delle scene più significative dell'opera, alcuni 'messaggi divini' nelle *Storie* sono volutamente fuorvianti. Gli dèi che conoscono presente e futuro puniscono la tracotanza del re persiano che come vedremo assumerà comportamenti dispotici tra i più scellerati nell'opera. Creso non arriva a tanto, ma ha già dimostrato dapprima con l'attacco agli altri popoli d'Asia Minore, poi con l'arroganza mostrata sia nel dialogo con Solone sia nei confronti dell'oracolo di Delfi, e infine con le ambizioni di conquista verso oriente di avere alcune caratteristiche tipiche dei sovrani espansionistici¹³¹. La caduta non è connessa soltanto al destino che pende sul suo capo, per ciò che il suo antenato ha commesso, ma presenta dei tratti che ritroviamo costantemente nelle *Storie* e che concernono questioni strategiche - chi attacca altri popoli si sottopone a rischi concreti di sconfitta - ma anche concetti filosofici che il saggio Ateniese ha ben illustrato e che torneranno ancora nelle parole di altre figure autorevoli e nelle storie di altri protagonisti dell'opera¹³².

¹³⁰ Harrison 2000, 226: *The basic skeleton of events is preordained: he was bound to be king for fifty years (δέοι). But against that backdrop, there is again some room for human error: if he had followed the advice of his dream, his departure from Egypt might have been involuntary - and less pleasant.* Corcella (1984, 173) inquadra la vicenda di Sabacone nell'inevitabile caduta che nelle *Storie* attende tutti i sovrani e che il re etiopio (a differenza di Serse) riesce a evitare "ridimensionandosi volontariamente": *...il destino è legato alla sua condizione di potente e non, genericamente, di individuo: altrimenti, anche se (il potente monarca) rinuncia a qualcosa di importante, ma non smette di essere potente, i meccanismi del potere lo portano egualmente alla caduta...* Simili e di poco precedenti le riflessioni di Marinatos 1982, 263.

¹³¹ Puntuali e prudenti le riflessioni di Fisher 1992, 359-360 che nota la similarità tra i comportamenti arroganti di Creso, che anticipano quelli degli altri sovrani orientali, lasciando dunque trasparire una forma di punizione divina anche nella sua caduta che non esclude però motivazioni prettamente razionali: *...Croesus has, like most of the Eastern Kings, a desire, that is fed by success and conquest, for further expansionism, and that such a desire clouds the judgment and leads also the committing of cruel, and enslaving, acts against those he conquers. Here it is indeed appropriate to talk of koros fostering and increasing hybriistic desires, and hastening the performance of hybriistic acts; and when such Kings suffer major reverses, it is reasonable to suppose that the gods are behind such patterns of aggression and reversal, though of course Herodotus also provides adequate military reasons for Cyrus' victory.*

¹³² Molto pregnanti le parole di Lateiner 1989, 207 che sottolinea il carattere molteplice della causalità erodotea. Cfr. inoltre le attente riflessioni di: Immerwahr 1956; Gould 1989, 122; Harrison 2000, 140-141; Niskanen 2004, 103; Sewell- Rutter 2007, 11; Versnel 2011, 190. Non si può certo dire, come sostiene Wardman 1961, 146 che Erodoto sia "confused by two ideas", la responsabilità umana e la necessità. Quest'interpretazione rievoca quella ben più estrema di Legrand 1930, 134 secondo il quale lo storico di Alicarnasso "n'avait pas la tête philosophique", o ancora "ne semble avoir aimé les grands efforts de pensée...Il montre peu de goût pour les idées générales, les spéculations ou discussions abstraites". Come spiega Versnel (*ibidem*) il nostro bisogno di coerenza non deve farci fraintendere un'opera antica.

CAPITOLO SECONDO

Come i Persiani dominarono l'Asia: il 'destino' di Ciro, la πικρότης di Astiage e l'ottusità del potere

Da Ciassare ad Astiage: il sovrano coraggioso e la brutalità del successore

La storia di Creso, oltre a illustrare la prima *katastrophe* delle comunità greche d'Asia minore, ha segnato la strada che porta i Persiani alla ribalta nella compagine internazionale. La ricerca dell'*aitie* per cui Greci e Barbari combatterono fra loro non può che proseguire con l'*historie* sull'artefice della grandezza persiana: Ciro, dopo aver mutato le gerarchie di potere in Asia, sottraendo l'egemonia ai Medi, è riuscito ad ampliare in modo cospicuo i possedimenti del suo popolo e a *sottomettere* per la seconda volta la Ionia (I, 169). Prima però di narrare gli sviluppi politici e militari che hanno condotto Ciro a trionfare in Asia, lo storico di Alicarnasso reputa necessario andare indietro nel tempo di alcune generazioni per addentrarsi in un excursus sulla storia dei Medi. L'obiettivo è inquadrare il regno persiano nella situazione storica e geografica dell'epoca, e al contempo continuare ad approfondire l'analisi delle vicende umane, secondo uno dei temi principali della ricerca. Spiegando come i Medi caddero in disgrazia e Ciro, dopo aver mietuto straordinari successi, finì in modo ignominioso in un bagno di sangue, Erodoto s'interroga sulla sorte degli uomini, ribadendone l'estrema mutevolezza¹.

Nell'espone il modo in cui i Persiani divennero i *dominatori* dell'Asia (I, 95: ἡγήσαντο τῆς Ἀσίας), Erodoto precisa che su questo argomento sono attestate varie tradizioni e che egli seguirà non chi vuole *esaltare* il sovrano, bensì coloro che espongono un *racconto vero* (τὸν ἔόντα λέγειν λόγον)². La storia del 'Gran Re' presenta molti elementi 'miracolosi' che riscontriamo in diverse narrazioni simili non solo nel mondo greco e romano, ma anche in quello orientale quando, ad esempio, si vuole giustificare un'usurpazione controversa, un cambiamento di dinastia o la

¹ Come si noterà, la bibliografia su Ciro è sterminata. Per avere una buona visione d'insieme è molto utile consultare gli stimolanti spunti di Immerwahr 1966, 89-93.

² Nella *Ciropedia* di Senofonte si racconta ad esempio che Astiage muore come re dei Medi e che il padre di Ciro, Cambise, appartiene alla stirpe regale dei Perseidi. Ciro assumerà il regno grazie alle sue doti, dopo aver servito lo zio Ciassare che era succeduto ad Astiage. In Nicola di Damasco *FGrHist* 90 F 66, che sembra aver preso le informazioni da Ctesia (cfr. Jacoby 1922, 2040-2041), si legge invece che Ciro non è nipote di Astiage, bensì un giovane di umile origine che, dopo essere divenuto servitore del re Astiage, si era ribellato riuscendo a conquistare il potere. Neanche in *FGrHist* 688 F 9 Ctesia narra di una parentela tra Ciro e Astiage. Sul racconto delle vicende di Ciro in Ctesia cfr. Momigliano 1931, 193-200; König 1972, 46-52. Sulle differenti versioni a proposito della nascita di Ciro si veda Cizek 1975.

fondazione di un regno³. Il racconto non è privo di elementi ‘divini’, ma sono esclusi alcuni aspetti fantasiosi che non rispecchiano la realtà dei fatti e mirano soltanto a magnificare la nascita del re persiano⁴. Come vedremo, causalità umana e religiosa si mescolano e si alternano anche in questa vicenda, rivelando tutta la complessità che il mondo erodoteo dischiude.

Una storia di libertà e servitù precede il regno di Ciro. Se la dominazione assira dell’Asia superiore, durata ben 520 anni, viene appena nominata (I, 95), lo sviluppo dell’impero medo viene invece approfondito fino al capitolo 130, nella più antica trattazione in nostro possesso⁵. Erodoto racconta che i Medi si erano *liberati dalla schiavitù assira* con una rivolta e avevano così dato l’esempio agli altri popoli del continente che si erano affrancati dal giogo della δουλοσύνη (I, 95). L’*ἀυτονομία* dei popoli asiatici durò poco: nel giro di alcune generazioni, infatti, proprio i Medi divennero il popolo più potente d’Asia e cominciarono ad espandersi. Dapprima Deioce fu scelto re e riunì le tribù che erano sparse (98-101), e poi Fraorte, il figlio, *assalì e rese sudditi i Persiani e assoggettò tutta l’Asia* tranne l’Assiria (102). Se Deioce unì τὸ Μηδικὸν ἔθνος e Fraorte lo rese potente in Asia (κατεστρέφετο τὴν Ἀσίην), Ciassare portò all’acme l’impero prima dell’inevitabile caduta, di cui è protagonista Astiage. Ad un lungo ciclo di potere che vede primeggiare gli Assiri, ne succede subito un altro per opera dei Medi, anch’esso destinato però a terminare per dare spazio ai Persiani: una stessa legge sembra dominare vicende diverse, marcando la caducità del potere.

La figura del valoroso Ciassare, che, *a quanto si dice, fu di gran lunga più coraggioso dei suoi antenati* (I, 103), sembra costruita in contrapposizione a quella del figlio. Per primo organizzò in corpi regolari l’esercito, continuò l’operazione di espansione dei suoi predecessori, riuscendo a conquistare l’Assiria (tranne Babilonia) e a *unire sotto di sé tutta l’Asia* al di là del fiume Halys (I, 103). Riuscì soprattutto a recuperare il regno dopo l’invasione scitica che per ventotto anni occuparono la Media, non tanto per demerito del sovrano, bensì per la loro forza dirompente. Erodoto racconta infatti che gli Sciti, un popolo guerriero che nel quarto libro viene esaltato per le sue qualità belliche (IV, 46) e che costringe persino Dario ad una difficile ritirata, giunsero in Asia inseguendo i Cimmerii, che avevano scacciato dall’Europa, e che, dopo aver sconfitto i Medi e conquistato tutto il continente asiatico, si diressero persino in Egitto pronti a scagliare un ulteriore attacco (104-105). Furono dissuasi soltanto dai doni e dalle preghiere di Psammetico che riuscì così a convincerli a non avanzare oltre. Il periodo di dominazione scitica, come emerge in particolare dal

³ Cfr. Binder 1964; Asheri 1988, *ad locum*. Come nota Wesselmann 2011, 220 la nascita del fondatore dell’immenso impero persiano deve avere avuto, in particolare per un pubblico greco, un significato particolare proprio perché evoca il pericolo che i Barbari hanno rappresentato per la terra ellenica.

⁴ Erodoto smentisce ad esempio la voce secondo la quale Ciro sarebbe stato allevato da una cagna: ‘Kyno’ era il nome della moglie del pastore e furono i genitori a diffondere tale diceria per magnificare la sorte del figlio (I, 122). Cfr. Binder 1964, 21. Immerwahr 1966, 161 ss. tende invece a sminuire gli elementi sovranaturali della vicenda, che richiama il mito diffuso nel mondo antico dell’eroe ‘fondatore’ (nascita miracolosa, esposizione, sopravvivenza, rivelazione).

⁵ Asheri 1988, *ad locum*.

lessico impiegato che marca la *hybris* dei nomadi, viene rappresentato come un'epoca di grave sconvolgimento alla quale pone fine l'abilità di Ciassare:

I, 106: *E tutto fu da loro messo a soqquadro con la violenza e l'incuria* (τὰ πάντα σφι ὑπὸ τε ὕβριος καὶ ὀλιγορίας ἀνάστατα ἦν). *Infatti oltre alla riscossione del tributo che a ognuno imponevano, poi andando in giro a cavallo rubavano ciò che ciascuno possedeva* (ἤρπαζον περιελαύνοντες τοῦτο ὃ τι ἔχοιεν ἕκαστοι). *Ciassare e i Medi li invitarono e li fecero ubriacare, e poi massacrarono molti di loro. Così i Medi salvarono il regno* (ἀνεσώσαντο τὴν ἀρχὴν) *e dominarono sui popoli di prima, e presero anche Ninive...e sottomisero gli Assiri eccetto la regione di Babilonia.*

Il re, prefigurando in parte l'agire di Ciro nel primo episodio della spedizione contro i Massageti, fa ubriacare e trucidare gli Sciti. A differenza del 'Gran re', che proprio per la sua sete di conquista perirà nell'ultima battaglia, Ciassare inganna i nemici non per espandersi ma per difendere i propri territori: grazie alla sua abilità riesce a recuperare il potere e a trasmetterlo ad Astiage, dopo aver persino ampliato il territorio delle regioni assire e vendicato così il padre che era perito nel tentativo di conquistare Ninive.

Un episodio in particolare sembra connettere il suo regno a quello del figlio, sottolineando le differenze tra i due sovrani. Erodoto racconta che, in un tempo precedente all'invasione, un gruppo di Sciti era penetrato nel territorio medo chiedendo ospitalità e il re gliel'aveva concessa e aveva persino affidato loro alcuni ragazzi medi (o forse addirittura i suoi figli) affinché imparassero la lingua scitica e l'arte di tirare con l'arco (I, 73)⁶. In seguito a un alterco, però, originatosi da un'infruttuosa battuta di caccia dei nomadi, Ciassare, in preda all'*ira* li trattò *molto duramente, in maniera indegna* (τρηχέως κάρτα περιέσπε ἀεικέλη) e gli Sciti si vendicarono: dopo aver *fatto a pezzi* uno dei fanciulli medi lo cucinarono, com'erano soliti fare con gli *animali*, e lo portarono in dono al re che inconsapevolmente si cibò di quelle carni. Non è questo l'unico banchetto cannibalesco che viene narrato nella breve storia dei Medi e non sembra casuale che proprio Astiage sarà protagonista di un episodio simile⁷: se però il padre era stato vittima incosciente di quel terribile oltraggio, l'ultimo re medo sarà invece colui che imbandirà al suo fido consigliere Arpago le carni del figlio. Per vendicare l'oltraggio patito Ciassare attacca la Lidia, che ha accolto gli Sciti colpevoli del misfatto e si rifiuta di restituirli. Una lunga guerra quinquennale viene interrotta in seguito ad un'eclissi, segno divino funesto, che induce i contendenti alla pace, sancita da matrimoni tra i figli dei re. Ciassare, dunque, a differenza del successore sa leggere i messaggi divini e rispettarli, abbandonando le armi in favore di un accordo amichevole al quale si richiamerà ancora

⁶ Il testo non chiarisce in modo inequivocabile se ci si riferisce in questo caso specificamente ai figli di Ciassare o in modo generico a dei ragazzi medi (I, 73: Κυαζάρης ... παῖδάς σφι παρέδωκε τὴν γλῶσσάν τε ἐκμαθεῖν καὶ τὴν τέχνην τῶν τόξων; [οἱ Σκύθαι] ἐβούλευσαν τῶν παρὰ σφίσι διδασκομένων παίδων ἓνα κατακόψαι ...). Powell 1938, *ad locum* opta, ad esempio, per la traduzione 'boy'.

⁷ Stein 1883⁵, *ad locum*; How, Wells, 1912, *ad locum*; Asheri 1988, 338.

Creso per la spedizione contro la Persia a sostegno dei Medi. Astiage, invece, sembra rappresentare per molti tratti una sorta di rovesciamento rispetto al padre: non solo non è in grado di conservare le conquiste finora ottenute dai suoi predecessori, ma proprio a causa della sua ossessione per il potere che lo rende cieco e per via della sua *crudeltà* (I, 130) sarà gravemente responsabile dell'asservimento alla Persia.

Le ὄψεις ἐν τῷ ὕπνῳ e le scelte dei protagonisti: il miracoloso salvataggio di Ciro e gli echi tragici della vicenda

La storia dell'ultimo re dei Medi è contraddistinta dai catastrofici tentativi di stornare il destino che grava sul suo capo e che gli si rivela più volte attraverso la "visione in sogno" (ὄψεις ἐν τῷ ὕπνῳ), che come ho già accennato è uno dei più frequenti mezzi con cui nelle *Storie* gli dèi sono soliti 'comunicare' con gli uomini⁸. La caduta di Astiage sembra dimostrare da un lato la cecità e la sete di potere dei sovrani, che per via della loro ostinazione provocano la loro stessa fine⁹, e dall'altro "l'inadeguatezza della logica nel provare a spiegare o annullare i segni mandati dagli dèi", secondo uno schema che era già emerso nell'episodio della morte di Atys, il figlio di Creso¹⁰. Al centro delle due visioni di Astiage c'è la figlia ed entrambe sono legate al possesso di *tutta l'Asia*. Nella prima, però, non sembra esserci alcun riferimento alla prole di Mandane: è la principessa la protagonista del sogno nel quale orina talmente tanto da sommergere tutto il continente¹¹. Erodoto non rivela il significato della ὄψεις ma si limita a riferire che la spiegazione dei Magi, *gli interpreti dei sogni, spaventa* (φοβέω) Astiage¹². I provvedimenti presi dal re sembrano volti a neutralizzare l'influenza della figlia che viene per l'appunto data in sposa ad un Persiano *tranquillo e di molto inferiore ad un Medo di rango medio* (I, 107). Non sembra casuale il riferimento al carattere docile di Cambise: è Mandane, secondo l'interpretazione del sovrano e dei Magi, a costituire una minaccia per il regno e farla sposare con un notevole appartenente al suo popolo sarebbe un grave rischio¹³. Il

⁸ Cfr. Aly 1921, 250. Sui sogni in Erodoto vedi in particolare Frisch 1968; Lévy 1995.

⁹ Cfr. Frisch 1968, 8. Vedi inoltre le riflessioni di Van der Veen 1996, 23 ss.

¹⁰ Così scrive Fornara 1990, 36 a proposito del sogno di Creso sulla sorte del figlio secondo un ragionamento che applica anche a proposito di Astiage (38-39). Simili a tratti anche le riflessioni di Darbo-Peschanski 1984, 171.

¹¹ Asheri 1988, *ad locum*, riportando alcune indicazioni bibliografiche, rileva che in fonti assire l'urina simboleggia la nascita di un figlio. Nicola di Damasco *FGrHist* 90 F 66 racconta invece che è la madre di Ciro, Argoste, ad avere una visione molto simile e che questa viene interpretata dai dotti babilonesi come indizio del futuro dominio di Ciro. Ciò non implica però che questa sia anche l'interpretazione erodotea del sogno. Vedi in proposito l'analisi di Pelling 1996.

¹² Come spiega bene Lévy 1995, 22 "qu'il s'agisse de rêves-messages ou des rêves allégoriques, le rêve provoque généralement l'inquiétude, voire l'effroi, chez le rêveur". Cfr. inoltre Corcella 1984, 157.

¹³ Erbse 1992, 34 nota delle somiglianze con l'*Elettra* di Euripide, dove si narra che Egisto dà in sposa la figlia di Agamennone a un contadino. In questo caso però, come viene spiegato dal contadino, i timori di Egisto riguardano esplicitamente la prole: "Egisto aveva paura che dalle nozze con uno di quei nobili nascesse un vendicatore di Agamennone...Non aveva molto da temere, dandola a un uomo di basso rango: se l'avesse presa in moglie uno che conta, avrebbe risvegliato dal sonno dell'oblio la mattanza di Agamennone, e Egisto avrebbe dovuto fare i conti con la giustizia. Lo può testimoniare Afrodite, che io non l'ho mai disonorata giacendo con lei: è ancora vergine. Mi vergogno

sovrano sembra dunque apprendere solo progressivamente ciò che accadrà ma fin da subito si sente minacciato e innesca una catena di azioni e reazioni impossibile da arrestare¹⁴: ogni tentativo di stornare il futuro non farà altro che favorire il compimento delle predizioni¹⁵.

La seconda ὄψις è più chiara e la spiegazione dei Magi, che questa volta viene riferita, preannuncia in modo inequivocabile l'inevitabile perdita del regno: una vite cresce dai genitali di Mandane, fino a coprire l'intero continente asiatico¹⁶. Il riferimento agli αἰδοῖα sembra decisivo per l'interpretazione dei μάγοι: il figlio di Mandane governerà *al posto del re* (ἀντὶ ἐκείνου). La previsione del futuro porta Astiage a prendere una decisione feroce, il cui esito, come vedremo, sarà gravido di conseguenze negative per il Medo stesso: eliminare il nipote appena nato. Tutto l'episodio è, in effetti, caratterizzato dalla brutalità del βασιλεύς che, pur di conservare il proprio potere, è disposto a fare qualunque cosa, agendo in modo simile ad altri potenti spregiudicati. Non sembra casuale che Arpago, il suo fido consigliere, descrivendo il comportamento del re alla moglie, utilizzi i verbi παραφρονέω e μαίνομαι, due termini che ricorrono in particolare a proposito delle vicende di Cambise e Cleomene, che nelle *Storie* vengono caratterizzati in modo piuttosto negativo¹⁷. Astiage sembra “pazzo” non solo per la gravità delle sue azioni, ma anche per l'insensatezza delle sue decisioni che porteranno Ciro al potere.

Le disposizioni del re non si realizzano non solo perché accade qualcosa d'insolito che sembra rimandare ad un'influenza divina nelle vicende umane, ma anche per via delle risoluzioni degli altri protagonisti della vicenda che segnano il corso degli eventi. Il primo a dover intervenire è Arpago al quale viene ordinato di uccidere il bambino, ma si rifiuta, pagando a caro prezzo la sua cautela. Il consigliere non esegue l'ordine del re, non tanto per pietà, ma per un ragionamento che coinvolge soprattutto questioni di parentela ed elementi di ‘opportunismo politico’: non solo Ciro è un suo συγγενής, ma Astiage non ha altri discendenti e se un giorno Mandane otterrà il regno si vendicherà della morte del figlio. Arpago intende perciò tutelarsi e demanda il terribile compito ad

di offendere una figlia di stirpe nobile, dal momento che non ne sono uno sposo degno” (vv. 23 ss., tr. it. Tonelli, Milano, 2011).

¹⁴ Già Pelling 1996, 73 sottolineava la ‘polivalenza’ e ambiguità del primo sogno, rispetto invece alla chiarezza del secondo. Secondo molti studiosi, invece, le due visioni hanno lo stesso significato: Aly 1921, 48; Frisch 1968, 6; Corcella 1984, 119; Asheri 1988, *ad locum*; Van der Veen 1996, 23-24. Fehling 1989, 200 pur notando che Erodoto ‘*ha bisogno*’ di entrambi i sogni perché altrimenti sembrerebbero poco credibili i tentativi di Astiage di escludere il legittimo nipote dal trono, ne conclude che entrambe le visioni predicano che il figlio di Mandane governerà.

¹⁵ Pelling 1996, 75.

¹⁶ Che solo la seconda visione faccia riferimento a Ciro, viene a mio avviso confermato dal capitolo I, 120. In quel caso Astiage convoca i Magi e li interroga a proposito del significato della ‘visione’ (al singolare), ed essi ribadiscono la spiegazione fornita in questo capitolo. Il significato della prima visione è già fuori discussione. Le visioni, secondo quanto riferisce Tertulliano, vengono riportate anche da Carone di Lampsaco (*FGrHist* 90 F 66), che le avrebbe narrate prima di Erodoto: *Astyages Medorum regnator quod filiae Mandanae adhuc virginis vesicam in diluvionem Asia fluxisse somnio viderit, Herodotus refert; item anno post nuptias eius ex isdem locis vitem exortam toti Asiae incubasse. hoc etiam Charon Lampsacenus Herodoto prior tradit*. Anche Pompeo Trogo (Giustino I, 4) sembrava conoscere la seconda visione.

¹⁷ Powell 1938, s. v. παραφρονέω, μαίνομαι.

un bovaro: ritiene così di agire *per la sua sicurezza*, affinché la responsabilità del delitto ricada eventualmente su un servo di Astiage (I, 109). In realtà, per ironia della sorte, proprio così facendo sta sancendo la sua condanna: tutti i soggetti coinvolti nella vicenda, che sembra influenzata da una ‘volontà superiore’, sono costretti a prendere delle decisioni che, malgrado siano ponderate, non sempre risultano a loro favore. È questo il primo passo verso la salvezza di Ciro, che grazie ad una casualità favorevole e all’intraprendenza della moglie del pastore sfugge al piano architettato da Astiage. Erodoto racconta che ‘ἡ γυνὴ τοῦ βουκόλου’, che a sua volta era incinta, aveva partorito *per volere divino* proprio in quello stesso giorno, ma purtroppo il bambino era nato già morto. La donna, colpita dalla *grandezza* e dalla *bellezza* del neonato, aveva pregato e convinto il marito a mostrare ad Arpago il cadavere del bimbo morto e ad allevare il nipote di Astiage, come se fosse figlio loro. Come sottolinea l’espressione ‘κατὰ δαίμονα’, poco attestata prima di Erodoto e molto rara in età classica, una qualche forma d’influenza divina si cela nella sorte del figlio di Mandane: anche Ciro dirà in I, 126 che ritiene di essere *nato per divina sorte* proprio per compiere l’impresa e conquistare così il potere (θεῖη τύχη γεγονώς)¹⁸.

Il tema dell’eroe esposto da bambino e salvatosi miracolosamente è, in effetti, comune alla tradizione greco-romana e a quella orientale¹⁹. Molto evidenti sono le somiglianze in particolare con la vicenda di Edipo, esposto sul Citerone da Laio, per sfuggire ai funesti vaticini che annunciavano la morte del re per opera del suo stesso figlio: proprio come Edipo, Ciro si salva miracolosamente e viene allevato da altri genitori, per poi compiere ciò che era stato preannunciato dagli dei²⁰. Sfuggire al fato non sembra possibile e tutti gli sforzi per sovvertire il corso degli eventi non fanno altro che portare a compimento ciò che s’intendeva stornare²¹. Non è però questo l’unico

¹⁸ Il termine δαίμων nelle *Storie* è attestato sedici volte e rimanda alla sfera sovranaturale, indicando o una ‘singola divinità’ o genericamente ‘il divino, gli dei’ (cfr. Powell 1938, *ad locum*). Tra le altre attestazioni di V secolo della locuzione κατὰ δαίμονα vanno segnalate in particolare le *Troiane* di Euripide (102), dove Ecuba esorta se stessa, con una metafora marittima, a resistere di fronte al δαίμων *che cambia* e a *navigare κατὰ δαίμονα* (μεταβαλλομένου δαίμονος ἀνέχου. πλεῖ κατὰ πορθμόν, πλεῖ κατὰ δαίμονα) e gli *Uccelli* di Aristofane (544), dove accostato (per differenza) a συντυχία (‘il caso’) sembra indicare ‘il destino’ (σὺ δέ μοι κατὰ δαίμονα καὶ τινα συντυχίαν ἀγαθὴν ἤκεις ἐμοὶ σωτήρ). Secondo François 1957, 208 sebbene il significato di quest’espressione possa variare a seconda delle concezioni religiose degli autori che l’impiegano, nel passo erodoteo sembra indicare ‘*les desseins de la Providence*’ piuttosto che ‘*la Fortune*’. *Contra* Immerwahr 1966, 164 n. 44 secondo il quale l’espressione andrebbe tradotta ‘*by coincidence*’ e non ci sarebbe alcuna ‘interferenza divina’.

¹⁹ Cfr. Binder 1964; Delcourt 1981, 2 ss. Buone indicazioni bibliografiche in Immerwahr 1966, 162 n. 34. Vedi anche le riflessioni di Moreau 1990 sull’impossibilità di stornare il volere degli dei che accomuna le vicende di Ciro, Edipo, Paride, Perseo ed altri personaggi mitici.

²⁰ Cfr. Sofocle, *Edipo re*, in particolare 1121 ss.; Euripide, *Fenicie*, 21 ss. Cfr. Evans 1991, 52. Patterson 1985, 122, che si è occupata in particolare dell’esposizione dei neonati in Grecia nota che, quando il bambino viene ritrovato, i nuovi genitori sono di solito privi di figli, a volte poveri, e desiderosi di allevare dei bambini.

²¹ Una vicenda, per certi versi simile, narrata nelle *Storie*, è quella di Cipselo che i Bacchiadi tentano di uccidere per via di alcuni responsi negativi a proposito della sua nascita e che si salva miracolosamente per compiere poi proprio ciò che era stato predetto (V, 92 β-ε). Cfr. Nenci 1994, *ad locum*.

riferimento mitico in una vicenda, che appare così ricca di elementi novellistici e tragici²². Ciro, grazie a questa ‘sovrannaturale’ combinazione d’eventi e alle scelte dei soggetti coinvolti nella vicenda si salva e per dieci anni vive con i genitori acquisiti, finché un giorno per via di un gioco tra bambini viene riconosciuto dal nonno. Astiage, *gravemente sdegnato* nei confronti di Arpago e spinto da χόλος, simula di perdonare il suo consigliere ma poi fa sgozzare e tagliare a pezzi il figlio di questi e, dopo averne cucinato le carni, le imbandisce al padre. Il pasto cannibalesco di cui suo malgrado è protagonista Arpago, in un episodio che come accennato ricorda da vicino l’alterco tra gli Sciti e Ciassare, non può non richiamare alla memoria il banchetto che Atreo prepara al fratello Tieste, narrato da Egisto nell’*Agamennone* di Eschilo²³. Se nella tragedia è il figlio, Agamennone, a scontare le colpe del padre, nel ‘dramma’ di Astiage è il re stesso a dover pagare per ciò che ha compiuto: sarà infatti il desiderio di vendetta di Arpago a spingere Ciro ad organizzare la sedizione contro il nonno²⁴. Le *Storie* sembrano rivelare così tutta la potenza drammatica che Erodoto è in grado di creare, mostrando altresì la distanza che per certi aspetti separa la concezione storiografica moderna da quella del *pater historiae*.

La pericolosa svalutazione dei sogni e l’accecamento divino del re

Dopo aver barbaramente punito Arpago, Astiage convoca i Magi per ottenere indicazioni sulla condotta da seguire alla luce della nuova scoperta (I, 120). Se le interpretazioni precedenti avevano messo in guardia il re, la terza, invece, è tutta volta a assicurare il sovrano: secondo i Magi, infatti, la visione indicava che il bambino *avrebbe dovuto regnare* (βασιλεῦσαι χρῆν τὸν παῖδα), ma poiché nel gioco con i suoi coetanei aveva assunto proprio le funzioni di βασιλεύς, *senza alcuna premeditazione* (μὴ ἐκ προνοίης τινός), non sarebbe stato re per una seconda volta²⁵. Secondo gli indovini c’è dunque una forma di necessità che incombe sul figlio di Mandane, destinato a governare fin dal suo concepimento, ma la predizione si è già avverata risolvendosi in un nulla di fatto: proprio il fatto che Ciro ha agito senza alcuna intenzione fraudolenta, è a loro avviso un elemento decisivo per valutare se la visione si è compiuta o no. Come dimostra in effetti

²² Cfr. Immerwahr 1966, 163: *The three main characters of the story thus each represent one aspect typical of a change of dynasty: Astyages is the tragic ruler, Harpagus, the bringer of vengeance, and Cyrus, the fortunate new prince.* Vedi inoltre Asheri 1988, *ad locum*; Saïd 2002; Wesselmann 2011, 201 ss.

²³ Cfr. in particolare i vv. 1591-1597. Vedi Aly 1921, 50 che rimanda anche allo smembramento di Pelope ad opera di Tantalos (cfr. Pindaro, *Olimpica* I, 46-51). Cfr. inoltre Burkert 1981, 87 ss., Boedeker 2002, 111, e Wesselmann 2011, 267 che pone la questione su un piano ‘culturale’ e ritiene che il banchetto cannibalesco rimandi alla caduta (storica e morale) della civiltà medea.

²⁴ Cfr. Evans 1991, 53: *The story of his [Astyages] fall incorporates myth-motifs which, if not borrowed directly from Athenian tragedy, at least have a cousinly relationship. Astyages was a man attempting to escape fate. He was a combination of Laius and Atreus, and his effort to thwart the destiny of Cyrus resulted directly in his own fall.* Cfr. inoltre Erbse 1992, 33 ss.

²⁵ A proposito delle espressioni di necessità in Erodoto si vedano fra gli altri Pohlenz 1937, 108; Hohti 1975; Marinatos 1982.

un altro episodio narrato nel secondo libro, che vede protagonista l'egizio Psammetico, l'assenza di πρόνοια può caratterizzare la realizzazione delle *opseis*: in quel caso l'espressione 'ἐξ οὐδεμιῆς προνοίης' (II, 150) marca l'onestà del futuro sovrano che esegue involontariamente il responso oracolare, secondo il quale quello che fra i dodici re avrebbe libato con una coppa di bronzo nel santuario di Efesto, avrebbe ottenuto per sé tutto il potere (II, 147)²⁶. Ai Magi sfugge però un elemento ben più basilare nell'interpretazione della vicenda: sminuire la gravità della visione è non solo inutile, ma pericoloso. L'allontanamento forzato di Psammetico, così come il tentativo di neutralizzare la visione di Astiage, si dimostrano del tutto inutili.

Controproducente si rivela infatti la spiegazione fornita dagli interpreti che in questa fase della vicenda minimizzano il valore dei sogni, accostandoli ad un'altra forma di comunicazione degli dèi con gli uomini: *“perfino alcuni degli oracoli, a quanto noi sappiamo, si sono risolti in avvenimenti di poco conto (σμικρά) e certo anche i sogni possono concludersi in cose del tutto insignificanti (ἐξ ἀσθενέος) ... Adesso dal momento che il sogno si è risolto in una cosa da nulla (ἐξ φαῦλον), noi siamo tranquilli e consigliamo a te di fare lo stesso”*²⁷. È un modo di ragionare che nelle *Storie* non lascia presagire nulla di buono²⁸. Già Atys aveva cercato di analizzare fin troppo razionalmente ma superficialmente il sogno del padre, trascurando che nella caccia al cinghiale ci sono anche uomini e dunque la fatale *punta di ferro* sarebbe potuta arrivare da uno dei compagni (I, 39). Ma soprattutto è Artabano, uno dei più importanti *wise advisers* dell'opera, che arriva persino a negare il valore divino dei sogni e che dovrà repentinamente ricredersi: *“ma neppure questi fatti, figliolo, sono sicuramente di origine divina (ἀλλ' οὐδὲ ταῦτα ἐστὶ...θεῖα): i sogni che sogliono venire agli uomini sono di natura tale quale t'insegnerò io, che sono di molti anni più vecchio di te. Sogliono venire soprattutto come visioni in sogno quelle cose cui uno pensa durante il giorno... (VII, 16β)”*²⁹. Come gli rivela l'uomo dell'*opsis*, minacciandolo, Artabano non può tentare impunemente di stornare ciò che deve avvenire, 'τὸ χρέον' per l'appunto, come indica l'espressione che rievoca proprio il 'βασιλεῦσαι χρῆν' attestato nell'episodio di Ciro.

È Arpago a mettere in moto la ribellione dei Persiani in una vicenda che mostra da un lato tutta l'abilità del giovane persiano nel conquistare il potere e dall'altro l'accecamento di Astiage che è ormai prossimo a perdere il regno. Egli infatti, desideroso di vendicarsi per ciò che ha dovuto soffrire dal sovrano, cerca di accattivarsi la simpatia del figlio di Mandane e inviandogli una lettera lo esorta ad organizzare una rivolta contro il nonno³⁰: Ciro è vivo solo grazie al *suo* intervento decisivo e all'aiuto degli *dei* che lo hanno tutelato (τὸ δὲ κατὰ θεοῦς τε καὶ ἐμὲ περίεις); è arrivato il

²⁶ Cfr. Stein 1883⁵, *ad locum*.

²⁷ Cfr. Harrison 2002, 145.

²⁸ Cfr. Frisch 1968, 11. How e Wells 1912, *ad locum* considerano invece erodotea l'interpretazione dei Magi.

²⁹ Sulla figura del 'saggio consigliere' in Erodoto vedi Bischoff 1932; Lattimore 1939.

³⁰ Sulla 'vendetta' nelle *Storie* vedi in particolare De Romilly 1971; Gehrke 1987; Demont 1991.

momento di punire Astiage, che viene paradossalmente definito *il suo uccisore* (124)³¹. Arpago, celando abilmente che era stato egli stesso a consegnare il bambino al pastore perché lo eliminasse, convince il giovane e gli assicura il completo appoggio di tutti i ‘δόκιμοι Μῆδοι’, specificando che chiunque verrà nominato comandante passerà dalla parte di Ciro³². In questa fase il sovrano e il suo successore appaiono rappresentati in modo specularmente opposto: se quest’ultimo riesce con uno stratagemma, che rivela tutta la sua astuzia, ad ottenere l’appoggio dei Persiani³³, il re ‘*colpito dagli dei*’ si dimentica di tutto quello che ha fatto patire in passato ad Arpago e gli assegna il comando delle truppe. Tutto si svolge come previsto: molti Medi disertano e Ciro trionfa facilmente. Alla brutalità di Astiage si contrappone la mitezza del nuovo sovrano che risparmia il nonno e lo tiene presso di sé fino alla sua morte senza fargli alcun male. L’aggettivo θεοβλαβής evidenzia in questo caso non solo l’insensatezza dell’agire di Astiage, ma rimanda ad una qualche forma d’influenza divina nella vicenda. Molto raro in tutta la letteratura greca pervenutaci, non è attestato prima di Erodoto e nelle *Storie* ricorre soltanto in un altro passo, dove sembra rimandare alla stoltezza e all’arroganza del re di Lebea (VIII, 137)³⁴. Questi, poiché aveva ricevuto un chiaro *prodigio* (τέρας) che rimandava alla ‘grandezza’ di Perdicca, un giovane pastore di Argo che lavorava per lui e che sarebbe diventato poi re di Macedonia, aveva deciso di scacciare l’Argivo e i suoi due fratelli. Perdicca prima di partire era andato a reclamare il salario che gli spettava e il re, ‘θεοβλαβής’, lo aveva invitato in modo sprezzante a raccogliere i raggi di sole che entravano attraverso il camino. Mentre gli altri due fratelli erano rimasti basiti, Perdicca aveva circoscritto con un coltello la parte illuminata del pavimento e vi aveva attinto per tre volte, prima di fuggire e intraprendere la strada che lo avrebbe portato a dominare su tutta la Macedonia. L’aggettivo, come rivela la prima parte del composto, rimanda ad un’influenza sovranaturale: il prodigio divino, come la visione in sogno, è un segno del ‘volere degli dei’ e il rifiuto di esso può comportare delle conseguenze gravi e imprevedibili³⁵.

L’ultimo atto del sovrano medo, prima dell’inutile scontro finale, mostra tutta l’incapacità di Astiage di comprendere la realtà che lo circonda: fa impalare i Magi. A differenza di altri sovrani che prima di cadere rinsaviscono, Astiage invece soccombe nella più assoluta inconsapevolezza,

³¹ Stein 1883⁵, *ad locum*. Anche Astiage dirà che Ciro è sopravvissuto grazie al suo ‘destino’: ὃ παῖ, σὲ γὰρ ἐγὼ δι’ ὄψιν ὀνειρίου οὐ τέλεην ἠδίκηον, τῇ σεωυτοῦ δὲ μοίρῃ περίεις (I, 121). Cfr. Harrison 2002, 237.

³² Brehm 2013, 216.

³³ Erodoto racconta che Ciro radunò i Persiani e un giorno li fece lavorare duramente, mentre il giorno appresso offrì loro un banchetto (I, 124-125). Alla domanda del re su quale dei due momenti fosse stato più gradevole, tutti risposero che il secondo giorno era stato migliore e Ciro allora li convinse a ribellarsi. L’astuzia del re viene marcata dall’espressione ‘τρόπῳ σοφωτάτῳ’ (I, 125) che introduce il racconto.

³⁴ Nei *Persiani* di Eschilo (v. 831) ricorre invece il verbo θεοβλαβέω, utilizzato da Dario per indicare l’accecamento di Serse: λῆξαι θεοβλαβοῦνθ’ ὑπερκόμπῳ θράσει.

³⁵ Darbo-Peschanski 1984, 59 vede nel vuoto di memoria di Astiage una forma di punizione divina per la ‘*eccessiva brutalità*’ con cui il re ha punito Arpago: gli dèi interverrebbero per ‘*rettificare una giustizia umana mal applicata*’.

senza afferrare l'ineluttabilità del destino che lo attende. In un intenso dialogo finale accusa persino Arpago di essere l'artefice della δουλοσύνη, ricacciando ogni forma di responsabilità. Ma Erodoto sembra smentirlo subito dopo³⁶, rivelando che è a causa della sua πικρότης che i Medi sono stati sottomessi ai Persiani³⁷. Si sarebbe quasi tentati di dire che se Astiage avesse accolto dall'inizio ciò che le ὄψεις annunciavano, il seguito degli eventi sarebbe forse stato differente, ma i segni divini sembrano indicare che la nascita di Ciro 'il grande', il conquistatore di *tutta l'Asia* (I, 130) e l'artefice della seconda καταστροφή della Ionia, era già decisa: gli dèi, onniscienti, conoscono in anticipo il modo di agire dei protagonisti dell'opera, che paradossalmente con i loro gesti inconsulti fanno sì che tutto si compia³⁸. Nel tentativo di spiegare come uno dei popoli d'Asia riuscì ad emergere e a divenire in breve tempo potentissimo, surclassando i precedenti dominatori, Erodoto imbastisce un racconto complesso, in cui le scelte e gli errori dei protagonisti sembrano mescolarsi inestricabilmente ad una causalità divina che in diversi passi si manifesta in modo inequivocabile³⁹. Il destino di Ciro era in qualche modo segnato, ma è Astiage che con la sua ostinazione si rende artefice della caduta del suo popolo: l'ossessione per il potere, come spesso accade nell'opera, si rivela funesta mostrando tutta l'incapacità degli uomini di comprendere e accettare la precarietà della fortuna umana. Lo stesso Ciro, di fronte a gravi pericoli e a segni sovranaturali che indicano la fine del suo regno non saprà accorgersi della caduta imminente, reiterando l'agire del suo predecessore e morendo in modo ben più disonorevole.

Come pesci che ballano nella rete. La conquista persiana della Ionia

Il fondatore di un enorme impero, destinato ad allargarsi a tutto il continente asiatico, presenta delle caratteristiche che riscontreremo nei suoi successori. Se infatti da un lato mostra una grande abilità strategica che lo porterà a soggiogare moltissimi popoli, dall'altro come altri uomini di potere si rivela incapace di comprendere i limiti della condizione umana⁴⁰. Oltre a essere l'artefice del trionfo sui Medi, Ciro riesce ad espandersi a ovest occupando la Lidia e il resto dell'Asia minore occidentale e a conquistare Babilonia. La conquista dei territori greci, condotta per lo più da Arpago, per le modalità aggressive non sembra distinguersi da quella effettuata da Creso. In entrambi i casi siamo di fronte ad una vera e propria offensiva militare, come viene segnalato da alcuni termini che ricorrono in tutti e due gli episodi, quali ἐπιχειρέω (I, 26; I, 27; I, 163) e

³⁶ Alcuni studiosi nel dialogo finale tra Astiage e Arpago, in cui il primo rimprovera il secondo di aver reso schiavi i Medi, vedono invece un accenno di rinsavimento. Cfr. ad esempio Evans 1991, 65.

³⁷ Secondo Fisher 2002, 208 la caduta di Astiage sarebbe una sorta di punizione (divina?) perché il re ha violato la successione dinastica e i legami familiari.

³⁸ Cfr. Frisch 1969, 8. Vedi inoltre Corcella 1984, 173 e Evans 1991, 53 che sottolinea l'insensatezza degli sforzi di Astiage, alla luce del fatto che Mandane, la madre di Ciro, è la sua unica erede.

³⁹ Corcella 1984, 164. A tal proposito si vedano inoltre le buone riflessioni di Derow 1994, 76. Brehm 2013, 232 tende invece a porre l'accento sulle 'colpe' di Astiage e Arpago.

⁴⁰ Cfr. Marg 1953. Vedi anche Corcella 1984, 122; 167-168.

καταστρέφομαι (I, 6; I, 28; I, 29; I, 171; I, 174). Alcuni vocaboli, attestati soltanto a proposito della seconda καταστροφή, sembrano però sottolineare che l'assoggettamento persiano comporta delle conseguenze più gravi per i Greci d'Asia. Se è vero infatti che quando tutta la Ionia viene conquistata dalle truppe persiane, Erodoto con l'espressione 'οὔτω δὴ τὸ δεύτερον Ἴωνίη ἐδεδούλωτο' (I, 169) rileva la similarità tra le due vicende, è altresì opportuno rilevare che in occasione di questo secondo asservimento ricorrono in più punti termini appartenenti alla famiglia lessicale di δουλοσύνη che sembrano sancire l'inevitabile deterioramento del rapporto tra dominatori e dominati (I, 164; I, 169; I, 170). I verbi ἔσσοῦμαι "sono inferiore, vengo sconfitto", ἀλίσκομαι "vengo conquistato" (I, 169) e κακοῦμαι, "verso in cattivo stato" (I, 170) sottolineano la disfatta militare. Inoltre, se nessuno dei Greci era fuggito in occasione della spedizione di Creso, in questo caso invece i Focei (I, 164) e i Tei preferiscono la fuga alla schiavitù e Biante di Priene, uno dei sette sapienti, arriva persino a suggerire agli altri Ioni di emigrare in Sardegna⁴¹.

Un aneddoto, in particolare, sembra marcare la differenza qualitativa tra le due *katastrophai*. Dopo la caduta di Creso, Ioni ed Eoli mandano ambasciatori a Sardi per chiedere al re persiano di essere *soggetti a Ciro alle stesse condizioni* con cui sottostavano al re lidio (...ἐθέλοντες ἐπὶ τοῖσι αὐτοῖσι εἶναι τοῖσι καὶ Κροίσῳ ἦσαν κατήκοοι). Il sovrano, preso dall'*ira*, risponde con una favola arguta che lascia chiaramente sottintendere una risposta negativa: un flautista aveva tentato di attirare dei pesci suonando, ma non riuscendo nel suo intento li aveva catturati con una rete e li aveva poi apostrofati con sprezzo mentre guizzavano nella trappola: "*smettete di ballare per me, perché mentre io suonavo il flauto non siete voluti uscire per ballare*"⁴². Un destino simile attende i Greci d'Asia che, in effetti, erano stati in precedenza esortati dal re a staccarsi da Creso, ma non gli avevano dato ascolto (I, 77). L'opportunismo di Ioni ed Eoli non sfugge al sovrano persiano che è pronto ad attaccarli, per renderli sudditi a delle condizioni che, a quanto se ne può dedurre, sono peggiori rispetto alle precedenti⁴³. Tutti questi elementi sembrano marcare il pericolo di un assoggettamento al Persiano. Creso era stato infatti il primo a sottomettere i Greci (I, 5), che, come sottolinea Erodoto, prima del suo regno erano invece '*liberi*', ma la sua conquista di Ionia, Eolide e Doride si era limitata all'imposizione di un *tributo* ai popoli sconfitti (I, 6)⁴⁴.

Nulla lascia infine inferire con certezza che, ad esempio nella guerra condotta contro Ciro, Creso avesse portato con sé anche gli 'Ioni', come Ciro fa nelle spedizioni contro gli altri popoli d'Asia e Cambise farà contro gli Egizi⁴⁵. Nella prima battaglia il re lidio aveva con sé dei soldati

⁴¹ Cfr. Cusumano 1999.

⁴² Griffiths 2006, 139 rileva che questa narrata da Ciro sembra una vera e propria favola 'esopica'.

⁴³ Già Bornitz 1967, 188.

⁴⁴ Lateiner 1989, 48.

⁴⁵ Alcuni dati, che sembrerebbero far pendere la bilancia verso una partecipazione greca alla guerra lidio-persiana, non si rivelano in realtà risolutivi. In I, 75 viene esposta una versione a proposito del modo in cui i Lidi sarebbero passati in

stranieri (I, 77: στρατόν...ὄς ἦν αὐτοῦ ξεινικός), ma è bene ricordare che oltre agli Ioni erano molti i popoli “al di qua del fiume Halys” che Creso aveva *sottomesso*, come i Frigi, Traci e Cari (I, 28) e dunque non è detto che il riferimento sia in questo caso a Ioni, Dori e Eoli. È possibile inoltre che il sovrano abbia assoldato mercenari ed esclusivamente a questi si faccia cenno nel passo in questione. La seconda battaglia, invece, per via di alcune scelte sbagliate del re viene combattuta solo dai Lidi che (I, 79, I, 80), pur essendo i più forti e valorosi tra tutti i popoli d’Asia (I, 79), vengono sconfitti grazie ad un consiglio di Arpago che anche in questo caso si rivela decisivo (I, 80). Viene invece chiaramente specificato che, subito dopo essere stati sottomessi dai Persiani, Ioni ed Eoli vengono condotti da Arpago nella spedizione contro Cari, Cauni e Lici (I, 171): già sotto Ciro, dunque, vengono trattati alla stregua degli altri sudditi. Non è forse possibile fornire una risposta definitiva a tale questione, ma sotto i Persiani i Greci d’Asia sembrano essere divenuti *douloi* a tutti gli effetti e come tutti gli altri ‘schiavi’ devono contribuire alla grandezza dell’impero barbaro⁴⁶. Per Cambise saranno addirittura un’eredità paterna, un bene di cui usufruire per ampliare le schiere del proprio esercito.

La progressiva degenerazione di Ciro

Come ha acutamente notato C. Avery emergono due ‘lati’ nella rappresentazione erodotea del re⁴⁷. Da un lato la visione ‘persiana’ di Ciro che viene idealizzato in quanto ‘padre fondatore’ dell’impero e modello di riferimento per tutta la dinastia: un sovrano spregiudicato ma particolarmente abile che mostra doti strategiche eccezionali. Come viene sottolineato in diverse sezioni dell’opera e da diversi personaggi, è grazie a lui che il suo popolo ha ottenuto libertà (I, 210; III, 82; VII, 2) e benessere (I, 71). Viene considerato dai suoi sudditi un *padre*, un sovrano *mite* che

territorio nemico che però Erodoto esplicitamente non accetta: alcuni sostengono che l’esercito di Creso avrebbe attraversato l’Halys grazie ad alcune operazioni ‘edilizie’ suggeritegli da Talete. Il che potrebbe fare pensare che i Milesi, e dunque più in generale i Greci, fossero presenti. Ma oltre al fatto che tale versione non viene sposata dall’autore, non si può escludere che solo Talete fosse presente nel campo lidio secondo una tradizione che tendeva a magnificare il saggio milesio (cfr. I, 29 a proposito di ‘*tutti i saggi che dalla Grecia giungono a Sardi*’). Nel capitolo successivo viene poi aggiunto che Ciro, quando seppe che Creso aveva attaccato la Cappadocia, si mise a radunare l’esercito e portò con sé “*tutti gli abitanti delle zone intermedie*” e che prima di partire mandò araldi agli “Ioni” esortandoli ad “*allontanarsi da Creso*” (I, 76: ...ἀπὸ Κροίσου ἀπιστάναί). Quest’episodio non lascia però asserire con certezza che i Greci fossero nelle schiere dell’esercito lidio, ma è possibile che Erodoto preannunci semplicemente un fatto che riprenderà più nel dettaglio in seguito (I, 141). In quel caso, che marca soprattutto l’opportunismo degli “Ioni”, pronti a saltare sul carro del vincitore, ricorre nuovamente ἀπίστημι che però non appiana i dubbi. Tale verbo nelle *Storie* può denotare semplicemente una generica ribellione e non indica dunque necessariamente una diserzione militare (Cfr. Powell 1938, s. v. ἀπίστημι).

⁴⁶ Anche le isole, che ai tempi di Creso avevano raggiunto un accordo col re lidio (I, 27) mantenendosi libere, sotto i Persiani sembrano subire una sottomissione. In un primo tempo Erodoto specifica che gli isolani (I, 143; I, 151) non avevano nulla da temere a causa dell’insufficienza della flotta dei Persiani, che non avevano ancora sottomesso i Fenici. In I, 169 si legge però che quando gli Ioni del continente vengono sottomessi anche gli Ioni delle isole si spaventano e si consegnano a Ciro (ὡς δὲ τοὺς ἐν τῇ ἡπείρῳ Ἴωνας ἐχειρώσατο Ἄρπαγος, οἱ τὰς νήσους ἔχοντες Ἴωνες καταρωδήσαντες ταῦτα σφέας αὐτοὺς ἔδωσαν Κύρῳ).

⁴⁷ Avery 1972, 530-531.

ha *procurato ogni bene* (III, 89). L'altra faccia della rappresentazione mostra invece una caratterizzazione contraddittoria del re che in alcuni momenti si rivela astuto e assennato, e in altri invece poco accorto e obnubilato dal desiderio. Nella spedizione contro la Lidia, ad esempio, Ciro aveva mostrato non solo ardite qualità militari (I, 79), ma anche grande saggezza, decidendo di risparmiare Creso nella consapevolezza della comune appartenenza al genere umano (I, 86). Nella spedizione contro i Massageti, invece, sembra agire in modo sconsiderato, non rivelandosi in grado di comprendere la realtà che lo circonda. La campagna di Babilonia, in particolare, sembra sancire il mutamento nella rappresentazione erodotea del re persiano⁴⁸. In effetti, oltre all'episodio dell'ira contro il fiume Ginde che come vedremo rivela un elemento nuovo nella caratterizzazione del sovrano, la conquista di Babilonia sembra essere particolarmente significativa: è una delle regioni più potenti e tra le più ricche d'Asia che rende più forte l'impero e lo arricchisce grandemente (I, 192). L'asprezza dello stile di vita dei Persiani, da cui deriva la forza di tale popolo secondo un'associazione che paradossalmente Ciro stesso compirà nel celebre aneddoto di cui è protagonista nell'ultimo capitolo dell'opera, viene progressivamente meno anche per via delle conquiste del 'Gran re'⁴⁹.

Un episodio, in particolare, che prefigura l'assoggettamento dell'Ellesponto, una delle scene più drammatiche dell'opera, connette Ciro a Serse. Due sovrani che presentano delle caratteristiche differenti, ma che sembrano collegati da uno stesso *fil rouge*: come dirà lo stesso Serse, un *nomos* è stato inaugurato da Ciro e induce i re persiani ad accrescere sempre di più i loro possedimenti. Erodoto racconta che Ciro mentre marciava verso Babilonia giunse al fiume Ginde e lì uno dei suoi sacri cavalli bianchi cercò di attraversarlo e venne inghiottito dai flutti. Alla ὕβρις del cavallo (ὕπὸ ὕβριος) si contrappone la rabbia del sovrano (χαλεπαίνω): è il fiume, secondo Ciro, e non l'animale ad aver peccato di ὕβρις (τῷ ποταμῷ...ὕβρισαντι), offendendo il re che decide pertanto di *punirlo* (τείνουμαι). Il corso d'acqua viene suddiviso in ben 360 canali in modo da diventare così *debole* da poter essere attraversato persino da una donna senza bagnarsi le ginocchia. L'azione di Ciro è particolarmente grave, perché, come rileva Erodoto in un'altra parte del primo libro, i Persiani *venerano moltissimo* i fiumi (I, 138: ...σέβονται ποταμοὺς μάλιστα): in essi non sputano, non orinano e non si lavano le mani. Il sovrano viola dunque un principio cardine della sapienza greca in generale e del pensiero erodoteo in particolare: νόμος πάντων βασιλεύς, 'il costume è re di ogni cosa'⁵⁰. Il re persiano mostra dunque un lato profondamente negativo del suo carattere che si rivelerà fatale⁵¹.

⁴⁸ Avery 1972, 542 ss.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 546.

⁵⁰ Cfr. Gigante 1956, 111-112.

⁵¹ Su quest'episodio si vedano le riflessioni di Avery 1972, 543-544; Fisher 1992, 354.

L'episodio decisivo è l'attacco ai Massageti. Già le ragioni per le quali il re *desidera porre sotto di lui* (I, 201: ἐπεθύμησε Μασσαγέτας ὑπ' ἐωυτῷ ποιήσασθαι) tale popolo lontano, *grande e forte* sono indicative: 1) la *nascita* miracolosa, che gli fa *credere di essere più di un uomo*; 2) la *buona sorte* (ἡ εὐτυχίη) che ha avuto in ogni guerra che ha condotto, rendendo *impossibile* la fuga ad ogni popolo che veniva assalito (I, 204). Come ha dimostrato la sorte degli Spartani contro i Tegeati, la troppa *eutychie* di chi è ambizioso non lascia presagire nulla di buono⁵². La conferma arriverà dalla storia di Policrate, l'uomo *fortunato* per antonomasia, che desideroso di nuove ricchezze morirà barbaramente impalato. Il re, ebbro dei suoi trionfi, non conosce limiti e *brama* (ἐπεθύμησε) possedere sempre di più, perdendo di vista dunque un elemento fondamentale dell'esistenza umana, posto in rilievo dalle parole profetiche di Solone e dalla sorte di Creso caduto per 'ghes himeros': il *desiderio*, connesso alla ricchezza, non è un valore che rende felici, ma sembra piuttosto connesso alla sciagura (*ate*)⁵³. Ciro non solo ha avuto sempre successo in ogni sua impresa, ma ritiene che i suoi trionfi siano in qualche modo segnati dal destino: per la sua miracolosa vicenda *si ritiene* persino 'πλέον τι ἀνθρώπου'⁵⁴. Ancora una volta balza alla mente Serse che, come vedremo, non solo sostiene che gli dèi favoriscano l'espansione dei Persiani, ma più volte sembra mettersi in competizione con gli stessi dèi. Il 'βασιλεὺς ὁ μέγας' ha smarrito quella saggezza, contraddistinta da profonda umanità, che lo aveva portato a risparmiare Creso, proprio perché aveva riconosciuto che *da uomo stava dando alle fiamme un altro uomo* (αὐτὸς ἄνθρωπος εἰς ἄλλον ἄνθρωπον) che aveva avuto fino a quel momento la sua stessa *eudaimonie*⁵⁵. Come vedremo, sarà proprio l'ex sovrano lidio, nelle sue nuove vesti di *wise adviser*, ad avvertire il re persiano dei rischi che corre in questa vicenda. Paradossalmente, però, nonostante la saggezza acquisita, neanche Creso sembra avere pienamente compreso la caducità che contraddistingue la vita degli uomini⁵⁶.

⁵² Cfr. Lateiner 1982.

⁵³ Come nota Stahl 1975, 21 la 'brama' connette la campagna di Ciro contro i Massageti a quella di Creso contro i Persiani (I, 73). Cfr. Bichler, Rollinger 2001, 89: *Kyros' verderbliches Geschick vollzog sich nicht ohne sein eigenes Zutun. Er war maßlos geworden, wähnte, mehr als ein Mensch zu sein, und hielt sich für unbesiegbar.*

⁵⁴ Già Immerwahr 1956, 259 sottolineava che è una forma di 'causalità metafisica', e cioè la convinzione di essere sostenuto dagli dèi, che spinge Ciro ad attaccare i Massageti e che lo acceca, illudendolo di non essere soggetto alle sfortune umane.

⁵⁵ Cfr. Avery 1972. Stahl 1975, 22: *What is new in the picture Herodotus paints of Cyrus, if we compare it with that of Croesus, is this: there is not only a development from blindness and hybris to insight and humility, but the opposite is apparently possible, too: although one may possess and start out with a humble awareness of man's basic insecurity, this possession can nevertheless be lost or may yield to those instincts one had decided to avoid.*

⁵⁶ Come dice bene Marincola 2006, 20 l'acquisizione della saggezza è nelle Storie un 'processo complesso ed elusivo', che porta a risultati opposti rispetto a quelli che ci si aspetta.

Il ‘nemico primitivo’ e il giusto modo di governo

L’episodio dei Massageti segue il modello narrativo abbozzato in precedenza da Sandanis, che aveva cercato invano di far desistere Creso dall’attacco ai Persiani, popolo dagli usi frugali e ignaro dei beni lidi. Il *pattern* del ‘nemico primitivo’ che tornerà ancora nel corso dell’opera, trova qui ulteriori sviluppi per segnare tutti i limiti morali e strategici dell’espansionismo: i Persiani, campioni di sobrietà prima della conquista lidia, incontrano un popolo più morigerato nello stile di vita che sa opporre un freno alle loro ambizioni⁵⁷. Tomiri, una delle figure femminili più eroiche e uno dei sovrani che viene caratterizzato più positivamente nell’opera, propone un modello di comando opposto rispetto a quello dei re persiani⁵⁸: non ambisce ad ampliare i propri confini e propugna l’ἡσυχίη⁵⁹. Tomiri comprende le intenzioni di Ciro, che intende acquisire il suo regno con l’*inganno* (δόλος) prendendola in sposa, e lo affronta con coraggio negandogli l’ingresso nel paese. Con un discorso pregno di saggezza lo esorta a desistere dall’impresa e ad accettare il ‘principio universale’ che sancisce che ogni re governi sui suoi sudditi senza tentare di ampliare la propria sfera di dominio a dismisura: Ciro si sta lanciando in una spedizione dall’esito incerto, che non è detto si compia *a suo vantaggio* (I, 206). Ma poiché la regina sa bene che il sovrano persiano non vorrà ascoltare i suoi consigli e *restare tranquillo* (δι’ ἡσυχίης εἶναι), è pronta ad affrontarlo militarmente in campo aperto. Lo invita dunque a tralasciare la fatica che ha cominciato, tentando di gettare ponti sul fiume e costruendo torri di difesa sulle imbarcazioni che dovranno traghettare i suoi uomini in territorio massageta: il suo esercito si ritirerà per fare passare le truppe persiane⁶⁰. Se invece Ciro preferisce che lo scontro avvenga nel suo territorio, Tomiri è pronta ad attaccare. I due si distinguono dunque fin da subito per il modo di concepire la guerra: la regina rifugge qualunque sotterfugio, è pronta a difendere apertamente il suo territorio e a mostrare il valore del suo popolo.

La mancanza di *hesychie* di Ciro, elemento che comporta nelle *Storie* degli esiti molto negativi, com’è già emerso nello scontro tra Spartani e Tegeati, era già stata sottolineata in precedenza: i Babilonesi vedendo che Ciro *non stava fermo* (οὐκ ἀτρεμίζοντα) e *attaccava tutti i popoli allo stesso modo* (παντὶ ἔθνεϊ ὁμοίως ἐπιχειρόντα) avevano accumulato viveri, aspettandosi da un momento all’altro l’attacco che in effetti si era poi verificato (I, 190)⁶¹. La contrapposizione tra l’espansionismo persiano e l’ardore di un popolo periferico e forte come quello dei Massageti si ripresenterà in particolare nel III libro quando Cambise si lancerà nella catastrofica spedizione

⁵⁷ A proposito della differenza nelle *Storie* fra ‘soft’ e ‘hard people’, nell’ambito della costruzione di ‘*pattern of symmetrical oppositions*’ vedi in particolare Redfield 1985, 113.

⁵⁸ Cfr. Dewald 1981, 109. Bichler e Rollinger (2001, 104) propongono un accostamento interessante, avvicinando Tomiri ad una “*verschlagene rachende Heroine der griechischen Mythologie*” o ad una figura della contemporanea tragedia.

⁵⁹ Asheri 1988, CIX.

⁶⁰ Sul fiume come confine simbolico, barriera fisica e morale si veda in particolare Lateiner 1989, 126-144.

⁶¹ Sulla caratterizzazione negativa dell’assenza di *hesychie* nelle *Storie* si veda Demont 1990.

contro gli Etiopi. Secondo lo stesso schema narrativo, sarà in quel caso il re di tale popolo a svelare l'inganno di Cambise e a ribadire ciò che ha affermato Tomiri. Gli Ittiofagi che il sovrano persiano ha inviato per spiare il territorio nemico, fingendo di voler diventare 'φίλος καὶ ξεῖνος' del re, vengono subito smascherati e duramente apostrofati. Secondo l'Etiopio va contro la δίκη il comportamento di Cambise, non solo per la spasmodica ἐπιθυμία che lo porta a non accontentarsi di dominare sul suo territorio e a cercare di sottrarne dell'altro a chi di diritto vi comanda, ma perché il suo attacco è assolutamente ingiustificato: non ha subito nulla dagli Etiopi che possa giustificare la sua ostilità nei loro confronti. Entrambi i re, come Creso in precedenza e come gli altri sovrani Persiani, sono spinti dal desiderio di possesso, che si rivelerà ancora fatale⁶².

Queste spie narrative, sparse nell'opera, sembrano aprire alcuni scorci significativi sulla *Weltanschauung* dello storico di Alicarnasso. Le similarità non concernono soltanto le modalità del tentativo espansionistico e il fallimento delle due spedizioni, ma anche le caratteristiche dei popoli che vengono attaccati: sono *ethne* forti e coraggiosi che non praticano l'agricoltura, che si nutrono di carne (o pesce) e che hanno materiali pregiati in abbondanza (l'oro in particolare)⁶³. Né gli Etiopi né i Massageti conoscono il vino, che nelle *Storie* è una '*boisson civilisée*' per eccellenza e non sembra casuale che insieme agli Sciti siano tutti galattofagi⁶⁴: questi popoli che mettono in grosse difficoltà i Persiani presentano delle caratteristiche che stabiliscono una stretta connessione tra forza fisica e stile di vita semplice⁶⁵. È bene notare che neanche i Persiani, prima della conquista della Lidia, conoscevano il vino (I, 71): un elemento che svolge perciò un ruolo profondamente simbolico, marcando un cambiamento nello stile di vita di tale popolo, che va progressivamente distaccandosi dalle abitudini frugali che lo hanno portato ad emergere. Nel dramma satiresco di Euripide sono proprio i ciclopi, figure 'primitive' per antonomasia, a bere latte e a non conoscere il

⁶² Harrison 2002b, 554. Già Gould 1989, 105 notava molte somiglianze tra la spedizione contro i Massageti e quella contro gli Etiopi ed evidenziava delle similarità tra il comportamento di Ciro e quello di Cambise. Dario invece, a suo avviso, si mostra più saggio abbandonando la spedizione contro gli Sciti prima del disastro finale. Puntuali al riguardo le riflessioni di Hartog 1980, 487: *Ceux qui transgressent, au sens littéral du mot, et qui, génération après génération, répètent cette transgression, sont, d'abord et avant tout, les Grands Rois. Transgresser veut dire sortir par hùbris de son espace pour entrer dans un espace étranger...Cyrus, le fondateur et la dynastie, le premier, va trop loin.*

⁶³ Sulla forza degli Etiopi vedi in particolare l'aneddoto dell'arco in III, 21. Non sembra casuale che Sciti, Massageti ed Etiopi, tre popoli che mettono in grosse difficoltà i Persiani, siano tutti galattofagi. Interessanti le riflessioni di Redfield 1985, 110 a proposito dei popoli che nelle *Storie* sono collocati geograficamente in territori più lontani dal centro e che presentano degli elementi 'favolosi' non solo perché sono situati al di là del mondo conosciuto, ma perché per le condizioni di vita estreme di quei luoghi, tali popolazioni sono caratterizzate da elementi naturali e culturali atipici. Essi inoltre, vivendo in territori distanti dagli altri, subiscono in minor misura l'influsso degli altri popoli che invece entrano in contatto fra loro e si mescolano più facilmente. Vedi in proposito anche le utili riflessioni di Rossellini-Saïd 2013.

⁶⁴ Hartog 1980, 272-273. Cfr. Dorati 2000, 164-165.

⁶⁵ Secondo Cobet (1971, 105-107), che nota che solo dopo la sconfitta di Ciro vengono esposti gli usi e i costumi dei Massageti, la 'primitività' di tale popolo risulta *in primis* non dalla caratterizzazione etnica, bensì dal concetto di 'originarietà' (*Ursprunglichkeit*), che emerge dal discorso della regina e che li porta a ritenere inconcepibile l'espansionismo persiano. Lo studioso sottolinea inoltre, a ragione, che la '*Primitivität des Gegners*' presenta aspetti diversi a seconda delle situazioni e che gli episodi di '*Warnungen*' non seguono in queste occasioni sempre lo stesso schema (111 ss.).

vino (cfr. in particolare vv. 122-124). Il ciclope omerico, a differenza di quello euripideo, conosce invece il frutto della vite, ma in entrambe le narrazioni, così come nel passo erodoteo, esso diventa un elemento decisivo per perpetrare un inganno a danno di soggetti ‘meno civilizzati’⁶⁶. Evidenti riferimenti mitici ricorrono anche in quest’episodio, rivelando alcuni modelli narrativi e tematici che lo storico di Alicarnasso sembra impiegare in altre parti dell’opera⁶⁷.

Io ti sazierò anche se tu sei insaziabile di sangue: il fallimento di Creso e l’atroce morte del re

Se i Persiani più autorevoli concordano nel ritenere più vantaggioso accogliere l’esercito nemico nel proprio territorio, Creso propone invece una soluzione differente. L’ex sovrano gli suggerisce per ragioni di strategia militare e di opportunismo ‘politico’ di sfidare Tomiri in terra nemica⁶⁸. Anche in questo caso, la caratterizzazione del Lidio presenta dei tratti ambigui: se la prima parte del suo intervento è tutta volta a ridimensionare l’alterigia del re con delle osservazioni pregne di saggezza, nella seconda sembra mostrare tutta l’ambizione e la spregiudicatezza che ha contraddistinto la sua vicenda politica e personale, prima della sconfitta e dell’apparente ravvedimento finale sul rogo. In fin dei conti Creso, in questo momento decisivo, non si dimostra poi così dissimile da Ciro, rivelandosi incapace di comprendere fino in fondo la precarietà della condizione umana⁶⁹. Tragicamente ironico appare già l’*incipit* del suo discorso⁷⁰: grazie agli *insegnamenti* (μαθήματα) che le *sventure* (παθήματα) gli hanno portato, intende *stornare con forza* (κατὰ δύναμιν ἀποτρέπειν) qualunque *passo falso* (σφάλμα) del re, che potrebbe mettere in pericolo

⁶⁶ Già Rossellini e Saïd 2013, 223-224 rilevavano alcune somiglianze tra ‘*the cannibal of golden age*’ rappresentato da Polifemo nell’*Odissea* e i Massageti erodotei. Oltre all’inganno del vino, un altro elemento di similarità è in effetti fornito dall’antropofagia dei Massageti che sacrificano i loro anziani, li cuociono e li mangiano.

⁶⁷ Dorati 2000, 119: *Un popolo bellicoso e primitivo, ma non ferino e soprattutto non privo di una certa idealizzazione: un’immagine del tutto adatta allo schema che prevede l’opposizione di un nemico giusto e primitivo a un più raffinato e ingiusto invasore, e che fa dei Massageti gli avversari più appropriati per Ciro.*

⁶⁸ Secondo Creso è meglio attaccare i Massageti nel loro territorio per due ragioni: 1) se l’esercito viene sopraffatto all’interno del regno persiano, il rischio è che i Massageti avanzino e conquistino tutto il loro territorio, mentre se al contrario Ciro riesce a prevalere in terra nemica può occuparla più facilmente; 2) sarebbe *vergognoso* e *insopportabile* ritirarsi dal proprio territorio, cedendo di fronte ad una donna.

⁶⁹ Cfr. Stahl 1975, 24: *Both men have lost again that deep sense of humanity which Herodotus so unrealistically ascribed to them as the alleged result of their first meeting.* Secondo Corcella 1984, 178-181 Creso consiglierebbe a Ciro di attaccare, e non di ritirarsi, perché sa bene che non può fermare ‘*la meccanicità del processo che coinvolge il detentore del potere*’. Piuttosto astrusa mi pare in questo caso l’interpretazione di Erbse (1992, 27 ss.) secondo il quale Erodoto riproporrebbe il modello omerico della ‘prova’ (cfr. e. g. il discorso di Agamennone, *Iliade*, II, 73 ss.): Creso starebbe mettendo alla prova il sovrano, facendogli intuire la migliore soluzione, ma senza esprimerla chiaramente, e la colpa del fallimento sarebbe dunque tutta di Ciro che non comprende ‘*die letzte besonnene Warnung seines Wesirs*’. Poco convincente mi pare allo stesso modo Pelling 2006, 168-169 secondo il quale Creso se dovesse esprimere il suo reale parere, farebbe un discorso simile a quello di Tomiri e se non lo fa è perché è limitato dal suo ruolo di sottoposto e dalle aspettative di Ciro. Condivisibili mi sembrano invece le riflessioni dello studioso quando sottolinea le difficoltà di Creso nell’interpretare correttamente la sua esperienza (*ibidem* 171-172). Secondo von Fritz (1967, 238), infine, Erodoto avrebbe in questo caso raccolto versioni differenti e le avrebbe unite in modo contraddittorio.

⁷⁰ Sull’ironia tragica di quest’episodio si vedano le acute riflessioni di Stahl 1975, 27: *The tragic irony consists in the fact that the loyal Solonic warner actually turns into a risk-prone seducer, and, in this function, involuntarily brings about a repeat and almost a copy of his own ill-fated past - that past which allegedly taught him to be wiser!*

la sua dinastia. Il *pathei mathos* eschileo, espressione della più profonda sapienza greca, non porterà però alcun vantaggio a Ciro, la cui morte truculenta stride fortemente con la presunta saggezza professata dall'ex re lidio. Paradossale appare in particolare il riferimento a Zeus che avrebbe donato Creso a Ciro, proprio per metterlo in guardia da eventuali minacce. Nell'*Agamennone* di Eschilo, secondo quanto spiega il coro, è Zeus che ha disposto che gli uomini apprendano tramite la sofferenza: Creso si reputa saggio al punto tale, da richiamarsi all'autorità dello stesso padre degli dei, per giustificare la sua presunta sapienza⁷¹.

L'imperativo μάθε sancisce l'inizio degli ammonimenti del consigliere lidio che propone delle riflessioni acute e penetranti, che richiamano nel lessico e nei contenuti i ragionamenti di altri *wise advisers* dell'opera, come Solone, Amasi e Artabano: nelle vicende umane c'è un κύκλος *che ruota* (περιφερόμενος) e non permette che sempre gli stessi *abbiano buona sorte* (εὐτυχέειν). Se Ciro, che aveva deciso di attaccare i Massageti proprio perché vedeva qualcosa di divino nella sua nascita prodigiosa, riconosce invece che anch'egli è un mortale e che comanda su un esercito di uomini, deve tener conto di tale ciclo che causa un'alternanza nelle fortune umane (ἄνθρωπος καὶ σὺ εἷς καὶ ἐτέρων τοιῶνδε ἄρχεις)⁷². Creso si rivolge al Ciro del passato, che proprio per la comune appartenenza alla razza umana, lo aveva risparmiato in punto di morte e sembra conoscere le motivazioni dell'attacco ai Massageti, che vengono contestate punto per punto: il re persiano *non è più di un uomo* e la sua *eutychie* che lo ha portato a costruire un grande impero non è eterna (cfr. I, 204). Poste queste premesse, l'unico consiglio utile che permetterebbe al sovrano di evitare uno 'σφάλμα', sarebbe quindi di abbandonare l'impresa⁷³. Creso, invece, si limita a suggerire delle precauzioni che possano aiutarlo in caso di un'eventuale sconfitta. Il suo ruolo tutelare si rivela dunque molto limitato, ma le sue indicazioni strategiche, almeno nella prima parte dello scontro col nemico, sembrano funzionare⁷⁴. Propone, infatti, di attuare una strategia alternativa che permetta di vincere i nemici con un imbroglio: è un modo di ragionare opposto rispetto a quello della regina massageta, che impavida invitava il re persiano ad uno scontro in campo aperto. Il suggerimento è di abbagliare i Massageti, preparando loro un banchetto ricco di cibi persiani e di vino puro, che essi non conoscono, e, dopo aver lasciato indietro la parte peggiore dell'esercito, retrocedere nei pressi del fiume per poi intervenire di sorpresa. Tutto si svolgerà proprio come ha detto il Lidio, molti Massageti verranno uccisi e altri catturati. Prima dell'attacco ai nemici, però, Creso esce di

⁷¹ Eschilo, *Agamennone*, 174-178: Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων / τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν· τὸν φρονεῖν βροτοῦς / ὀδώσαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν.

⁷² Schadewaldt 1965, 193 nota che soprattutto nelle 'novelle erodotee' (e. g. l'incontro tra Creso e Solone e tra Creso e Ciro, la fortuna e la caduta di Policrate, le vicende di Serse) viene fatto riferimento all'orizzonte di '*Menschlichkeit*' che gli uomini dovrebbero sempre tenere presente.

⁷³ Cfr. Stein 1883⁵, *ad locum*.

⁷⁴ Secondo Pelling (2006, 171) Creso suggerirebbe di attaccare nel territorio nemico piuttosto che in quello persiano perché avrebbe imparato dalla sua esperienza: nella battaglia decisiva a Sardi, in patria, ha infatti perso il suo grande impero.

scena: Ciro affida il consigliere al figlio Cambise, ordinandogli di onorarlo e di trattarlo bene qualora la spedizione fallisse. Il re, dunque, almeno in piccola parte ha appreso la lezione: ha capito che l'esito della guerra non è scontato, ma ciò nonostante non intende recedere.

Secondo uno schema consolidato nelle *Storie*, anche Ciro riceve una visione in sogno che sottolinea la caduta del re e il suo cieco attaccamento al potere: prima dello scontro finale vede Dario, il più grande dei figli d'Istaspe, un notevole achemenide, che ha delle ali sulle spalle e con una di esse ombreggia l'Asia, mentre con l'altra l'Europa⁷⁵. Proprio come Astiage, il sovrano persiano sicuro di sé fraintende il 'messaggio' divino e tenta fin da subito d'intervenire, ordinando a Istaspe di tornare in patria per tenere sotto controllo il figlio Dario in modo da metterlo alla prova al suo ritorno: *"Istaspe, tuo figlio è stato sorpreso a tendere insidie (ἐπιβουλεύων) a me e al mio regno. Ora ti spiego come lo so per certo (ταῦτα ἀτρεκέως οἶδα): gli dèi hanno cura di me e mi annunciano in anticipo il futuro (ἐμεῦ θεοὶ κήδονται καὶ μοι πάντα προδεικνύουσι τὰ ἐπιφερόμενα) ... Non è possibile che la visione non nasconda un tranello e che Dario non mi tenda insidie"* (I, 209). Ciro sembra ancor più di Astiage assolutamente convinto di aver interpretato correttamente la ὄψις: è sicuro di avere il sostegno degli dei, che lo stanno tutelando e ritiene di poter stornare il futuro⁷⁶. Sebbene i suoi ordini non abbiano alcuna conseguenza, perché poco dopo il re morirà nello scontro coi Massageti, tale episodio sembra connettere Ciro a suo nonno: in entrambi i casi il profondo attaccamento al potere spinge a compiere gesti inconsulti che possono rivelarsi gravidi di conseguenze. Erodoto stesso smentisce infatti il sovrano persiano subito dopo, rivelando che 'ὁ δαίμων' voleva invece preannunciargli che sarebbe morto lì e che il regno sarebbe (in futuro) passato a Dario (I, 210)⁷⁷.

Dopo aver messo in atto i suggerimenti di Creso e aver sbaragliato una parte dell'esercito nemico, Ciro deve affrontare la reazione di Tomiri, adirata per le modalità fraudolente con cui i suoi uomini sono stati sconfitti e suo figlio, il comandante dei Massageti, è stato catturato:

I, 212: *O Ciro insaziabile di sangue (ἄπληστε αἵματος) non eccitarti per ciò che è accaduto, se hai vinto mio figlio non in battaglia con la forza (κατὰ τὸ καρτερόν), ma col frutto della vite ingannandolo con tale farmaco (φαρμάκῳ δολώσας) - del quale voi stessi vi riempite e impazzite al punto tale che mentre il vino scende nel corpo ne vengono su cattive parole. Ascolta dunque il mio buon consiglio: rendimi mio figlio e vattene da questa terra impunito, pur avendo tu oltraggiato (κατοβρίσας) la terza parte dell'esercito dei Massageti. Ma se non farai questo, giuro per il sole dei Massageti che di certo io ti sazierò (κορέσω) anche se tu sei insaziabile di sangue.*

⁷⁵ Secondo Corcella 1984, 168 questa visione segnala che il 'vero successore di Ciro' è Dario, per la spregiudicatezza con cui ambisce ad accrescere il proprio potere personale.

⁷⁶ Saïd 2002, 129 sottolinea il 'tragic pattern' che emerge dalla vicenda di Ciro.

⁷⁷ I, 210 Κῦρος μὲν δοκέων οἱ Δαρεῖον ἐπιβουλεύειν ἔλεγε τάδε· τῷ δὲ ὁ δαίμων προέφαινε ὡς αὐτὸς μὲν τελευτήσῃεν αὐτοῦ ταῦτη μέλλοι, ἢ δὲ βασιληίῃ αὐτοῦ περιχωρεοὶ ἐς Δαρεῖον. Sulla 'sovrinterpretazione' di questo sogno vedi Lévy 1995, 22-23.

I termini utilizzati dalla regina sono molto chiari: Ciro ha peccato di *hybris*, sconfiggendo l'esercito nemico con un tranello e non con la forza e adesso, se non accetta di cedere (com'è prevedibile), dovrà affrontare le conseguenze del suo comportamento⁷⁸. I Massageti, popolazione nomade, che non a caso per tenore di vita e modo di vestire viene accostata da Erodoto agli Sciti, sconfiggono i Persiani e uccidono il re⁷⁹. Tomiri, poiché Ciro ha ignorato la sua esortazione ad allontanarsi, si vendica in modo brutale compiendo ciò che aveva promesso: dopo aver riempito un otre di sangue umano vi immerge la testa del re persiano. La trionfale vicenda del fondatore del regno persiano termina dunque in modo impietoso con una morte cruenta e col feroce *oltraggio* del suo cadavere (λυμαίνομαι)⁸⁰. Il sostantivo δόλος e il verbo δολόω ricorrono più volte in questo passo, e sembrano marcare la parabola discendente del sovrano persiano che pur di accrescere il suo regno è disposto a tutto⁸¹. Tomiri rappresenta invece tutto il κράτος di un popolo 'primitivo' che si batte con ardore senza ricercare inutili sotterfugi⁸². Suo figlio, Spargapise, ripresosi dall'ubriacatura, decide di darsi la morte per l'onta subita, dimostrandosi degno di sua madre. Non può dirsi lo stesso del successore di Ciro, Cambise, che presenterà tutti i difetti del padre fino al parossismo, rivelandosi una delle figure più negative dell'opera e mostrando tutta la cecità che nelle *Storie* caratterizza chi è ossessivamente attaccato al potere⁸³.

Da regioni molli nascono uomini molli: Ciro campione di frugalità e iniziatore della decadenza

Ciro, com'è noto, ritorna nel celebre aneddoto finale dell'opera, dove sembra apparire sotto una luce positiva come modello di saggezza e morigeratezza in un aneddoto che stride in apparenza con la truculenta morte del sovrano⁸⁴. Erodoto espone in quel caso un dialogo tra il re e i Persiani, svoltosi dopo che le grandi conquiste sono già state compiute⁸⁵. I sudditi fanno propria la proposta di uno di loro, Artembare, e suggeriscono al sovrano di abbandonare la loro terra che è *poca e aspra* e di spostarsi in una *migliore* (γῆν γὰρ ἐκτῆμεθα ὀλίγην καὶ ταύτην **τρηχέαν**), in modo da vivere

⁷⁸ Per una riflessione sull'uso di termini apparentati a *hybris* e *koros* in questo episodio, si veda Fisher 1992, 355 ss. che invita alla cautela: a suo avviso, infatti, se si deve parlare di *hybris* (in senso stretto) per le guerre condotte da Ciro, bisogna limitarsi agli assalti 'imperialistici' e al primo fraudolento trionfo sui Massageti.

⁷⁹ In I, 201 viene persino riferito che secondo alcuni i Massageti sono un "popolo scitico".

⁸⁰ Marg 1953, 297: *So lässt bei diesem Ende des Kyros Herodot etwas sichtbar werden, was jeden Mächtigen betrifft, für Kyros aber und damit den persischen Imperialismus im Besonderen gilt: das Bündnis von Mehr-haben-wollen und Selbstsicherheit, die Gefahren zu sicheren Gottvertrauens und des Erfolges.*

⁸¹ Come ha rilevato Hartog 1980, 272 anche la scelta del termine *pharmakon* sembra in questo caso significativa: "Du *phármakon* le vin a en effet l'ambiguïté, poison ou remède, selon que l'on sait en user ou non".

⁸² Cfr. Dorati 2000, 119. Vedi inoltre Fisher 1992, 356.

⁸³ Immerwahr 1966, 306 nota acutamente che 'the two-generation cycle' è una sorta di idea costante della storia persiana in Erodoto.

⁸⁴ Come sottolineano Flower-Marincola 2002, *ad locum* le riflessioni di Ciro sembrano avere un valore generale, che esula dal contesto in cui l'aneddoto viene collocato. Questo elemento era già stato marcato da Bischoff 1932, 78. Sulla problematica conclusione delle *Storie* cfr. tra gli altri Herington 1991, che in particolare a 149-151 espone lo *status quaestionis* sull'argomento.

⁸⁵ Si veda al riguardo anche il paragrafo finale della presente ricerca.

più agevolmente ed essere *maggiormente ammirati*. La risposta di Ciro è netta: se avessero abbandonato la Persia per spostarsi in un territorio più fertile, avrebbero dovuto essere pronti non più a *comandare*, ma ad *essere comandati*, perché di solito da *regioni molli* nascono *uomini molli*: *non è infatti possibile che da una stessa terra nasca un frutto meraviglioso e uomini buoni per le imprese belliche*⁸⁶. L'aneddoto si conclude col ripensamento dei Persiani che preferiscono mantenere il potere e abitare una *terra misera*, piuttosto che *essere schiavi di altri coltivando un territorio pianeggiante*⁸⁷. Ciro dunque viene esaltato come campione di frugalità e saggezza, doti 'originarie' del suo popolo, che lo hanno reso grande in Asia.

Non può però sfuggire che Ciro stesso è colui che ha contribuito cospicuamente a portare la ricchezza e il benessere ai Persiani, ampliando enormemente il loro territorio e sottomettendo altri popoli d'Asia. Il re ha inoltre mostrato nella parte finale del suo regno tutta l'arroganza che caratterizza l'agire dei suoi successori: proprio le vittorie ottenute in guerra sembrano aver traviato il sovrano, la cui caduta viene sancita da una morte ignominiosa. Le riflessioni proposte richiamano per i contenuti e per il lessico le parole di Sandanis già analizzate in parte nel primo capitolo⁸⁸. Il ragionamento del *wise adviser* da un lato era volto a fare emergere l'insensatezza dell'espansionismo dei Lidi, che miravano a conquistare una 'χώρη τρηχέα' che nulla produce⁸⁹: *dunque se vincerai che cosa toglierai a loro che nulla posseggono?* Dall'altro lato Sandanis, sottolineando la 'dipendenza' che uno stile di vita comodo crea una volta che è stato provato, metteva in evidenza i rischi di un contrattacco dei nemici: *se sarai vinto, considera quanti beni perderai, ché una volta gustato i nostri beni, essi ci attaccheranno e non potranno più essere scacciati*⁹⁰. Erodoto conclude il racconto spiegando che in effetti prima dell'assoggettamento della Lidia i Persiani non avevano 'οὔτε ἄβρον οὔτε ἀγαθὸν οὐδέν'. Sandanis, in particolare, fa riferimento alla mancata conoscenza del vino, bevanda dal profondo valore simbolico che ritorna in più punti dell'opera per sottolineare la 'primitività' di alcuni popoli, e proprio col vino Ciro perpetra il *dolos* ai danni dei Massageti, che vengono ingannati perché ignari dei *beni* e delle cose *belle e grandi* dei Persiani (I, 207: ἀγαθῶν τε Περσικῶν ἄπειροι καὶ καλῶν μεγάλων ἀπαθέες). E non è certo un caso che sua madre Mandane sogni proprio una vite che nasce dai suoi genitali e ricopre tutta l'Asia: già sotto Ciro si è creato un profondo mutamento antropologico nel popolo di Persia,

⁸⁶ IX, 122: φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοὺς γίνεσθαι· οὐ γὰρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπὸν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια.

⁸⁷ Come spiega Thomas 2000, 112 in Erodoto abbiamo una forma di determinismo ambientale, in termini meramente biologici, molto attenuata: è *nomos* ad avere un ruolo fondamentale ed esso è influenzato solo in parte dall'ambiente fisico. Già Bornitz 1968, 198 era di quest'avviso.

⁸⁸ Cfr. Bischoff 1932, 79.

⁸⁹ Cfr. Raaflaub 1987, 244.

⁹⁰ I, 71: τοῦτο δέ, ἦν νικηθῆς, μάθε ὅσα ἀγαθὰ ἀποβαλέεις· γευσάμενοι γὰρ τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν περιέζονται οὐδὲ ἀπωστοὶ ἔσονται.

che da ‘primitivo’ si è trasformato in ‘sofisticato’⁹¹. Del resto Ciro stesso, per convincere i Persiani a seguirlo nella ribellione contro Astiage, aveva prospettato loro una vita con *μυρία ἀγαθά*, senza alcuna *fatica da schiavi*, e l’obiettivo è stato raggiunto (I, 126)⁹². Il conquistatore della Lidia e fondatore dell’impero ha posto dunque le basi per un profondo cambiamento nello stile di vita⁹³. L’aneddoto finale sembra pertanto sottolineare il collegamento consequenziale inevitabile tra espansionismo, e dunque accrescimento dei propri beni, da una parte, e decadenza dall’altra⁹⁴. Che sia Ciro a sottolinearlo non sembra casuale e lascia trasparire un certo grado d’ironia tragica: è l’artefice del successo persiano, ma è anche colui che per primo ha posto le basi affinché il suo popolo diventasse *molle*⁹⁵.

⁹¹ Su questa distinzione si veda Thomas 2000, 108.

⁹² *Contra* Flower-Marincola 2002, *ad locum*.

⁹³ Cfr. Bischoff 1932, 79-80 a proposito della sottomissione della Lidia e del cambiamento che essa comporta nello stile di vita dei Persiani.

⁹⁴ Cfr. Lateiner 1989, 49-50; Erbse 1992, 43. Come spiega Thomas 2000, 105 il ‘carattere etnico’ di un popolo non è per Erodoto un elemento statico, da ricondurre semplicemente all’ambiente fisico, bensì un fattore mutevole. Cfr. *Ibidem*, 102 ss. per un confronto tra il determinismo ambientale erodoteo e quello ippocratico, come emerge in particolare da *Arie, acque e luoghi*.

⁹⁵ Secondo Krischer 1972, 94 invece i Persiani non avrebbero trasgredito il consiglio di Ciro, che si limiterebbe soltanto a distogliere il suo popolo dal cambiare sede.

CAPITOLO TERZO

Scelta e necessità nelle storie dei re d'Egitto

Servi ereditati dal padre: la schiavitù dei Greci d'Asia e il logos egizio

Dopo la morte del 'Gran re', Erodoto continua a seguire il filo narrativo che ha tracciato, indagando l'evoluzione del rapporto tra Greci e Barbari in Asia Minore e il continuo ampliamento dell'impero persiano¹. È significativo al riguardo il modo in cui all'inizio del secondo libro viene introdotto il successore di Ciro che esce di scena per tutto il *logos* egizio per poi riapparire all'inizio del terzo libro, dove vengono ribadite le stesse informazioni. Immediatamente dopo aver annunciato la sua ascesa al trono, l'autore riferisce che Cambise considerava Ioni ed Eoli *servi ereditati dal padre* e dunque, quando fece la spedizione contro l'Egitto, li portò con sé insieme agli *altri* popoli su cui governava². Viene dunque posto in rilievo un dato che era già emerso in precedenza a proposito della partecipazione dei Greci alle campagne di conquista dei Barbari in Asia Minore: gli "Ioni", alcuni decenni prima dello scoppio della rivolta, vengono perfettamente equiparati agli altri sudditi e devono dunque combattere insieme ai Persiani.

Al contempo viene ribadito l'espansionismo dei sovrani persiani che sembrano distinguersi per le guerre condotte che diventano una sorta di cifra distintiva di ogni regno. Cambise è uno dei personaggi caratterizzati più negativamente nell'opera e le sue empietà e crudeltà, già manifeste nella spedizione contro Amasi, sono talmente gravi e reiterate da meritare uno specifico commento dell'autore e diventare quasi proverbiali: Otane, nel celebre confronto sulla migliore forma di governo, lo prende emblematicamente ad esempio per la sua *hybris* (III, 80). In questa sezione dell'opera viene fatto però solo breve cenno alla guerra d'Egitto per soffermarsi invece sugli usi e sulla storia di tale antichissimo popolo, da cui secondo Erodoto molto ha tratto la cultura greca³. Nel *logos* egizio emerge l'altro tema fondamentale dell'*historie*, il racconto di 'ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά', come sottolinea l'autore stesso, con evidente riferimento contenutistico e lessicale al proemio: "*Vengo ora ad ampliare il mio discorso sull'Egitto, poiché moltissime cose meravigliose*

¹ Come ha acutamente notato Immerwahr 1966, 93 vengono qui riproposti due motivi già emersi chiaramente nel *logos* di Creso: la relazione tra Oriente e Occidente e l'espansione dei popoli 'orientali'. Brehm 2013, 133 marca a ragione la consequenzialità (*Unmittelbarkeit der Ereignisse*) che c'è tra successione al trono (*Amtswechsel*) e ampliamento del regno (*Reichserweiterung*). Cfr. le acute riflessioni di Lateiner 1989, 209 sull'espansionismo persiano come elemento costante nelle *Storie*.

² II, 1: τελευτήσαντος δὲ Κύρου παρέλαβε τὴν βασιληίην Καμβύσης, Κύρου ἐὼν παῖς καὶ Κασσανδάνης τῆς Φαρνάσπεω θυγατρὸς... ταύτης δὴ τῆς γυναικὸς ἐὼν παῖς καὶ Κύρου Καμβύσης Ἴωνας μὲν καὶ Αἰολέας ὡς δούλους πατρώϊους ἐόντας ἐνόμιζε, ἐπὶ δὲ Αἴγυπτον ἐποιέετο στρατηλασίην ἄλλους τε παραλαβὼν τῶν ἦρχε καὶ δὴ καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐπεκράτεε; III, 1: ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν Ἄμασιν Καμβύσης ὁ Κύρου ἐστρατεύετο, ἄγων καὶ ἄλλους τῶν ἦρχε καὶ Ἑλλήνων Ἴωνάς τε καὶ Αἰολέας, δι' αἰτίην τοιούδε...

³ Cfr. Stein 1881, *ad locum*.

(πλεῖστα **θωμάσια**) esso possiede e offre opere superiori ad ogni parola (ἔργα λόγου μέζω) in confronto a ogni altro paese. Per questo se ne parlerà più a lungo” (II, 35)⁴. Vista l’attenzione dedicata a tale popolo, nell’indagine sulla responsabilità umana nelle *Storie* non si può tralasciare il più grande excursus storico-etnografico dell’opera, che oltre a fornire alcune informazioni fondamentali sul modo in cui Erodoto si confronta con le fonti che ha a disposizione, rivelando il complesso rapporto tra *opsis*, *gnome* e *akoe*, presenta alcuni episodi cruciali per la definizione della sua *Weltanschauung*⁵. Le storie di Micerino, Setone, Psammetico e Apries, in particolare, continuano a mettere in luce l’arroganza dei potenti a contrasto col volere degli dèi, a tratti imprevedibili e capricciosi, ma sempre pronti a sanzionare le mancanze degli uomini⁶.

Il destino improbo di Micerino e la disobbedienza agli dèi

a) Miseria economica e morale: la *kakotes* dell’Egitto e la costruzione delle piramidi

Se spesso è possibile giudicare in che misura i protagonisti dell’opera siano almeno in parte responsabili della loro sorte, la successione dei sovrani egizi Cheope, Chefren e Micerino dimostra apparentemente l’inanità degli sforzi umani e l’amoralità degli dèi erodotei. Micerino, col suo comportamento irreprensibile, sembra accelerare la propria fine facendo emergere tutta l’imprevedibilità del volere divino e della sorte umana⁷. Al contempo è lo stesso Egizio che, ‘disobbedendo’ agli dèi, sceglie di abbandonare l’esemplare stile di vita che lo ha contraddistinto. Nella sua caduta, come vedremo, non sembra dunque esente da responsabilità.

Un lungo ciclo di buon governo (εὐνομίη) e di grande prosperità per l’Egitto (εὐθηνέειν Αἴγυπτον μεγάλως) s’interrompe in modo brusco dopo Rampsinito: con Cheope comincia un periodo di *miseria* che durerà a lungo (II, 124)⁸. Il termine *kakotes* non rimanda soltanto alla crisi economica, che durerà oltre queste tre generazioni di sovrani (cfr. II, 136), ma anche al crollo morale a cui assistiamo⁹. È, non a caso, lo stesso sostantivo che indica la crudeltà dei monarchi e dei tiranni, nelle parole di Otane (III, 80) e di Socle di Corinto (V, 92 η), e la malvagità del popolo nel discorso di Dario a favore della monarchia (III, 82): sancisce, dunque, per i protagonisti dell’opera, una situazione di crisi nella gestione del potere. Erodoto rivela che Cheope arrivò ad un

⁴ Cfr. Lloyd 1989, XXV-XXVI.

⁵ Lloyd 1989, XVII ss. Sulle riflessioni metodologiche esposte nel II libro si veda in particolare Schepens 1980, 80 ss.

⁶ L’altro episodio importante è quello che vede protagonista Sabacone che ho già trattato nel primo capitolo e al quale faccio riferimento in diverse parti dell’analisi.

⁷ Immerwahr 1966, 307: *When we look at the overall pattern the tragic fate of states and individuals is seen to be a mechanism for the perpetuation of the world order. The pattern of such order is neither theological nor moral, but existential.* Lo studioso identifica nella *metabole* uno dei “pattern” presenti nell’opera.

⁸ Come sottolinea Giraudeau 1984, 62-63 in questo caso viene ribadito il forte legame che intercorre tra buona situazione governativa ed economica.

⁹ *Kakotes* è attestato ben tre volte in questi capitoli. Cfr. Stein 1883, *ad locum*: *Das Gegenteil von ἀρετή; öfter calamitas.* Wesselmann 2011, 346 annovera *kakotes* tra i termini appartenenti al campo semantico del “sacrilegio” con significato di “rovina morale” (*moralische Verderbtheit*).

punto tale di kakotes che per bisogno di ricchezze fece persino prostituire la figlia (II, 126): bassezza morale e indigenza sembrano in questo caso strettamente correlate. Erodoto spiega, in effetti, che Cheope chiuse i santuari, precluse agli Egizi i sacrifici e contemporaneamente li fece lavorare per lui, allontanandoli dalle loro attività giornaliere. Il normale ritmo vitale, scandito dalla preghiera e dal lavoro, viene interrotto dai desideri del re che indirizza tutte le energie del suo popolo nella costruzione delle piramidi¹⁰.

A ben vedere l'anomalia che caratterizza i regni di Cheope e Chefren sembra proprio connessa alla realizzazione di tali colossali monumenti. Soltanto Meri prima di loro s'era dedicato a tale impresa (II, 101), ma ciò che *meraviglia* Erodoto in quel caso non è tanto la mole delle piramidi, che sono in effetti più basse di un paio di pletri rispetto a quella di Cheope, ma la particolarità di essere costruite al centro di un lago artificiale chiamato per l'appunto "Meride" (II, 149). Anche i dodici re che governano tempo dopo lasciano un monumento notevole, un labirinto che è addirittura superiore per *lavori* (πόνος) e *spesa* (δαπάνη) a tutte le opere greche messe insieme e alle stesse piramidi (II, 148). Ma in nessuno di questi casi Erodoto si sofferma con tanta attenzione sull'immenso impiego di risorse, di uomini e di tempo, come in occasione della realizzazione della piramide di Cheope. Centomila uomini lavorano per dieci anni alla costruzione della strada che dalle cave arriva al luogo deputato alla costruzione; poi *altro tempo, e non poco*, passa per il taglio e per il trasporto delle pietre e per lo scavo delle stanze sotterranee; e altri vent'anni infine per la piramide. Erodoto sottolinea che il popolo venne *oppresso* (τριβόμενος λεώς) e si stupisce della mole delle spese affrontate (II, 125), che inducono persino Cheope a sfruttare la figlia. Il problema non è dunque il *ponos*, che gli Egizi hanno dovuto affrontare anche in altre occasioni, ma sono le modalità eccezionali che hanno stremato la popolazione al punto di *odiare* Cheope e il suo successore e non volerli neanche nominare (II, 128)¹¹. Sebbene a Chefren venga riservato poco spazio (II, 127), il suo regno, lungo ben cinquantasei anni, è, infatti, in perfetta continuità con quello di Cheope durato appena sei anni di meno. Erodoto spiega infatti che, governando allo stesso modo del fratello, anch'egli edificò una piramide, meno grande e spettacolare, ma comunque di rilievo: la connessione tra modalità di governo e costruzione del monumento viene stabilita in modo piuttosto esplicito (... τῷ αὐτῷ τρόπῳ διαχρᾶσθαι τῷ ἑτέρῳ τά τε ἄλλα καὶ πυραμίδα ποιῆσαι), confermando il ragionamento proposto sopra. Oltre a quelle di Meri, e a piramidi minori o atipiche erette dalla figlia di Cheope (II, 126), da Asychis (II, 136: edificio in

¹⁰ Già Stein 1883, *ad locum* suggeriva una connessione di tali episodi con le piramidi. Vedi anche Cobet 1971, 134-136. Come spiega Griffiths 2006, 139 alcune vicende narrate nelle *Storie* sono strettamente connesse non solo a persone o dinastie, ma anche ad oggetti, secondo una caratteristica tipica delle narrazioni popolari.

¹¹ How, Wells 1912, *ad locum*: *Herodotus as a Greek would be the more ready to accept the accusation of impiety, because the mere building of such gigantic masses offended the Greek sense of moderation.*

mattoni), dai dodici re (II, 148) nessun'altra *pyramis* riceve spazio: Cheope e Chefren e la loro impietosa forma di governo vanno dunque messi in relazione a questi monumenti.

Micerino, che non a caso lascia una piramide *molto più piccola di quella del padre*, *disapprova* l'agire di Chefren e sancisce la rottura con il passato recente¹²: da una situazione di *estremo* affanno (...τὸν λεὸν τετραμένον ἐς τὸ ἔσχατον κακοῦ...), non solo si torna alla normalità nella vita religiosa e nell'ordine sociale, ma Micerino emette giudizi in modo impeccabile e ricompensa coloro che non sono soddisfatti donando loro alcuni suoi beni¹³. Viene addirittura considerato il re egizio che ha espresso le sentenze più giuste in assoluto. La distanza che lo separa dai suoi predecessori viene marcata anche dal differente atteggiamento con cui viene ricordato dal suo popolo: all'*odio* (II, 128: *misos*) verso Cheope e Chefren si contrappongono le *lodi* che tutti gli rivolgono e che sono maggiori persino a quelle tributate a tutti gli altri sovrani d'Egitto (II, 129: *aineo*).

b) Da Creso a Micerino: le colpe dei re, l'accusa agli oracoli e l'amoralità degli dèi

Il comportamento retto e *mite* (ἥπιος) del nuovo sovrano però non paga. Proprio su di lui, che aveva posto fine alla situazione difficile in cui versava il suo popolo, si abbatte una prima grave disgrazia (*kakon*): la morte dell'unica figlia. È questo uno degli elementi che collegano la vicenda di Micerino a quella di Creso: anche il sovrano lidio aveva infatti patito una sventura simile (I, 45: *kakon*) perdendo il suo unico figlio sano. Mentre in quel caso, però, il re viene colpito dalla *nemesis* divina per la sua arroganza, l'Egizio non ha commesso alcuna colpa e si è anzi distinto per la sua assennatezza. Erodoto lo difende persino dalle insinuazioni di alcuni che *dicono stupidaggini* (φλυσηρέοντες) sostenendo che si sarebbe unito sessualmente alla figlia, facendole violenza¹⁴. Al primo *pathos* ne segue subito un altro: un responso dall'oracolo di Buto gli predice che avrebbe vissuto soltanto per altri sei anni. Il re allora si sdegna col dio, *rimproverandolo* (ἀντιμεμφόμενον) per l'impari metro di giudizio adottato: i suoi predecessori, che hanno trascurato gli dèi e danneggiato gli uomini, hanno vissuto a lungo, mentre egli che si è comportato in modo opposto ed è stato *pio* (εὐσεβής) sarebbe morto così presto (II, 133). L'*oneidisma* del sovrano nei confronti di Latona, dea dell'oracolo di Buto che, come lo stesso Erodoto ha specificato, è il più importante d'Egitto (e può dunque legittimamente essere paragonato a quello di Delfi), non può non ricordare

¹² West 1998, 33 suggerisce che proprio la minore altezza della piramide di Micerino può aver dato spunto alla storia in questione. In modo simile si esprimeva già Lloyd 1989, 346

¹³ Si veda anche la versione di Diodoro che sembra leggere Erodoto in particolare quando nota: “*Si tramanda che questo re, pieno di riprovazione nei confronti della crudeltà di chi l'aveva preceduto sul trono, si sia proposto un modello di vita di moderazione e di benefici a favore dei sudditi: compì molte azioni destinate a garantirgli la benevolenza del popolo e consumò molte ricchezze negli atti di sua giurisdizione, offrendo doni agli uomini probi che riteneva non avessero avuto piena soddisfazione dai tribunali* (tr. it. Gianotti, Palermo, 1986)”.

¹⁴ Cfr. Aly 1921, 68-69.

le parole con cui Creso *rimprovera* (*oneidisai* per l'appunto) Apollo, accusandolo d'ingratitude: egli che *soprattutto ha onorato gli dèi e agito bene* è stato ingannato e spinto verso una spedizione fallimentare¹⁵. Micerino, allo stesso modo, non comprende l'ostilità divina di fronte al suo comportamento irreprensibile. La risposta dell'oracolo di Buto, proprio come quella della Pizia a Creso, rimanda ad un'ineludibile necessità, ma al contempo non esclude le responsabilità dei singoli:

Dall'oracolo gli giunse questo secondo responso, e cioè che proprio per tali ragioni egli s'accorciava la vita (συνταχύνειν αὐτὸν τὸν βίον): *non aveva fatto ciò che bisognava fare* (οὐ γὰρ ποιῆσαι μιν τὸ χρεὸν ἦν ποιέειν). *L'Egitto doveva restare in miseria per 150 anni, e mentre i due che erano stati re prima di lui lo avevano capito, lui invece no* (δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι ἐπ' ἔτα πεντήκοντά τε καὶ ἑκατόν, καὶ τοὺς μὲν δύο τοὺς πρὸ ἐκείνου γενομένους βασιλέας μαθεῖν τοῦτο, κείνον δὲ οὐ).

Se Creso, stando alle parole della Pizia, è caduto perché le Moire hanno stabilito che avrebbe dovuto pagare le colpe del suo predecessore Gige, similmente Micerino morirà presto perché un destino improbo pende sul suo capo come viene sottolineato dalle diverse espressioni di necessità attestate in questo caso. La *kakotes*, come conferma il verbo *κακόω* che occorre in questo passo, era dunque “voluta” dagli dèi e Micerino, agendo contro ciò che è stato imposto, s'è attirato l'opposizione divina. Così come Creso, che era stato incolpato di non *aver compreso* (*syllambano*) i responsi degli dèi, similmente il re egizio viene accusato di non aver *capito* (*manthano*) quale fosse il piano degli dèi. Ancor più spiazzante è la colpevolizzazione del faraone, che comportandosi in modo pio si sarebbe accorciato la vita. Secondo uno schema ricorrente nell'opera, che caratterizza soprattutto i sovrani orientali, chi tenta di stornare ciò che deve accadere, compiendo gesti inconsulti e gravi, non fa che accelerare la propria fine¹⁶. In questi casi però di solito gli dèi comunicano in modo più o meno ambiguo agli uomini, spesso tramite visioni in sogno, ciò che deve accadere; Micerino, invece, non ha ricevuto alcun “messaggio divino” a meno che non si voglia intendere la morte della figlia come una sorta di avvertimento, ma l'autore non dà alcuna indicazione al riguardo. L'Egizio, però, a differenza di Creso che accetta rassegnato il volere degli dèi, riconoscendo i suoi *errori*, si ribella: rompe con lo stile di vita esemplare che ha adottato e decide di godersi la vita notte e giorno, tralasciando i compiti ai quali s'è dedicato in precedenza, così da trasformare simbolicamente i sei anni in dodici e dimostrare la falsità del responso. È una *mechane* non dissimile da quella escogitata da Creso per mettere alla prova gli oracoli: il verbo *mechanaomai* attestato in entrambi i casi (I, 48; II, 133) sembra marcare l'ultima di numerose somiglianze tra i due episodi. I due re hanno un atteggiamento spregiudicato nei confronti degli oracoli e tentano di screditarli con dei *tranelli* pensati *ad hoc* ma destinati in fin dei conti a

¹⁵ Harrison 2000, 226.

¹⁶ Cfr. Frisch 1968, 8; Lévy 1995, 26.

confermare la veridicità dei responsi¹⁷. Entrambi vengono privati dei loro figli (unici o quasi), secondo uno schema che da un lato marca la loro responsabilità e dall'altro sottolinea l'inesorabilità del loro destino. Micerino, dopo il responso, si avvicina di fatto al comportamento dei suoi predecessori e agisce come quei potenti che nelle *Storie* si oppongono agli dèi sfidandoli.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, infatti, in alcuni episodi gli dèi mettono alla prova gli uomini e fanno essere spietati, e uno di questi casi che vede protagonista Sabacone ricorre proprio qualche capitolo dopo. In quel caso, secondo quanto sostiene l'Etiopio, gli dèi mandano la visione come *prophesis*, affinché il re commettendo *asebeia* vada in rovina: un oracolo gli aveva infatti predetto che il suo regno sarebbe durato cinquant'anni e tale tempo era scaduto¹⁸. Che la mancanza venga commessa prima dell'ingannevole comunicazione divina, come nei casi affrontati in precedenza, o dopo come nel caso di Micerino sembra contare poco di fronte all'onniscienza degli dèi che prevedono le reazioni future degli uomini. Micerino, che dice di essere stato *eusebes*, opponendosi all'oracolo sembra adottare invece un atteggiamento *empio* a differenza dei Cumei (cfr. capitolo I) e di Sabacone che, spinti con l'inganno dagli dèi a compiere qualcosa di *asebes*, cambiano rotta al momento opportuno. Il comportamento irrispettoso dell'Egizio conferma che i potenti delle *Storie* non sembrano mai esenti da colpe, come si noterà ancora nella storia di Serse che apparentemente sembra vittima di un inganno divino, ma si rivela in realtà una delle figure più spietate dell'opera, soprattutto dopo la visione in sogno. Al contempo non si può trascurare che l'Egitto è costretto a patire una lunga crisi che non trova giustificazioni 'moralì': non viene infatti esplicitata alcuna 'colpa' che in qualche modo spieghi una simile disgrazia¹⁹. Chi ha tentato piuttosto di invertire la rotta s'è persino accorciato la vita, rispetto ai predecessori che hanno governato a lungo²⁰. Gli dèi erodotei non sono spinti sempre da principi morali, ma c'è un destino

¹⁷ Secondo Harrison 2000, 227, invece, Micerino riuscirebbe, sebbene tramite un sofisma, a ritardare la sua morte e provare la falsità dell'oracolo. Similmente Froehlich 2013, 73 ritiene che Micerino smentisca l'oracolo e annovera questo episodio tra quelli che dimostrerebbero che per i personaggi erodotei i responsi sarebbero motivazioni "trattabili" e non avrebbero dunque una posizione particolare rispetto agli altri *Beweggründe* attestati nell'opera (...*Orakelsprüche für Herodots Figuren prinzipiell verhandelbar sind*). Per una critica delle opinioni della studiosa cfr. Ingarao 2016.

¹⁸ Come nota Frisch 1968, 62-63 questo episodio dimostra la similarità tra oracolo e sogno nelle *Storie*, in quanto *'Äusserungs- und Machtmittel der Gottheit'*.

¹⁹ Secondo Meyer 1899, 259-260, che si esprime su tutta la causalità erodotea, quando nell'opera si parla di un destino (*Schicksal*) che porta alla caduta di un protagonista, la questione della *'sittliche Verschuldung'* è del tutto esclusa: gli dèi non sono sempre spinti da principi morali. Per un'analisi delle stimolanti opinioni dello studioso tedesco sulla *Weltanschauung* dello storico di Alicarnasso si veda Ingarao 2015.

²⁰ Cfr. riflessioni di Drexler 1972, 109. Secondo Harrison 2000, 227 il destino non obbedisce in questo caso a *'any moral rules'*, ma segue piuttosto *'a preordained pattern of how events would turn out'*. Mi pare però troppo schematico il ragionamento dello studioso quando spiega che il fato è come una storia con diversi finali alternativi e dunque se Micerino si fosse comportato in modo empio le cose sarebbero andate diversamente. Si vedano al riguardo le considerazioni più generali di Asheri 1988, XLVII che nota il carattere molteplice delle divinità erodotee che, *"come i re umani, si rivelano talvolta come tiranni arbitrari, altre volte come re saggi e giusti"*. Gould (1989, 74 e 77-78) invece rifiuta del tutto la possibilità che in Erodoto ci siano tracce di determinismo storico (*historical necessity*) e spiega casi come quello di Micerino chiamando in causa la necessità del narratore di giustificare eventi di non facile interpretazione: *...a momentous or fatal event, which in some sense not easily defined does not 'fit', is given the 'explanation' that it had to happen precisely because no 'ordinary-language' explanation seems to be available.*

che colpisce gli uomini indipendentemente dal loro volere²¹. Come ha ben notato A. Corcella, in questo episodio emerge l'idea di un destino *amorale*, quasi *immorale*, per certi versi già presente in Omero, che avvicina Erodoto ad una *concezione razionale della storia*²². Diverso è il caso del re Setone narrato qualche capitolo dopo, che marca invece il carattere salvifico degli dèi, pronti ad aiutare i loro fedeli, a conferma del carattere molteplice della religiosità erodotea che sfugge a facili schematizzazioni.

L'eusebeia di Setone e la salvifica visione in sogno

L'influenza degli dèi nelle vicende umane in rapporto al rispetto religioso che gli uomini nutrono nei loro confronti sembra essere al centro delle riflessioni di Erodoto in questa sezione del secondo libro. In pochi capitoli sono attestati ben tre volte i termini *asebeo* e *eusebes* che nell'opera sono piuttosto rari, annoverando appena cinque occorrenze in totale²³. Dopo Sabacone, che è riuscito a evitare l'*empietà*, governa il sacerdote d'Efesto che rischia di patire una cocente sconfitta militare, ma viene soccorso dagli dèi che sembrano premiare la sua *eusebeia*. Questo vocabolo, in particolare, ricorre soltanto nell'episodio di Micerino e in quello di Setone, che sono quasi opposti nei contenuti. Il primo, incolpevole, si oppone al volere degli dèi, sfidandoli, mentre il secondo, sebbene sia in parte responsabile della difficile situazione in cui si trova, si affida completamente agli dèi e viene premiato²⁴.

Anche in questo caso tutto comincia con una rottura generazionale, che non concerne solo i re immediatamente precedenti ma in generale le dinastie passate. Setone a differenza dei '*proteroi basileis*' tratta male e non tiene in alcun conto i guerrieri egizi, attua anzi contro di loro dei provvedimenti *atimoi* e in particolare li priva delle terre che erano state donate loro dagli altri sovrani. È una scelta improvvida quella del sacerdote, che tempo dopo deve fronteggiare l'attacco congiunto di Arabi e Assiri e si ritrova completamente sguarnito di truppe, perché i guerrieri decidono di non soccorrerlo. Privando i soldati egizi non soltanto di un *onore*, ma anche di un privilegio materiale che alla loro carica è connesso, come lasciano intuire le sfumature semantiche

Estreme, ma sul versante opposto, mi sembrano le riflessioni di M. Dodds 1951, 30-31 quando sostiene che per Erodoto la storia è "*sovradeterminata*" (*overdetermined*) e quelle di M. Pippidi 1960, 81-82 che parla di un "*piano provvidenziale stabilito da sempre*" (*plan établi depuis l'éternité*).

²¹ Cfr. De Ste Croix 1977, 140-141. Cobet 1971, 135 si limita invece a rilevare la "stranezza" di questa serie di eventi, sottolineando la difficoltà degli uomini di comprendere fatti che attraversano più generazioni. Non dissimili le opinioni di Lloyd-Jones (1971, 67), secondo il quale l'intervento degli dèi non è mai ingiustificato, ma semplicemente imperscrutabile perché non è sempre possibile identificare l'inizio della catena di colpa e punizione: "*Nowhere is it implied that this was in virtue of a purely arbitrary decision; nowhere have we reason to suppose that the fate of the character in question was assigned to him unjustly*". Poco condivisibili mi sembrano in questo caso le posizioni di Del Grande 1947, 236 quando scrive che a suo avviso "*il dio in Erodoto non offende mai per un suo capriccio, ma si rifiuta a chi cade nell'hybris, gli nega cioè la benignità della sua collaborazione*".

²² Corcella 1984, 152.

²³ Powell 1938, s.v. *asebeo*, *eusebes*.

²⁴ Aly 1921, 69-70 analizza i motivi narrativi della vicenda presenti anche in altre storie.

del sostantivo *time*²⁵, il sacerdote di Efesto rompe con un uso consolidato senza prevederne le conseguenze²⁶. La responsabilità della difficile situazione sembra dunque sua, come lascia trapelare l'autore rivelando che il re riteneva di *non aver affatto bisogno* (οὐδὲν δεησόμενον αὐτῶν) del sostegno dei soldati²⁷. La situazione di *aporie* in cui si trova muta però in seguito ad una provvidenziale visione in sogno. Setone nulla chiede al dio, ma è Efesto stesso ad apparirgli in sogno, o almeno così sembra al sacerdote: il re si reca nel *megaron* del tempio vicino alla statua del dio e, mentre *si lamenta* per ciò che rischia di patire, si addormenta. L'incubazione doveva in effetti essere una pratica abbastanza diffusa in Egitto, dove - secondo quanto Erodoto spiega in un'altra parte del *logos* - la *mantike techne* non era considerata appannaggio degli uomini, bensì degli stessi dèi (II, 83)²⁸. Sebbene Efesto, a differenza di Eracle, Apollo, Artemide, Ares e Zeus, non abbia un oracolo proprio e non sia dunque da considerare tra gli dèi specificamente connessi alla divinazione, il dio incoraggia, in questo caso, il suo protetto e gli assicura il suo sostegno:

II, 141: *E mentre si lamentava lo raggiunse il sonno* (ὄλοφνυρόμενον δ' ἄρα μιν ἐπελθεῖν ὕπνον) *e gli sembrò che in una visione il dio standogli accanto lo incoraggiasse del fatto che niente di sgradevole gli sarebbe capitato, scontrandosi con l'esercito degli Arabi* (καί οἱ δόξαι ἐν τῇ ὄψει ἐπιστάντα τὸν θεὸν θαρσύνειν ὡς οὐδὲν πείσεται ἄχαρι ἀντιάζων τὸν Ἀραβίων στρατόν): *questi, infatti, gli avrebbe mandato dei soccorritori* (αὐτὸς γάρ οἱ πέμψειν τιμωρούς).

Nonostante le differenze 'tematiche' rispetto a casi simili, il lessico concernente la visione è lo stesso che ritorna altrove: ricorre più volte nell'opera l'immagine suggestiva di una figura, a volte grande e di bell'aspetto, che appare e "sta sopra o presso" (ἐπίστημι) colui che dorme e gli parla. Nell'episodio di Sabacone, ad esempio, è un uomo a rivelare al re il sogno fuorviante, così come accade a Ipparco, poco prima di venire ucciso (V, 56), e a Serse, che prima viene esortato a non mutare parere sulla spedizione e poi minacciato di divenire rapidamente *tapeinos* (VII, 12). Nella seconda visione del re persiano si dice che è lo *stesso sogno* della notte precedente a "stargli vicino" (VII, 14) e in effetti a volte è più genericamente un *oneiros* ad apparire agli uomini e annunciare qualcosa che li concerne, come capita a Creso che sogna la morte del figlio (I, 34; I, 38). I verbi δοκέω e ἐπίστημι ricorrono spesso insieme in questi episodi, marcando la soggettività di un'esperienza personale (il primo) e la nitidezza di un'immagine incisiva (il secondo)²⁹. Nel caso di Setone, però, e ciò conferma la singolarità di tale episodio, è addirittura il dio stesso ad apparire e a

²⁵ *Time* denota nell'opera per lo più l'onore che viene tributato a uomini e dèi (Powell 1938, s.v. *time*, *atimie*). In un passo però indica ad esempio il prezzo del bestiame (VII, 119), a conferma della connessione con la sfera economica che viene rimarcata anche dall'aggettivo *timios*. Per l'etimologia, gli usi e i significati di questa famiglia lessicale si veda Chantraine 1968, s.v. *time*.

²⁶ In II, 168 Erodoto spiega in effetti che a tutti i guerrieri egizi spettano delle arure di terra.

²⁷ Lloyd 2002, 423-424 nota che il comportamento di Setone è a tratti pio e a tratti arrogante.

²⁸ Lloyd 1989, *ad locum*.

²⁹ Come spiega Lévy 1995, 20 il verbo *dokeo* suggerisce che ciò che interessa l'autore è "ciò che appare" e dunque il senso che sta dietro il sogno.

tranquillizzare il suo protetto. Egli stesso manderà dei *timoroi* contro gli Arabi, che come emerge dalle sfumature semantiche della famiglia lessicale a cui tale termine appartiene, *soccorreranno* il sacerdote di Efesto, dando l'*aiuto* che invece i guerrieri non volevano fornire (cfr. poco sopra: οὔκων δὴ ἐθέλειν τοὺς μαχίμους τῶν Αἰγυπτίων βοηθέειν) e, al contempo, lo *vendicheranno* per ciò che rischia di patire³⁰. La visione che di solito pone in rilievo l'incapacità degli uomini, attaccati al potere, di interpretare correttamente e accettare il "messaggio divino", in questo caso è differente: non si presta infatti ad equivoci, ma vengono soltanto fornite generiche assicurazioni. Non siamo di fronte a un sogno enigmatico, a un'esortazione o ad una *opsis* fuorviante: il sogno marca in questo caso il sostegno degli dèi che premiano l'*eusebeia* del sacerdote, in una vicenda che evidenzia in particolare la benevolenza di Efesto e che probabilmente è stata costruita *ex eventu* a partire da alcune tracce materiali³¹. Non può sfuggire, del resto, che proprio i sacerdoti di Efesto, come lo stesso storico rivela al principio del *logos*, sono una delle sue principali fonti nel libro sull'Egitto (II, 3).

Il re, a differenza di Micerino, *si fida* delle parole del dio (πίστυος) e, sebbene non abbia l'appoggio della classe militare, viene comunque sostenuto da bottegai, artigiani e commercianti. Coi suoi provvedimenti Setone non s'è dunque inimicato tutta la popolazione, ma solo una determinata parte di essa, di certo la più importante in caso di guerra. Sono però degli insoliti alleati 'divini' che svolgono un ruolo decisivo: topi di campagna, durante la notte, *si riversano* sull'esercito, danneggiando tutto l'equipaggiamento dei nemici che, trovatisi l'indomani in gravi e inaspettate difficoltà, sono costretti a fuggire disordinatamente subendo numerose perdite³². Grazie al sostegno di Efesto, il sacerdote è riuscito a mantenere il regno che per via della sua imprudenza era stato messo gravemente in pericolo. Il dio ha così mostrato tutta la sua potenza, che viene testimoniata da una statua di Setone, posta all'interno del tempio: viene raffigurato con un topo sulla mano e un'iscrizione che invita all'*eusebeia*. Chi dunque si comporta rettamente, rimettendosi al volere degli dèi, ottiene il sostegno delle divinità, che è pronta a tutelare il suo protetto. A poco era servita invece la religiosità di Micerino che aveva riaperto i templi, rompendo con l'empio agire dei suoi predecessori, che però paradossalmente, avevano regnato ben più a lungo di lui³³. Del resto, come la vicenda di Psammetico dimostra, la giustizia degli uomini e quella degli dèi non sempre coincidono pienamente.

³⁰ Demont 1991; Ingarao 2016b.

³¹ Come nota Lloyd 1989, 358-359 è possibile che il racconto sia nato dal tentativo di spiegare l'origine di una statua (vedi *infra*). Tale tesi era già stata sostenuta anche da How, Wells 1912, *ad locum*.

³² Il verbo *epicheo*, attestato in questo caso al passivo ma con un valore riflessivo, sembra quasi lasciare intuire che dietro l'attacco dei *myeis* si celi la mano del dio. Cfr. LSJ, s. v. ἐπιχέω.

³³ Interessanti le riflessioni di Benardete 1969, 59 che rileva una contrapposizione tra sovrani come Setone o Sabacone, che con risorse limitate compiono gesti o opere di grande rilievo (il secondo riuscì con dei terrazzamenti a innalzare il livello di tutte le città egizie), e re come Cheope, Chefren e Micerino le cui azioni sono tutte volte a incrementare "*the permanent becoming of fame*".

L'avvento al potere di Psammetico: la giustizia degli uomini e quella degli dèi

Prima di narrare la storia dei dodici re che tentano invano di opporsi al volere degli dèi, stornando l'avvento al trono di Psammetico, è bene soffermarsi su alcune questioni metodologiche che Erodoto solleva in queste pagine: le vicende che seguono il regno di Setone sono infatti per lo storico di Alicarnasso particolarmente attendibili³⁴. Se fino al capitolo novantanove l'autore si è basato sulla sua *opsis*, *gnome* e *historie*, e poi addentrandosi nella storia egizia si è affidato soprattutto ai discorsi raccolti in territorio nilotico, da II, 147 in avanti riporta invece ciò che viene riferito concordemente (ὁμολογέοντες) dagli *Aigyptoi* e da 'tutti gli altri', senza tralasciare la sua personale *visione*. Ciò che viene narrato da questo punto in poi sembra dunque ancor più degno di fede e in effetti un altro dato, riferito alcuni capitoli dopo (II, 154), avvalora l'attendibilità delle notizie raccolte³⁵. Uomini cari e ioni, che come vedremo hanno un ruolo decisivo nell'insediamento del nuovo sovrano, si stabiliscono in quell'epoca in Egitto permettendo così agli altri Greci di avere informazioni 'di prima mano': "*Questi si erano trasferiti in Egitto e noi Greci che siamo entrati in rapporto con loro conosciamo con esattezza (ἐπιστάμεθα ἀπρεκέως) tutto ciò che s'è verificato in Egitto a partire dal regno di Psammetico in poi*" (II, 154). La vicenda di questo re va dunque seguita con particolare attenzione perché l'autore sembra muoversi su un terreno particolarmente saldo.

Erodoto racconta che, dopo la fuga di Sabacone, gli Egizi dividono il loro territorio in dodici parti e pongono a capo di ognuna di esse un re, cementando l'unione con dei matrimoni combinati (II, 147)³⁶. A tale deliberazione segue l'adozione di particolari *nomoi* volti a garantire lo *status quo*, che i dodici rispettano *rigorosamente* (ἰσχυρῶς): "*non abbattersi l'un l'altro né cercare di avere di più, ma essere soprattutto amici*". Queste leggi in realtà, spiega l'autore, sono dettate da un responso dato loro *subito dopo l'inizio del regno* (τῶνδε δὲ εἵνεκα τοὺς νόμους τούτους ἐποιέοντο): "*se uno di loro avesse libato con una coppa di bronzo nel tempio di Efesto sarebbe divenuto re di*

³⁴ Schepens 1980, 80-81.

³⁵ La cesura tra il regno del sacerdote di Efesto e quello dei dodici il cui esito sarà il governo di Psammetico è marcata inoltre dal celebre incontro di Erodoto coi sacerdoti di Zeus a Tebe che suffragano i loro resoconti sull'antichità dell'Egitto mostrando le statue di re e sacerdoti succedutisi da Min in poi (II, 142-144). Si conclude infatti la sezione in cui le fonti sono gli Egizi, e in particolare i sacerdoti, con un aneddoto che vede protagonisti proprio gli *hirees* e che marca il valore dell'*autopsia*. La scelta di collocare tale episodio 'vicino' al regno di tale sovrano sembra quasi simbolica: Psammetico è infatti il primo re sul quale sono pervenute informazioni (ancor) più affidabili, ma è anche colui che ha smentito la credenza secondo la quale gli Egizi ritenevano di essere "i più antichi tra tutti gli uomini". Già Vannicelli 2001 (cfr. 238 in particolare) notava in effetti che non sembra casuale che proprio dal regno di Psammetico, che per primo ha cercato di verificare l'antichità dell'Egitto, i Greci abbiano informazioni più salde sulla storia egizia. Con il celebre esperimento dei due neonati (cfr. Christ 2013, [1994] 232-234; Dorati 2000, 73), che furono affidati a un pastore per vedere quale lingua parlassero per prima, Psammetico ha svelato che i Frigi e non gli Egizi sono il popolo più antico secondo una notizia che viene narrata nell'*incipit* del *logos* egizio e che Erodoto non commenta (II, 2). Se anche gli *Aegyptioi* sono pronti a ricredersi sulla loro presunta origine primigenia, i Greci non possono non rigettare le credenze di Ecateo che si riallacciava ad un dio in appena sedici generazioni: gli uomini sono molto più antichi e i Greci a confronto con altri popoli sono piuttosto recenti.

³⁶ Vedi anche la simile versione di Diodoro I, 66.

tutto l'Egitto". I dodici ritengono dunque di poter neutralizzare il volere degli dèi con questi precetti che apparentemente sembrano volti a garantire continuità al regno e benessere al loro popolo, ma in realtà sono finalizzati a scongiurare ciò che il vaticinio ha rivelato. Il loro regno, in ogni caso, si distingue per alcuni elementi che lo pongono sotto una buona luce rispetto ai governi precedenti. Erodoto dapprima si dilunga nella descrizione di un eccezionale *mnemosynon* che i dodici lasciano, senza causare quella situazione di anomalia che in passato aveva creato invece la costruzione delle piramidi (II, 148)³⁷. Alla fine di tale parentesi aggiunge infatti che i dodici governavano secondo *giustizia* (II, 151: τῶν δὲ δωδέκα βασιλέων δικαιοσύνη χρεωμένων...). È questa dunque una situazione ben differente rispetto alla miseria economica e morale che aveva contraddistinto i regni di Cheope e Chefren. La *dikaiosyne* dei dodici non può però mutare ciò che è destinato ad accadere e che gli uomini cercano di vanificare senza successo, così come il buongoverno di Micerino non ha influito su ciò che è stato stabilito dagli dèi e ricacciato con arroganza dal re d'Egitto³⁸. I re si oppongono al volere degli dèi, partecipando involontariamente alla realizzazione dell'oracolo e alla loro stessa caduta.

Quando il responso si compie, l'equilibrio politico creatosi con la loro 'elezione' si rompe. I dodici, che erano soliti riunirsi nei santuari, si ritrovano un giorno nello *hieron* di Efesto e, poiché manca una coppa, Psammetico si toglie l'elmo di bronzo e liba servendosi di esso: la 'χαλκή φιάλη' di cui parlava l'oracolo si rivela ai re riuniti. Sebbene l'Egizio abbia agito senza alcun *intento ingannevole* e non abbia dunque messo deliberatamente in crisi i *nomoi* stabiliti con gli altri, la reazione degli undici è dura e gravida di conseguenze negative: Psammetico viene privato del potere e esiliato nelle paludi affinché non abbia alcun contatto col resto degli Egizi. La scelta dei sovrani è ancor più grave perché si ricordano del responso (ἀναμνησθέντες τοῦ χρησμοῦ) e hanno dunque piena consapevolezza del suo compimento, ma tentano di neutralizzarlo. Anche in questo caso, come ho già accennato nel capitolo precedente, ricorre l'espressione 'ἐξ οὐδεμιᾶς προνοίης' che è attestata (in modo quasi identico) nel discorso dei Magi volto a rassicurare Astiage sulla realizzazione dei sogni: se Ciro ha giocato a fare il re in modo del tutto spontaneo, non regnerà di nuovo³⁹. Sia gli undici sia i Magi sottovalutano la potenza delle 'forze divine' che si manifestano agli uomini in diverse forme, si oppongono agli dèi e pagano a loro spese il tentativo di stornare ciò che deve accadere⁴⁰. La *dikaiosyne* porta infatti gli undici a commettere un errore fatale: limitandosi

³⁷ Sul modo in cui Erodoto trae spunto in particolare dai monumenti egizi per interrogarsi sul passato si vedano Cobet 1971, 132; Vannicelli 2001, 217.

³⁸ Cfr. Lloyd 1989, XXIII.

³⁹ Lloyd 1988, 131 sottolinea che l'intenzionalità era un elemento fondamentale nel pensiero etico e legale dei Greci. Erodoto, al contrario, sembra marcare in questo caso l'assoluta casualità dei fatti e dunque il modo differente in cui la giustizia divina funziona: di fronte ad una necessità che deve realizzarsi la premeditazione o l'accidentalità di un fatto non conta tanto.

⁴⁰ Cfr. Darbo-Peschanski 1987, 75.

a esiliare Psammetico, perché non ritengono *giusto* uccidere chi ha agito senza intenzioni fraudolente, non risolvono il pericolo in cui si ritrovano. La *philia*, che li sostiene (cfr. II, 147: εἶναι τε φίλους τὰ μάλιστα) e che li porta a risparmiare ‘il predestinato’, si rivelerà persino controproducente. Paradossalmente l’unica *dike* che gli uomini in questo caso dovrebbero seguire è conformarsi al volere degli dèi senza opporsi a ciò che deve accadere, anche se un potere proporzionalmente distribuito e sapientemente organizzato può apparire più equo: la ‘giustizia’ degli dèi segue dei binari che non sempre corrispondono a quelli degli uomini⁴¹.

Estromesso dal governo ed esiliato, Psammetico è consapevole di aver subito un grave oltraggio, di essere vittima di un vero e proprio atto di *hybris* (περωβρισμένος), e decide dunque d’interrogare l’oracolo di Buto⁴². Un secondo responso, anch’esso connesso al χαλκός, viene in soccorso del futuro re - *la punizione verrà dal mare, all’apparire di uomini di bronzo* -: la *tisis*, una sorta di giustizia cosmica, si abbatte sui colpevoli senza lasciare scampo⁴³. Poco conta lo scetticismo di Psammetico che accoglie le parole dell’oracolo con ‘ἀπιστή μεγάλη’: l’atteggiamento dei protagonisti non sembra influire particolarmente sul seguito degli eventi. Sono soldati Ioni e Cari, *spinti dalla necessità* di fare bottino, ad approdare inaspettatamente in Egitto e a destare la meraviglia di un Egizio, che non avendo mai visto uomini con armature bronzee annuncia al re che ‘*chalkeis andres*’ saccheggiano la pianura⁴⁴. Il loro arrivo fa comprendere al futuro re d’Egitto che il responso si compie e Psammetico riesce a persuadere i soldati stranieri, *facendoseli amici e promettendo loro grandi cose*. La diplomazia è in effetti una dote che caratterizza l’agire di questo sovrano, come ha rivelato un episodio narrato già nel primo libro, quando il re era stato abile a fermare *con doni e preghiere* la dirompente avanzata degli Sciti (I, 104-105). Psammetico è in grado di leggere bene l’agire degli uomini e i ‘segni’ degli dèi e agire di conseguenza, rivelando

⁴¹ Lloyd 1988, 118: *The tale teaches the necessity for a man to recognize and integrate with the divine will. Although the Dodecarchs strove by the exercise of dikaiosynē to prevent the prophesied disaster, their efforts were nullified by a patent adikon, i. e. the failure to accept the situation when the oracle had been accidentally fulfilled.*

⁴² Il verbo περωβρίζω ricorre sette volte proprio per marcare un’offesa che s’è patita o che si ritiene d’aver subito: emblematiche sono le due attestazioni in V, 74 e V, 91 che concernono Cleomene e gli Spartani a proposito del tentativo fallito di instaurare la tirannide di Isagora.

⁴³ Cfr. Harrison 1997; Ingarao 2016.

⁴⁴ Come nota Chantraine (1968, s. v. ἀνάγκη) per *ananke* “le sens de fatalité est relativement exceptionnel” e, in effetti, nell’episodio di Psammetico non sembra indicare la fatalità degli eventi, ma piuttosto l’esigenza tutta materiale che costringe i soldati ad approdare in Egitto, come conferma il fatto che, appena arrivati, si mettono immediatamente a fare bottino (II, 152). I termini ἀνάγκη e ἀναγκαίη, su 45 occorrenze in totale, solo in pochissimi casi marciano nelle *Storie* il ‘destino’. In IX, 16, ad esempio, un Persiano rivela ad un Greco, non molto tempo prima della disfatta finale, che è ben consapevole che molti suoi compatrioti moriranno presto in battaglia, ma non ci si può opporre a ciò che accadrà (ὁ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπων...ταῦτα δὲ Περσέων σὺχοι ἐπιστάμενοι ἐπόμθε ἀναγκαίη ἐνδεδεμένοι). In un’occasione, il dio marino Tritone rivela a Giasone che cento città greche verranno fondate in Africa nei pressi della palude tritonide se uno dei discendenti degli Argonauti recupererà il tripode che egli sta lasciando nel suo santuario (IV, 179: ...τότε ἑκατὸν πόλιας οἰκῆσαι περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην Ἑλληνίδας πᾶσαν εἶναι ἀνάγκη). In un altro episodio, infine, il riferimento è alla sciagura inevitabile che piomberà sui Greci, secondo il primo celebre responso della Pizia, che annuncia la devastazione dell’acropoli di Atene: “...nero sangue scorre dai tetti altissimi, presagendo l’inevitabilità della rovina (VII, 140: προῖδὸν κακότητος ἀνάγκας)”.

capacità che lo porteranno a governare con abilità. Lo scetticismo, che lo coglie immediatamente dopo aver ricevuto la predizione, cede il passo all'intraprendenza con cui il plasma gli eventi: grazie ai mercenari e al sostegno degli Egizi che lo appoggiano, diventa re e ripaga Ioni e Cari dando loro dei territori in cui abitare nei pressi del Nilo.

La vicenda di questo re, che più volte riesce a risorgere da una situazione critica fino a divenire sovrano di tutto l'Egitto, mostra tutta la complessità della *Weltanschauung* erodotea. Prima di divenire re e governare stabilmente per ben cinquantaquattro anni, a capo di uno dei regni più longevi d'Egitto, Psammetico ha subito ben due allontanamenti: il primo in Siria, per via dell'etiope Sabacone che aveva ucciso suo padre Neco e il secondo ad opera degli undici re che sconteranno l'ingiustizia commessa nei suoi confronti. Psammetico ha dovuto attraversare varie peripezie, ma non ha perso il sostegno degli dèi come dimostra l'esito della sua vicenda. In effetti, in II, 161 si legge che Apries, il re che è salito al trono due generazioni più tardi, è “*dopo Psammetico...il più felice dei re precedenti*”⁴⁵. L'*eudaimonie*, come Erodoto ha spiegato in una dichiarazione programmatica all'inizio dell'opera, e come la vicenda del re egizio ben dimostra, varia nel tempo⁴⁶. Anche se il governo degli undici è ‘giusto’, la loro ostinazione nel mantenere il potere si rivela cieca ed estremamente dannosa. Fin dall'inizio del regno cercano di neutralizzare “la fortissima carica aggressiva, potenzialmente distruttiva” che ‘l'enigma’ contiene, ma il loro tentativo non può che essere catastrofico⁴⁷: persino la pietà provata nei confronti del futuro re, che ‘suo malgrado’ compie il responso oracolare, è in fin dei conti nociva. In questa storia, in cui un

⁴⁵ Cfr. Van Wees 2002, 331-332 per un sintetico riepilogo di fortune e sfortune dei re d'Egitto in Erodoto.

⁴⁶ Come l'etimologia del termine conferma *eudaimonie* può denotare nelle *Storie* uno stato di prosperità che sottende il favore degli dèi, sebbene tale elemento semantico non sia sempre evidente, e anzi in alcuni casi sia del tutto assente per indicare invece il mero benessere economico. Come abbiamo visto, Erodoto stesso lo utilizza come sinonimo di *olbos* (I, 32), specificando nel celebre confronto tra Solone e Creso sulla felicità degli uomini che il saggio ateniese assegna il ‘secondo posto in *eudaimonie*’ a Cleobi e Bitone, due uomini dal *bios* appena *sufficiente* (βίος ἀρκέων): l'*eudaimonie* non è dunque necessariamente connessa alle disponibilità materiali degli uomini, ma come in questo caso può rimandare al sostegno degli dèi. Solone, del resto, alla domanda del re lidio che, adirato, lo accusa di disprezzare la sua *eudaimonie*, risponde ponendo subito in rilievo l'estrema precarietà della sorte degli uomini che devono sottostare all'opera perturbatrice degli dèi. Creso stesso, dopo essere stato sconfitto, spiega a Ciro che ha marciato contro la Persia “τῆ σῆ μὲν εὐδαιμονίῃ, τῆ ἐμεωυτοῦ δὲ κακοδαιμονίῃ”, sottolineando che il responsabile è il dio Apollo che lo ha indotto a muovere una guerra fallimentare. Il legame col divino permane dunque, in questo caso, così come in VII, 220, dove si narra che Leonida sceglie di morire alle Termopili per mantenere integra l'*eudaimonie* di Sparta, che secondo le predizioni della Pizia sarebbe stata distrutta dai Barbari se uno dei due re non fosse morto in battaglia. Infine Artabano spiega a Serse che nessun uomo, per quanto felice (εὐδαίμων), non desidera più volte di morire: le sciagure e le malattie che gli uomini devono patire nella vita a causa della ‘invidia degli dèi’ sono tali da rendere la morte desiderabile (VII, 46). L'*eudaimonie* indica, dunque, un temporaneo stato di prosperità e a seconda dei casi, proprio per la complessità della causalità erodotea, può marcare l'influenza degli dèi o l'intraprendenza degli uomini. Quest'ultima emerge con particolare rilievo in I, 170 nel noto episodio in cui Biante di Priene, uno dei sette sapienti, consiglia agli Ioni di emigrare in Sardegna, prospettando un'eventualità che avrebbe permesso loro di ‘essere sommamente felici tra i Greci’ (εὐδαιμονέειν Ἑλλήνων μάλιστα), sottraendosi alla schiavitù persiana, abitando nell'isola più grande e governando su altri. È un benessere che ha motivazioni politiche ed economiche, quello che il saggio prospetta. In molti altri casi, del resto, i termini *eudaimonie*, *eudaimon* ed *eudaimoneo* esprimono in modo neutro una situazione di prosperità (soprattutto materiale, ma anche astratta) senza rimandare specificamente all'influenza degli dèi o all'azione degli uomini. Cfr. al riguardo De Heer 1969, 67.

⁴⁷ Manetti 1987, 47.

ruolo di certo rilevante assumono i segni divini che indirizzano nel bene e nel male le azioni dei protagonisti, non passano però inosservate le scelte dei singoli. Se da un lato gli undici non accettano il seguito degli eventi e, così facendo, causano prevedibilmente la loro rovina, dall'altro Psammetico si rivela in grado di leggere la realtà che lo circonda e di intervenire adeguatamente. L'influenza degli dèi nelle vicende umane non annulla il volere degli uomini che se sanno leggere il mondo che li circonda possono agire in modo decisivo.

L'arroganza di Apries e l'occasione in cui doveva cadere: πρόφασις e δει nelle Storie

La presenza di una volontà divina, che come nel caso precedente può manifestarsi nei responsi oracolari, non comporta la deresponsabilizzazione degli uomini: soltanto chi agisce in modo opportuno, senza abbandonarsi a gesti inconsulti e rispettando i limiti della condizione umana, può cercare di perdurare in una condizione di stabilità. È questo il senso della vicenda di Apries che a partire da un'invidiabile prosperità subisce i rovesci della sorte, non solo perché 'così doveva andare', ma anche per via della sua cieca ostinazione a conservare il regno: il sovrano egizio, ebbro di potere, reputa talmente salda la propria posizione da non temere neanche gli dèi. Come notavo in precedenza, Apries è colui che dopo Psammetico viene considerato *il più felice dei precedenti re* secondo un'espressione che può essere letta in modo duplice, in riferimento a tutti i predecessori o soltanto ai due re che hanno governato tra lui e il suo bisavolo⁴⁸. Le differenze con i regni di Neco e Psammi sono del resto piuttosto evidenti. Il primo regna per sedici anni, durante i quali riesce a compiere alcune imprese militari ma deve subire l'insolita morte di ben centoventimila Egizi, causata dal tentativo di scavare un canale nel mar Rosso⁴⁹. Il re non prosegue oltre quest'operazione idraulica, che sembra attirare l'ostilità degli dèi, perché, a quanto sostiene l'oracolo, *è a vantaggio dei Barbari* e in effetti Dario riuscirà in seguito a portare a termine l'opera (IV, 39). Psammi governa per appena sei anni prima di morire durante una spedizione contro il popolo etiope. L'*eudaimonie* di Apries, invece, dura per ben venticinque anni nel corso dei quali il sovrano non subisce alcun evento traumatico. Secondo un tema ricorrente nell'opera, ad un periodo ininterrotto di benessere segue una situazione critica che capovolge il corso degli eventi: il riferimento alla prosperità del re non lascia dunque presagire nulla di buono⁵⁰. Già nel periodo successivo Erodoto annuncia che ci sarà una svolta nella vita del faraone: "*poiché ad Apries doveva capitare qualcosa di male (ἐπεὶ δὲ οἱ ἔδεε κακῶς γενέσθαι), ciò avvenne per una prophasis che*

⁴⁸ Se, come ritiene Powell 1938, s. v. μετά, la preposizione non ha in questo caso un valore temporale ma istituisce una gerarchia tra i soggetti in questione, come del resto avviene in diversi altri casi in cui nelle *Storie* μετά ricorre contestualmente a un superlativo, allora Psammetico va considerato 'εὐδαιμονέστατος τῶν πρότερον βασιλέων'.

⁴⁹ Cfr. anche Diodoro I, 33 che però riferisce che neanche Dario lo portò a termine.

⁵⁰ Harrison 2000, 53. Come nota Lloyd 1989, 379, Erodoto sembra marcare la prosperità di Apries per evidenziare poi la sua caduta che avviene secondo il nesso consequenziale *eudaimonie, hybris, tisis*.

riferirò più ampiamente nei logoi libici, e adesso solo in modo contenuto”⁵¹. La frase suscita stimolanti interrogativi, marcando da un lato l’inevitabilità di ciò che accadrà e dall’altro rinviando all’occasione che sancisce la caduta del sovrano egizio, e merita dunque una breve parentesi.

a) Le responsabilità dei singoli e la *necessità*

Che il verbo δέω esprima in certi passi delle *Storie* una fatalità a cui l’uomo non può sottrarsi, sembra in effetti piuttosto evidente⁵². Abbiamo già visto, ad esempio, che Micerino si è persino accorciato la vita, perché, come riferisce l’oracolo, si è inconsapevolmente opposto al fatto che l’Egitto *dovesse restare in miseria* per centocinquant’anni (I, 133). In diversi casi, in effetti, sono i responsi oracolari a rivelare ciò che deve avvenire. Due *chresteria*, ad esempio, stando al racconto di Socle, avvertono i Corinzi di ciò che dovranno patire sotto Cipselo e il bambino si salva inaspettatamente grazie ad una ‘casualità divina’ (V, 92γ: θεῖη τύχη) e all’accortezza della madre, ma anche perché *dal figlio di Eezione dovevano sorgere dei mali per Corinto* (V, 92δ). Milziade, nella difficile spedizione di Paro, accetta l’aiuto di una sacerdotessa che gli rivela i riti interdetti agli uomini e gli fa forse rimuovere dal recinto di Demetra Thesmoforos degli oggetti sacri, *che non vanno mossi*, ma la Pizia assolve la donna: “*non era Timo la responsabile di queste cose, ma Milziade non doveva finire bene e allora la sacerdotessa gli era apparsa come guida ai mali*” (VI, 134)⁵³. O ancora in un altro passo Erodoto spiega che i Persiani, in difficoltà, sarebbero riusciti a conquistare l’acropoli proprio perché secondo gli oracoli tutta l’Attica *sarebbe dovuta cadere* in mano nemica (VIII, 53)⁵⁴. In altri casi quest’espressione marca semplicemente l’imprevedibilità e l’inevitabilità di un determinato evento che, verificandosi, si rivela determinante. I Nassi, ad esempio, poco prima dello scoppio della rivolta ionica, *non sono destinati a cadere in rovina* (V, 33), quando Aristagora e il persiano Megabate cercano di sottometerli, e un’improvvisa discordia tra i due protagonisti salva gli isolani. O ancora i fatti connessi alla nascita prematura del re spartano Demarato devono divenire noti e causare la sua deposizione (VI, 64), così come tutta la

⁵¹ Cfr. Goodell 1914, 97. Chiosa Stein 1883, *ad locum* proprio a proposito di II, 161: ‘*sollte*’, *nach dem Willen oder der Notwendigkeit des Schicksals*. Più poetica, ma concettualmente simile, la resa di Sayce 1883, *ad locum* “*And when the fated time of misfortune came to him*”. Sul termine *kakos* associato nelle *Storie* ad eventi ‘sfortunati’ da ricondurre ad una causalità divina si veda Wesselmann 2011, 345.

⁵² Come nota Mikalson 2003, 148 in molti di questi episodi si fa riferimento ad un evento catastrofico o ad una sventura. Più in generale sulle differenze tra χρή e δεῖ, ma soprattutto in autori successivi ad Erodoto, si veda Benardete 1965.

⁵³ Cfr. Hartog 1980, 494 che sottolineando la *hybris* di Milziade, che lo porta a ‘dover’ finire male, evidenzia le somiglianze di questo episodio con la tragedia.

⁵⁴ Si veda anche l’episodio in cui Temistocle, infine, minaccia e convince il comandante della flotta ateniese Euribiade a combattere a Salamina e non davanti al Peloponneso nei pressi dell’Istmo, facendo riferimento anche a ciò che predicano gli oracoli: se la decisione sarà differente, gli Ateniesi se ne andranno a Siri che secondo le profezie “*deve essere colonizzata*” da loro (VIII, 62: δέειν κτισθῆναι).

famiglia di Serse è destinata a patire disgrazie (IX, 109)⁵⁵. Sono episodi in cui l'autore sembra identificare spesso *ex eventu* una volontà divina che deve attuarsi, senza però escludere le responsabilità dei singoli coinvolti⁵⁶. Soltanto per fare un esempio, la deposizione di Demarato è causata (anche) da alcune divergenze sulla gestione del potere e da discordie personali tra i due sovrani e non va dimenticato che Cleomene e Leotichida pagheranno a caro prezzo le trame architettate contro il figlio di Aristone (cfr. per le ragioni della discordia V, 75; VI, 61; 64; 72 e 84 per la *tisis*)⁵⁷.

Due episodi sono particolarmente rilevanti per l'analisi della vicenda di Apries perché in essi, così come nel passo in questione, l'espressione della necessità ricorre contestualmente a *prophasis*. Uno dei due, che ho già trattato, è quello che vede protagonista Sabacone che interpreta la *opsis* come una *prophasis* che gli dèi gli mostrano affinché si attiri un male da parte degli uomini o degli stessi dèi (II, 139). Sabacone abbandona il regno anche perché un oracolo etiope gli ha predetto che *avrebbe dovuto governare sull'Egitto* per cinquant'anni e non di più. La *prophasis* sembra dunque un'occasione che gli dèi intendono creare per causare la caduta del re che sta tralasciando il responso divino e far sì che avvenga ciò che era previsto. L'altro episodio concerne Scile, re degli Sciti, e viene narrato nella sezione del quarto libro dedicata ad usi e costumi degli Sciti per esemplificare l'assoluta ripugnanza di tale popolo ad adottare *nomoi stranieri* e in particolare greci (IV, 76)⁵⁸. Educato dalla madre che proveniva dalla colonia milesia di Istria, il re non ama lo stile di vita del suo popolo e ogni volta che si reca nella città dei Boristeniti (che dicevano di essere Milesi), *vive come i Greci* e compie persino i riti sacri in onore degli dèi 'κατὰ νόμους τοῦς Ἑλλήνων' (IV, 78). Il termine *nomos* ricorre più volte in questi capitoli a marcare una violazione piuttosto grave del re che non rispetta la sacralità degli usi del suo popolo: per un lettore avvertito delle *Storie*, che ha ben presente l'interpretazione erodotea del precetto pindarico *nomos panton basileus* (III, 38), la caduta del re scitico non è del tutto inaspettata. È con queste premesse che lo storico rivela che, *poiché a Scile doveva capitare qualcosa di male, ciò avvenne per questa*

⁵⁵ Fin troppo razionalistica l'interpretazione di Flower e Marincola 2002, 43 quando a proposito di quest'ultimo episodio sostengono che non c'è traccia di 'predeterminazione': saremmo di fronte soltanto ad un espediente narrativo, che a partire dalla fine serve a spiegare eventi precedenti e a porre in evidenza episodi minori che si riveleranno decisivi. È vero, come spiegano, che non c'è traccia di segni divini nell'episodio o di 'outside forces' che influiscono sulle scelte dell'amante di Serse, ma ciò non esclude che Erodoto non vedesse nel corso degli eventi *anche* una forma di necessità: causalità umana e divina non vanno, a mio avviso, contrapposte. Non mi pare dissimile, da quello dei due studiosi il ragionamento di Giraudeau 1984, 155 quando, a proposito delle espressioni di necessità in altri passi erodotei (e. g. II, 152; II, 161; VI, 135), parla di "nécessité historique" o di "nécessité logique de l'histoire".

⁵⁶ Darbo-Peschanski 1987, 62: *Partout ailleurs dans les Histoires, le récit suggère ou mentionne explicitement d'autres explications, outre celle du caprice surnaturel. Ce dernier n'en demeure pas moins une des causes possibles de l'événement considéré...*

⁵⁷ Su questo episodio si vedano in particolare Zographou 2007, Cusumano 2013, 2016 che forniscono peraltro dettagliati riferimenti bibliografici.

⁵⁸ Su queste vicende vedi Hartog 1980, 135 ss. e in particolare 149 ss. a proposito della violazione di 'codes culturels scythes'.

prophasis (IV, 79)⁵⁹: il re, che vuole essere iniziato ai misteri di Dioniso, compie il rito presso la città dei Boristeniti nonostante *un'apparizione grandissima* lo diffidi dal farlo. Il *dio* scaglia un fulmine sul palazzo, scatenando un incendio, ma Scile non se ne cura e *non di meno* porta a termine la cerimonia. Gli Sciti, su segnalazione di un Boristenita, quando lo vedono in preda al delirio bacchico decidono di deporlo e di dare il regno al fratello Octamasade. Erodoto chiude il racconto spiegando che così gli Sciti difendono i loro *usi* (νόμια) e puniscono invece chi ne adotta di stranieri (ξεινικοὺς νόμους). Se Scile era destinato a cadere, è vero pure che il re in tutti i modi ha messo in pericolo il suo trono, disprezzando le tradizioni del suo popolo e ignorando il volere degli dèi⁶⁰. Quella erodotea è una necessità che non esclude affatto le colpe dei protagonisti e non sembra che siano gli dèi a creare dal nulla un “pretesto” per la caduta del re scitico⁶¹. *Prophasis*, nell'unico passo oltre a quello di Apries in cui tale termine viene introdotto dalla preposizione ἀπό, sembra indicare l'evento da cui ha origine la sua morte (ἀπό per l'appunto) che è connessa però anche ad altre questioni⁶². Il re scitico doveva finire male, perché gli dèi così avevano previsto, ma viene al contempo punita l'assoluta noncuranza con cui ha trattato le norme del suo popolo e ignorato i segni divini che segnalavano tale mancanza.

Non è in fondo così dissimile la *prophasis* che avvia la caduta di Apries. Gli Egizi che erano stati gravemente sconfitti nella spedizione contro Cirene si ribellano al sovrano: ritengono infatti di essere stati deliberatamente guidati verso un'evidente catastrofe, affinché il re potesse poi governare in modo più saldo sui pochi cittadini rimasti. Erodoto non commenta le accuse di ‘tradimento’ che gli vengono mosse, ma annuncia che approfondirà tale episodio nei *logoi* libici e in effetti in IV, 159 viene fornita qualche notizia in più. Furono i Libici a chiamare gli Egizi contro i Greci che in massa venivano a colonizzare Cirene appropriandosi della loro terra e Apries, che era andato in loro aiuto, era stato sconfitto, perché, chiosa Erodoto, gli Egizi non avevano esperienza dei Greci e li sottovalutavano: la disfatta fu talmente grave che solo in pochi riuscirono a tornare in patria. Non c'è traccia di complotto in questo caso, ma sembra che le ragioni del tracollo degli Egizi siano da ricondurre non solo all'ignoranza nei confronti dei Greci ma anche all'atteggiamento di sufficienza con cui li affrontarono. Il verbo παραχράομαι, nelle *Storie*, esprime proprio lo sprezzo con cui ci si confronta con una situazione complessa rischiando di pagarne le conseguenze⁶³. Sembra allora che

⁵⁹ IV, 79: ἐπεῖτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγίνετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε.

⁶⁰ Cfr. Hartog 1980, 150-151.

⁶¹ Come nota giustamente Pohlenz 1937, 108, quando ricorre un'espressione di necessità, non siamo semplicemente di fronte ad un 'gedankenloses "Das mußte so kommen"', ma sebbene la realtà continui a seguire il suo corso normale, viene fatto riferimento anche ad una disposizione superiore (eine höhere "Bestimmung") che agisce sulla sorte degli uomini.

⁶² Cfr. Robert 1976, 339.

⁶³ Delle sei attestazioni presenti nell'opera, l'unica che si differenzia in parte dalle altre è in VII, 223 dove ricorre il participio παραχρεώμενοι contestualmente ad ἀτέοντες per indicare la sconsideratezza con cui i Greci alle Termopili combattono i Barbari, sapendo che dovranno morire.

la rivolta guidata dai reduci e dai parenti dei defunti contro il re, che avrebbe traviato apposta i suoi soldati, non sia pienamente giustificata. In questo senso si potrebbe forse pensare a *prophasis* come a un pretesto che gli dèi ‘mandano’ ad Apries per farlo cadere, ma il re appare tutt’altro che incolpevole.

b) *Neanche un dio lo poteva allontanare dal regno: l’impietosa fine di Amasi e i diversi ‘piani’ della causalità erodotea*

Se in effetti diamo un rapido sguardo alle altre occorrenze di *prophasis* nelle *Storie*, balza agli occhi che in tale termine, la cui etimologia viene ricondotta da Chantraine ‘*en synchronie*’ sia a φαίνω sia a φημί⁶⁴, è la preposizione πρό ad assumere un valore semantico particolarmente evidente⁶⁵: *prophasis* è la ragione che risalta, l’elemento che sta ‘davanti’, e lascia di norma intendere che ci sono altri motivi da ricercare sotto⁶⁶. Solone ad esempio si allontana da Atene per viaggiare (I, 29: κατά θεωρίας πρόφασιν), ma in realtà lo fa per non modificare le leggi che ha dettato ai suoi concittadini. Similmente Creso ha bisogno di “una scusa valida” per convincere Ciro a cambiare idea ed evitare che i suoi compatrioti cadano in schiavitù: si addossa dunque la responsabilità delle difficoltà che ha causato ai Persiani in passato e incolpa Pactyes della successiva ribellione (I, 156), per consigliare poi a Ciro di trasformare i Lidi in donne in modo da evitare in futuro ulteriori problemi. Lo stesso Creso è poi vittima di Cambise che si adira con l’ex sovrano lidio, per alcuni consigli a suo avviso inopportuni, e gli rinfaccia le esortazioni con cui ha indotto il padre a marciare in territorio massageta: il re persiano, ormai in preda alla pazzia, è facile all’ira e vuole cogliere l’occasione per eliminare il Lidio che ha osato invitarlo alla prudenza (III, 36). *Prophasis*, inoltre, ricorre spesso in situazioni belliche per camuffare le reali intenzioni dei protagonisti. Feretimo, ad esempio, la madre di Arcesilao, che era stato re di Cirene ed era morto per mano dei Barcei, intende vendicarsi e offre ai Persiani l’occasione per fare una spedizione in Libia (IV, 145): Erodoto specifica che l’aiuto offerto alla donna è solo un ‘πρόσχημα τοῦ λόγου’, una scusa che viene accampata per mascherare l’espansionismo persiano (IV, 167). Questa stessa espressione ritorna ancora in VI, 133 quando Milziade attacca Paro, adducendo a *pretesto* (πρόφασιν ἔχων) la partecipazione degli isolani alla battaglia di Maratona tra le schiere nemiche, ma la ragione reale è il rancore che il generale ateniese prova nei confronti di un Pario che l’ha calunniato. Sono dunque motivazioni tutte personali le sue, in una situazione complicata che lo porterà a dover affrontare un processo e a subire una condanna: Erodoto sottolinea, in questo caso,

⁶⁴ Chantraine 1968-1980, s. v. φαίνω; φημί. Frisk 1979 e Beekes 2010, pur riconoscendo la possibilità che la radice indoeuropea di questi due verbi sia la stessa, sono però più inclini a ricondurre il sostantivo a φαίνω.

⁶⁵ Pearson 1952, 206.

⁶⁶ Robert 1976, 339.

il valore della parola (πρόσχημα λόγων) in una discussione pubblica che coinvolge tutta la cittadinanza.

Un ultimo esempio evidenzia in modo significativo la doppiezza di chi apparentemente fa una cosa ma in realtà ne sottintende un'altra. La spedizione di Dati e Artaferne che viene condotta per punire Ateniesi e Eretriosi per l'incendio di Sardi, in realtà, spiega Erodoto, è una buona occasione per Dario che vuole sottomettere tutte le città greche che non gli hanno concesso terra e acqua" (VI, 133). Del resto già per il fallito attacco di Mardonio (492) era stato specificato che Atene ed Eretria erano soltanto il 'πρόσχημα τοῦ στόλου' (VI, 44)⁶⁷: ciò che, come spiega l'etimologia del termine⁶⁸, sta o viene tenuto davanti e che copre le reali intenzioni dei protagonisti⁶⁹. Questa breve e incompleta rassegna mostra, in effetti, che *prophasis* rimanda ad ulteriori questioni che si manifestano dietro l'apparente corso degli eventi⁷⁰.

Così si può interpretare la caduta di Apries, che non è da ricondurre esclusivamente alla fallimentare spedizione contro i Cirenei, ma nasconde elementi sotterranei di cui bisogna tenere conto⁷¹. Tra le ragioni del crollo va di certo annoverata l'arroganza che il re ha già mostrato nel sottovalutare i Greci e che appare in modo ancor più evidente nel seguito della vicenda. Erodoto racconta che un altro Egizio, Amasi, mandato a placare la rivolta, ne diviene il capo e marcia prontamente contro Apries. Amasi, che si rivelerà un sovrano spregiudicato ma saggio (è il *wise adviser* di Policrate), è tutt'altro che ostile ai ribelli, come sembra rilevare Erodoto, alludendo in modo sottile al fatto che l'Egizio non si era posto *contro voglia* a guida della sedizione⁷². Il futuro re al quale viene intimato di tornare a palazzo, annuncia ironicamente che *già da tempo* si apprestava a farlo e che Apries non si sarebbe lamentato di lui. Lo schema dell'avversario scaltro che si muove con celerità mettendo in estreme difficoltà il sovrano di turno ritorna più volte nell'opera. Ciro, ad esempio, dopo la prima battaglia contro Creso, attacca Sardi in modo inatteso e va dal re lidio *come messaggero di se stesso* (I, 79). Lo stesso sovrano, da giovane, in un episodio speculare rispetto alla rivolta degli Egizi, annuncia ad Astiage, preoccupato per la ribellione

⁶⁷ Cfr. Scott 2005, 197.

⁶⁸ LSJ: "*that which is held before*". Come spiega Chantraine 1968-1980 *proschema*, che come secondo elemento contiene il termine *schema*, "*forme, aspect, maintien, gestes, attitude*", può avere sia il significato di 'pretesto' sia di 'ornamento'. È interessante notare che, in una delle sei occorrenze presenti nelle *Storie*, *proschema* è riferito a Mileto per indicare che tale città è "il vanto, il lustro" della Ionia (V, 28).

⁶⁹ Cfr. Immerwahr 1956, 245. Si veda anche Pearson 1952, 206; Robert 1976, 339.

⁷⁰ Robert 1976, 339: *...une explication plus ou moins spéceieuse d'un acte dont le véritable but est inavoué...* Cfr. anche Benardete 1969, 169.

⁷¹ Immerwahr 1956, 245-246: *...Herodotus has available the term prophasis, a world of uncertain etymology, but which means basically an act of setting forth, a professed motive. A motive thus announced may be a false one (a pretext) or it may be a true one brought forward in explanation of an action for which there is also another, ulterior, motive (an excuse), and this action may be either shameful or merely prudent; hence prophasis in Herodotus need not carry with it the assumption of guilt.*

⁷² È bene in proposito notare che in III, 1 la figlia di Apries consegnata con l'inganno a Cambise dice al re che "Amasi si era ribellato con gli Egizi" (μετ' Αιγυπτίων επαναστάς), sottolineandone il ruolo da protagonista nella rivolta.

persiana, che egli stesso giungerà prima ancora che il re Medo lo vorrà (I, 127). Sono aneddoti arguti che colorano le pagine erodotee, ma che al contempo fungono da spie narrative annunciando il crollo del personaggio di turno⁷³.

Apries, come tutti gli altri sovrani che sono fortemente attaccati al potere, commette un errore grave. Al δόκιμος ανήρ che il re ha inviato come messaggero dai rivoltosi e che, appresa l'intenzione di Amasi, si è subito affrettato a svelare ciò che sta per avvenire, non viene neanche concessa la parola⁷⁴: gli vengono mozzate orecchie e naso perché non ha riportato indietro Amasi come gli era stato ordinato⁷⁵. Gli altri Egizi, vedendo che colui che addirittura considerano 'ανήρ ὁ δοκιμώτατος ἐωυτῶν' ha subito un trattamento così *vergognoso* passano dalla parte dei ribelli, abbandonando il sovrano. Erodoto aggiunge un elemento paradossale, specificando che il re, dopo aver arruolato mercenari, "si lancia contro gli Egizi" (II, 163): Apries è ormai un re senza popolo, ma è talmente abbarbicato al trono da schierarsi contro la sua stessa gente⁷⁶. Come altri despoti ha ormai perso il controllo della situazione e, abbandonandosi alle emozioni, non fa che peggiorare la situazione. Se Astiage, ad esempio, è spinto da *cholos* (II, 118) quando appresta ad Arpago le carni del figlio mettendo in moto la catena di eventi che lo porta alla caduta, Apries *in preda ad ira acuta* (περιθύμως ἔχοντα) si abbandona all'oltraggio del notabile egizio che gli fa perdere il sostegno del suo popolo⁷⁷.

Lo scontro finale tra gli Egizi guidati da Amasi e i mercenari di Apries chiude il quadro: sono i primi a trionfare perché superiori di numero, nonostante gli stranieri, Cari e Ioni, si battano bene (II, 169: ...πλήθει δὲ πολλῶν ἐλάσσονες ἔόντες κατὰ τοῦτο ἐσσώθησαν). La mole dell'esercito ribelle, che è stata determinata proprio dal comportamento insensato del re, si rivela dunque decisiva e sancisce la vittoria di Amasi. Il commento di Erodoto, per quanto conforme al principio metodologico del λέγειν τὰ λεγόμενα, è indicativo: "si dice che Apries ritenesse di essere insediato in modo così saldo che neanche un dio lo potesse rimuovere dal regno"⁷⁸. È evidente che il sovrano, come Ciro contro i Massageti e come altri potenti dell'opera, ha completamente perso di

⁷³ Non condivido invece l'opinione di Harrison (2000, 54) secondo il quale la 'folly' di Astiage che manda proprio Arpago a placare la sedizione sarebbe paragonabile a quella di Apries che sceglie Amasi: nulla lascia intendere che Amasi avesse qualcosa da fare scontare al re, a differenza di Arpago a cui è stato approntato il terribile banchetto cannibalesco.

⁷⁴ Su 'δόκιμος ανήρ' in Erodoto cfr. De vido 1996.

⁷⁵ Lateiner 1984 [2013], 204 tra i "patterns" ricorrenti nelle *Storie* identifica "the *hybris* of autocrats" e cioè 'Humiliation and disfiguration of defeated opponents, public punishment and sinister retribution provided symbolic demonstrations of unfettered power'.

⁷⁶ Cfr. Diodoro I, 68 che però non fa cenno all'episodio della mutilazione del servo.

⁷⁷ Lloyd 1989, 381 anche in questo episodio marca invece la *hybris* di Apries che agendo in tal modo attirerebbe su di sé la 'vendetta divina'.

⁷⁸ II, 169: Ἀπρίεω δὲ λέγεται εἶναι ἦδε διάνοια, μηδ' ἂν θεόν μιν μηδένα δύνασθαι παῦσαι τῆς βασιληίης: οὕτω ἀσφαλέως ἐωυτῶ ἰδρῦσθαι ἐδόκεε.

vista i limiti dell'esistenza umana⁷⁹. Ecco che il riferimento iniziale all'*eudaimonie* di Apries trova il suo completamento nella *caduta* di chi riteneva invece di essere 'ἀσφαλέως'⁸⁰. L'arroganza del re egizio appare lontanissima dalle sagge riflessioni di Solone sulla precarietà della fortuna umana che verranno simbolicamente riprese proprio da Amasi nel celebre scambio epistolare con Policrate⁸¹. Sarà dunque il successore di Apries a cercare di fare tesoro di ciò che è accaduto e a spiegare al Samio la fragilità della condizione umana, avvertendolo di ciò che rischia di patire chi ha buona sorte in ogni impresa. Apries va in rovina perché così doveva accadere, ma anche per via di scelte disennate e per la sua tracotanza che lascia supporre l'ostilità degli dèi. L'odio degli Egizi nei suoi confronti è talmente acuto da indurli a chiedere ad Amasi, che si era rivelato mite risparmiando il suo predecessore, di consegnare loro il prigioniero che viene brutalmente strangolato⁸²: così, in modo impietoso, si conclude uno dei regni più floridi d'Egitto, dimostrando tutta la carica distruttiva che l'ossessione per il potere reca.

⁷⁹ Sebbene Gould (1989, 80) tenda a sminuire fin troppo le tracce di "necessità sovranaturale" presenti nella causalità erodotea, condivido le opinioni dello studioso quando marca la responsabilità degli uomini che non riescono a comprendere 'the nature of human experience': ...**the assumption that nothing, not even a god, can destroy the power and prosperity of the great: that is Xerxes' disability, against which Artabanus vainly argues, and it is the disability also of Apries...But if this is a 'cause', it is one that sees human disasters as brought about by human shortcomings, not by supernatural causes...**

⁸⁰ Secondo Lloyd 1988, 177 questa storia è emblematica del modo in cui certe tradizioni egizie vengono riprese da ambienti greci e "colorate" con concezioni proprie del mondo ellenico. Si veda al riguardo anche Lloyd 2002, 426: *Underpinning the account of Egyptian history and explaining it, we find a Greek moral universe. Egyptian history is used to illustrate and confirm fundamental Greek perceptions of the way the world works...*

⁸¹ Secondo Stein 1881, *ad locum* la *hybris* del re fa apparire 'giusta' la sua caduta che sembra frutto di una punizione divina.

⁸² Come sottolinea F. Hartog (1980, 290), lo strangolamento non è una forma di esecuzione che ricorre spesso nell'opera: è attestato appena tre volte e viene effettuato in delle circostanze particolari da non Greci (II, 169; III, 150) e da un tiranno (IV, 160).

CAPITOLO QUARTO

Dissennate ambizioni di conquista: la follia di Cambise e la fatale avidità di Policrate di Samo

Il lungo excursus sull'Egitto, che apparentemente sembra staccato dalla narrazione sull'espansione dell'impero persiano, si ricollega al filo diegetico principale all'inizio del terzo libro. Amasi, l'ultimo protagonista del *logos* appena conclusosi, è infatti il re contro il quale marcia Cambise, portando con sé i Greci d'Asia, la cui situazione politica non viene mai persa di vista. Erodoto sembra così marcare ancora la caducità della fortuna umana: persino l'antico e florido regno d'Egitto, da cui tantissimo ha tratto la cultura greca, è soggetto alla rovina. La spedizione in terra nilotica dimostra al contempo il carattere profondamente sfuggente della sapienza umana, che risulta incompatibile col potere, e che neanche un personaggio positivo come Amasi riesce a comprendere del tutto. Non riesce infatti né a influire sull'imminente caduta del suo regno né a dare i giusti consigli a Policrate, altra figura fondamentale del terzo libro, la cui vicenda, come vedremo, s'interseca concettualmente e strutturalmente con quella di Cambise. Entrambi, accecati dalle loro ambizioni, intraprendono imprese rischiose che si rivelano in fin dei conti controproducenti, dimostrando che la brama di conquiste non conosce distinzioni tra Greci e Barbari. Cambise e Policrate, abbarbicati al loro trono, cadono in delle vicende che illustrano in modo esemplare il carattere 'multideterminato' della causalità erodotea.

Gli eccessi di Cambise tra malattia congenita e sanzione sovranaturale

a) Amasi e Cambise a confronto: la spedizione contro l'Egitto tra rancori personali e cause più profonde

Le ragioni della spedizione persiana in Egitto, che a prima vista sembrano connesse esclusivamente a una discordia privata sorta tra i re dei due popoli, ad un'analisi approfondita si rivelano ben più complesse ed evidenziano il dissennato expansionismo di Cambise che agisce in continuità col suo predecessore¹. La causa scatenante è un dissidio provocato da un terzo anonimo

¹ La breve comparsa di Cambise alla fine del primo libro sembra soltanto rappresentare una sorta di passaggio di consegne da padre in figlio e preannunciare la ormai imminente caduta di Ciro, che prima del fatale scontro con i Massageti affida il regno a Cambise e gli consegna Creso, invitandolo a "onorarlo e a fargli del bene" (I, 208). Come vedremo il consigliere lidio avrà un ruolo significativo anche nelle vicende del nuovo sovrano e rischierà come altri di perire a causa dell'insensatezza dei suoi accessi d'ira. La bibliografia su Cambise è sterminata: oltre ai titoli citati in queste pagine, cfr. la dettagliata ma sintetica trattazione di Brown 1982. Sulla struttura di tale sezione si vedano, in particolare, le riflessioni di Payen 1990.

personaggio, che prova un forte *risentimento* (*μεμφόμενος*) nei confronti di Amasi da quando il sovrano lo ha strappato alla sua famiglia e consegnato a Ciro che aveva bisogno di un buon oculista. Cambise chiede in sposa al re egizio la figlia, proprio su suggerimento del medico che decide così di vendicarsi e mettere Amasi in grave difficoltà. Questi sa bene, infatti, che la giovane sarà solo una concubina e non la moglie di Cambise, ma spaventato dalla potenza persiana non sa opporre un rifiuto e trama dunque un inganno, consegnando la figlia di Apries, Niteti, e spacciandola per sua figlia. Il motivo del medico straniero, ‘prigioniero’ in terra persiana per le sue abilità, che trama e causa guerre, ritorna nello stesso libro in un episodio significativo che rivela le intenzioni espansionistiche persiane verso l’Occidente, ben prima della rivolta ionica. In quel caso è Democede di Crotone, superiore persino ai medici egizi, che per tornare in patria convince Atossa a suggerire a Dario di attaccare la penisola ellenica: il Greco, mandato a guida di una squadra di esploratori, riesce a fuggire e la spedizione per il momento finisce in un nulla di fatto. Cambise troverà invece un’ottima guida in Fanete, un greco mercenario in Egitto che come l’oculista ha, a sua volta, un qualche *risentimento* (*μεμφόμενος*) contro Amasi e lo tradisce per aiutare il sovrano persiano. Sono espedienti narrativi molto simili tra loro che tornano a poca distanza aprendo scorci importanti sul metodo di lavoro dell’autore e sulla costruzione dell’opera. Sembrano tutti motivi più o meno futili, connessi a odi reciproci e interessi personali, che si rivelano però delle ottime occasioni che i *basileis* persiani sfruttano per ampliare a dismisura i loro possedimenti².

Quando Cambise viene a sapere del tranello architettato dal re, proprio perché glielo confida la ragazza, si *adira moltissimo*, secondo un *topos* che ritorna spesso nella sezione sul figlio di Ciro, il cui *megas thymos* lo porta ad agire in modo impulsivo e violento³. Proprio per tale *αἰτή*, Cambise marcia contro l’Egitto (III, 1), secondo una versione dei fatti di origine persiana che ad Erodoto pare credibile a confronto con altre tradizioni poco plausibili⁴. Alla luce del consueto, e più o meno scriteriato, espansionismo persiano, Amasi non sembra avere grosse responsabilità nell’assoggettamento del suo regno: il ‘saggio consigliere’ di Policrate è infatti uno dei sovrani migliori dell’opera. Erodoto racconta vari aneddoti che illustrano la grande *sophie* di un re

² Cfr. Asheri 1990, 213.

³ Sui tratti convenzionali della rappresentazione di Cambise cfr. Gammie 1986. Benardete 1969, 71 chiama in causa anche l’idiosincrasia dei Persiani nei confronti della menzogna (I, 138).

⁴ Gli Egizi, ad esempio, che *non parlano correttamente e stravolgono* il discorso, ritengono che Cambise sia nato da Ciro e dalla figlia di Apries: in tal modo, chiosa l’autore, *si appropriano* del sovrano e *pretendono* di essere imparentati con Ciro (III, 2). Altri, invece, che dicono cose *inverosimili*, riprendono a tratti quest’ultima ipotesi, sostenendo che fu Ciro a sposare Niteti, ma spiegano la guerra per via della gelosia di Cassandane: la regina si sarebbe lamentata delle attenzioni rivolte alla donna egizia e Cambise, una volta divenuto adulto, si sarebbe ricordato dell’accaduto e avrebbe attaccato l’Egitto (III, 3). La prima versione va contro i *nomoi* persiani, secondo i quali se c’è un re legittimo non può salire al trono un re ‘bastardo’, ed è chiaramente filo-egizia. La seconda, oltre ad anticipare di una generazione l’arrivo di Niteti facendola amante di Ciro e non di Cambise, chiama in causa questioni di gelosie femminili e la presunta devozione filiale di Cambise. Con la caratterizzazione del re proposta dallo storico di Alicarnasso sembra invece sposarsi meglio l’ipotesi che marca la sua usuale tendenza all’ira. Come nota acutamente Benardete 1969, 69 gli Egizi, una delle principali fonti erodotee del II libro, non dicono sempre la verità.

spregiudicato, che agisce però entro certi limiti, e il cui modo di governare è molto diverso rispetto a quello di Cambise. Si è, infatti, conquistato il rispetto del suo popolo con *saggezza* e non con *sconsideratezza* (μετὰ δὲ σοφίῃ...οὐκ ἄγνωμοσύνη), al punto che gli Egizi *hanno ritenuto giusto essergli sottomessi* (...τοὺς Αἰγυπτίους ὥστε δικαιοῦν δουλεύειν). Con l'oro ricavato da un lavapiedi ha fatto realizzare una statua sacra, che i suoi sudditi venerano moltissimo, confrontando quel gesto con la sua carriera: egli, che era di origine popolare, è riuscito a divenire re e per tale ragione merita di essere rispettato (II, 172). Amasi non teme di adottare atteggiamenti anticonvenzionali e a chi gli rimprovera di essere *sciocco* e *giocoso* e di darsi al bere, quando non è impegnato nei suoi doveri che svolge prontamente, risponde con un'acuta similitudine⁵. Come nel tiro con l'arco gli arcieri non tendono le armi per tutto il tempo, ché altrimenti si romperebbero, allo stesso modo è la *condizione umana* (II, 173: οὕτω δὲ καὶ ἀνθρώπου κατάστασις): ogni uomo deve assegnare a ciascun'attività la *parte* che le spetta⁶. A differenza del suo predecessore Apries che pensava di essere talmente saldo da non poter essere spodestato neanche da un dio, il re egizio non si sente diverso dagli altri esseri umani.

In modo piuttosto sfacciato si misura poi con gli oracoli. Erodoto racconta che quando da ragazzo si trovava senza denari, *rubacchiava in giro* e veniva poi condotto davanti ai *manteia* che a volte lo assolvevano ed altre no. Divenuto re, si prende cura dei templi degli dèi che lo hanno dichiarato ladro, ritenendo che siano fededegni, mentre trascura del tutto quelli da cui è stato scagionato. È un atteggiamento che ricorda a tratti quello di Creso, ma Amasi non arriva al punto di mettere alla prova gli oracoli per poi cercare con cospicui doni di attirarli dalla sua parte e trattare con essi quasi da pari a pari. Si limita semplicemente a onorare gli dèi che per sua esperienza si sono rivelati più affidabili, senza nascondere le proprie mancanze, con un atteggiamento sprejudicato che non sembra però potersi considerare empio⁷. Dedicava inoltre opere degne di esser viste in tutti i templi più rilevanti d'Egitto, innalzando ad esempio i *meravigliosi* propilei del tempio di Atena a Sais, ed è generoso coi Greci⁸. Quando fa costruire edifici sacri, non è aspro nei confronti del suo popolo, comportandosi in modo ben differente rispetto a Cheope e Chefren. Emblematico di ciò è l'episodio in cui decide persino di fermare il trasporto da Elefantina di un tempio monolitico, lasciandolo di fatto davanti al tempio di Atena, perché il capocantiere sospira, in

⁵ Come rilevano How e Wells 1912, *ad locum* siamo di fronte ad una caratterizzazione che sottolinea contemporaneamente *furfanteria* (*knavery*) e *scaltezza* (*shrewdness*) del sovrano egizio.

⁶ Nota acutamente Payen 1997, 234-235 che Amasi parla esplicitamente di *mania* a proposito di coloro che si dedicano esclusivamente al lavoro (*l'excessive tension dans l'exercice du pouvoir*) e il pensiero va proprio a Cambise, il re pazzo per antonomasia (II, 173).

⁷ Sul confronto tra i due episodi si vedano anche le riflessioni di Darbo-Peschanski 1987, 170-171.

⁸ Donò loro, ad esempio, la città di Naucrati per abitarvi e altre località per costruire altari e santuari, e ai Delfi diede una cospicua somma di talenti per la costruzione del tempio. Ebbe buoni rapporti coi Cirenaici, tant'è che si sposò con la figlia del re, e consacrò doni votivi in vari luoghi sacri di Grecia.

affanno per la pesantezza e lunghezza del lavoro (3 anni e 2000 trasportatori)⁹. Infine, durante il suo regno, rivela Erodoto, l'Egitto vive in una condizione di grandissima *eudaimonie* sia per il commercio fluviale sia per la fertile agricoltura, e Amasi si rivela persino un ottimo legislatore. Con una sorta di dichiarazione dei redditi *ante litteram*, obbliga gli Egizi a giustificare la provenienza dei loro introiti, ideando una legge *perfetta* (ἄμωμος νόμος) che addirittura Solone applica ad Atene (II, 177).

Da tutti questi elementi è evidente che Amasi ha adottato un modo di governo positivo che si differenzia dalle cattive amministrazioni di alcuni predecessori e che si contrappone al regno di Cambise. Se tralasciamo, infatti, la posteriore divisione in libri dell'opera, le vicende di questi due personaggi vengono narrate consecutivamente, marcando così la distanza che li separa. Il riferimento alla grande *prosperità* dell'Egitto sembra infine rimandare all'inevitabile rovina che di solito segue ad una situazione di estrema prosperità¹⁰. Se Amasi morirà prima dell'arrivo dei Persiani, dopo aver regnato per ben quarantaquattro anni senza patire *alcun inconveniente di rilievo* (III, 10: οὐδέν οἱ μέγα ἀνάριστον πρῆγμα συνηείχθη), suo figlio Psammenito, invece, verrà deposto dopo appena sei mesi di governo. Non sarà Amasi, come Policrate, a subire personalmente i rovesci della sorte, ma in ogni caso la sciagura si abatterà sui suoi discendenti, confermando la precarietà della condizione umana e soprattutto dell'esercizio del potere.

Al di là delle contingenze del momento e delle ragioni più o meno futili che inducono Cambise a marciare contro l'Egitto, è l'espansionismo persiano a muovere alla guerra, secondo un filo conduttore inaugurato da Ciro e ripreso dal suo successore¹¹. In III, 17 viene infatti specificato che subito dopo la conquista dell'Egitto, Cambise pianifica altre tre spedizioni senza addurre nessun'altra ragione¹². È abbastanza evidente dunque che al di là dell'inganno della fanciulla, ideato da Amasi a cui viene attribuita la *responsabilità* dell'attacco nemico, ci sono altri motivi da considerare¹³. Come ha spiegato H. R. Immerwahr, il termine *aitie*, così come *prophasis*, dal quale si differenzia anche perché pone in rilievo la 'colpa' dei protagonisti, non deve far trascurare altre ragioni sotterranee che sono altrettanto fondamentali sebbene non siano sempre espresse da un termine corrispondente¹⁴.

⁹ Secondo Baragwanath 2008, 143 invece questo passaggio può essere anche interpretato negativamente, marcando l'ostinazione del re che sottopone i suoi sudditi ad un'operazione lunga e faticosa.

¹⁰ Cfr. Harrison 2000, 53-54.

¹¹ Per un breve e riassuntivo sguardo sui vari stadi dell'espansionismo persiano si veda Van Wees 2002, 332-333.

¹² Immerwahr 1956, 260 nota giustamente che già Ciro aveva in mente di conquistare l'Egitto (I, 153). Secondo lo studioso, sarebbe questa la ragione principale della spedizione che Cambise avrebbe ereditato dal padre e che sottolineerebbe 'l'orgoglio dinastico'.

¹³ Evans 1991, 29.

¹⁴ *Ibidem*, 247: *Both prophasis and aitiē, although differentiated in the meaning under the aspect of guilt, are identical in their contrast with other, more substantial motivations, among which a basic hostility (ἔγκοτος or the like), the desire for conquest (ἵμερος γῆς), and fate are conspicuous. It is important to realize that...the two terms therefore form only a limited guide to his conception of causation.*

b) Il disprezzo di Cambise e la dignità di Psammenito: la precarietà dell'*eudaimonie* umana e il 'linguaggio delle emozioni'

Grazie a Fanete e al salvacondotto offerto dagli Arabi, i Persiani arrivano facilmente in Egitto, assediano e conquistano Menfi¹⁵. In pochissimi capitoli Erodoto descrive la capitolazione degli Egizi che non sono in grado di resistere ad uno scontro violento in cui da entrambe le parti combattono anche soldati ellenici¹⁶: ai Greci d'Asia, sudditi di Cambise, si contrappongono Ioni e Cari che ingrossano le schiere egizie¹⁷. Questi in particolare si mostrano spietati e crudeli con Fanete, sgozzando davanti ai suoi occhi i figli che aveva lasciato in Egitto e bevendo il loro sangue. Quella tra Egizi e Persiani si rivela dunque anche una battaglia tra Greci, che partecipano di successi e insuccessi dell'esercito a cui appartengono e che sono protagonisti di alcuni episodi particolarmente cruenti, come conferma la triste sorte dei Mitilenesi, mandati a Menfi per accompagnare un araldo persiano e *fatti* letteralmente a *pezzi* dagli Egizi (III, 13: κρεουργηδὸν διασπάσαντες). La brutalità della guerra coinvolge tutti a prescindere dall'origine 'etnica' dei protagonisti.

Emblematica dell'atteggiamento ostile e dei reali propositi di Cambise è la decisione dei Libi che vivono vicino all'Egitto, di Cirenei e Barcei di dichiarare sottomissione al re. Erodoto racconta che tutti, appurata la sconfitta degli Egizi, si spaventano, si offrono senza combattere, s'impongono un tributo e mandano dei doni al re. I popoli vicini comprendono dunque le intenzioni del *basileus*, che si manifesteranno chiaramente nell'immediata pianificazione delle tre successive spedizioni. Se da un lato Cambise non desiste dall'attacco, sebbene Amasi sia morto già da sei mesi, dall'altro, ottenuta la vittoria, si accanisce sul defunto: le ragioni personali restano dunque evidenti mescolandosi però a questioni di natura politico-militare¹⁸.

¹⁵ Come ha messo in rilievo Lateiner 2013 [1984], 211 Erodoto minimizza l'importanza della conquista persiana dell'Egitto per concentrarsi sui comportamenti insensati e sacrileghi del re e sui suoi fallimenti. I '*patterns of despotic behaviour*' influenzano la selezione e la disposizione del materiale narrativo.

¹⁶ Se analizziamo la sottomissione persiana dell'Asia Minore, in prima battuta sembra che gli isolani restino immuni dal dominio straniero: Erodoto specifica infatti che gli Ioni (I, 143) e gli Eoli (I, 151) delle isole sono al sicuro a causa dell'impreparazione della flotta nemica. In I, 169 si legge però che dopo la conquista della Ionia continentale anche le isole si consegnano ai Persiani. Non è del tutto chiaro se qui Erodoto si riferisca solo alle isole ioniche o a tutte le isole greche d'Asia, per via dell'ambiguità con cui fa riferimento alla "Ionia" che indica a volte tutti i Greci d'Asia. La conquista della Doride e della Eolide non ricevono del resto lo stesso spazio che viene dedicato a quella della Ionia: viene specificato soltanto che Arpago, dopo aver sottomesso la "Ionia", faceva una spedizione contro gli altri popoli d'Asia Minore portando con sé "Ioni ed Eoli". Come nota Asheri (1990, 213 e 226) però, quando si parla della spedizione di Cambise in Egitto, sembra che Lesbo sia sottoposta all'egemonia persiana; i Mitilenesi insieme agli altri Eoli potrebbero dunque fare parte a tutti gli effetti del contingente. L'alternativa è che invece, in questo caso, il riferimento sia a generici mercenari greci (cfr. III, 139).

¹⁷ I soldati cari e ioni, che fanno parte dell'esercito egizio, vengono definiti 'οἱ ἐπίκουροι οἱ τοῦ Αἰγυπτίου', con un termine che nelle *Storie* può indicare sia le truppe mercenarie sia quelle ausiliarie. Del resto proprio Cari e Ioni si erano installati ormai in Egitto dall'epoca di Psammatico, quando erano stati 'alleati' del re, ἐπίκουροι per l'appunto (II, 152), nella riconquista del potere ed erano stati ricompensati con alcuni territori. Questi stessi avevano poi combattuto con Apries contro i rivoltosi (II, 169) e anche in quel caso vengono definiti ἐπίκουροι. Mi pare dunque verosimile che questi stessi siano adesso a fianco di Psammenito contro gli invasori.

¹⁸ Cfr. le attente riflessioni di Baragwanath 2008, 110-111.

Se Ciro, dopo la conquista della Lidia, aveva approntato un rogo per ‘sacrificare’ Creso, dando vita ad una delle scene più patetiche dell’opera, similmente il re egizio Psammenito deve affrontare una situazione emotivamente difficile¹⁹. Cambise non intende immolare il re e dunque a prima vista sembra essere più mite rispetto al suo predecessore che oltre a Creso voleva sacrificare quattordici giovani lidi. Il figlio di Ciro si rivelerà in realtà spietato sia con il popolo egizio sia con il suo re, che dovrà patire gli amari sberleffi del sovrano persiano spinto soltanto dal desiderio di *oltraggiare* il nemico sconfitto. *Lyme* (così come i verbi *lymainomai* e *dialymainomai*) indica, infatti, non di rado nelle *Storie* atti gravi, di violenza fisica, commessi nei confronti di esseri umani vivi o morti con il solo intento di deturparne il corpo a scopo denigratorio. Nell’episodio della deposizione di Apries, ad esempio, denota la *vergognosa menomazione* che deve patire l’egizio Partarbemi, al quale vengono tagliate *orecchie* e *naso* perché non è riuscito a portare Amasi al re (II, 162), ma ancora peggiore è la punizione che deve subire la moglie di Masiste, fratello di Serse. La regina Amestri, convinta che la donna sia amante del re, le fa tagliare non solo *orecchie* e *naso*, ma anche *labbra*, *lingue* e *seni* che vengono gettati ai cani (IX, 112). Se Tomiri oltraggia il corpo di Ciro, immergendogli il capo in un otre di sangue umano e apostrofandolo con disprezzo (I, 214: λυμαινομένη δὲ τῷ νεκρῷ), Pausania, invece, si rifiuta di impalare Mardonio (IX, 79) e cioè di ‘νεκρῷ λυμαίνεσθαι’. È dunque una famiglia lessicale che esprime gesti brutali e ricorre in scene particolarmente cruente dell’opera. Se nei confronti di Psammenito, Cambise si limita ad esercitare ‘una violenza psicologica’, non può dirsi lo stesso della grave violazione del cadavere di Amasi che proprio dal sovrano persiano verrà barbaramente maltrattato, suscitando l’indignazione dello stesso autore. Anche in quel passo più volte ricorre il verbo *lymainomai*, per evidenziare il crudele disprezzo di Cambise che comincia a dare i primi segni di squilibrio²⁰.

Psammenito, la cui forza d’animo è messa duramente alla prova (διεπειρᾶτο αὐτοῦ τῆς ψυχῆς), viene costretto ad osservare delle scene disonorevoli²¹. Dapprima Cambise fa vestire da schiave la figlia del re e altre fanciulle, figlie di notabili egizi, e le manda a compiere una tipica occupazione servile, la raccolta dell’acqua, facendole passare davanti ai padri afflitti. Alle *urla* e ai *lamenti* di genitori e figli, che si mischiano in una scena struggente (ὡς δὲ βοῆ τε καὶ κλαυθμῶ παρήϊσαν αἱ παρθέναι παρὰ τοὺς πατέρας, οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἀντεβόων τε καὶ ἀντέκλαιον...), risponde l’atteggiamento dignitoso del re che si limita a *piegarsi verso terra* (III, 14: ἔκυψε ἐς τὴν γῆν). Il gesto contenuto di Psammenito esprime lo scoramento dovuto all’assoggettamento al nemico, come sembra ribadire il verbo *κύπτω* che quando ad esempio è preceduto dal preverbo *ὑπό*

¹⁹ Cfr. Asheri 1990, 228; Harrison 2000, 58.

²⁰ Su significati ed etimologia del termine cfr. Chantraine 1977, Beekes 2010, s. v. *lyma*.

²¹ Di vero e proprio ‘esperimento psicologico’ parla Asheri (1990, 228).

denota nelle *Storie* la sottomissione di un popolo ad un altro²². In secondo luogo, Cambise fa sfilare il figlio del re condannato a morte insieme ad altri duemila uomini per pagare il fio di ciò che gli Egizi hanno fatto ai Mitilenesi: dieci notabili egizi dovranno morire per ognuno dei caduti dell'ambasceria. Il sovrano persiano si rivela dunque feroce, punendo in modo esemplare i nemici ormai sconfitti e la scena precedente si ripete: mentre gli altri si abbandonano ancora a gemiti e grida, Psammenito ripropone il comportamento assunto poco prima. Nulla sembra smuovere il prigioniero che, però, quando vede un vecchio, suo compagno di banchetti, chiedere l'elemosina ha un improvviso crollo emotivo, scoppia in lacrime e comincia persino a darsi colpi in testa (III, 14: ...ἀνακλαύσας μέγα...ἐπλήξατο τὴν κεφαλὴν). Proprio come Creso che già durante l'assedio persiano era piombato nello sconforto e non aveva reagito neanche quando un Persiano stava per ucciderlo, e poi era rimasto a lungo in silenzio sul rogo, in modo simile si comporta Psammenito che solo adesso reagisce. In entrambe le occasioni, all'impassibilità dei protagonisti segue una reazione più o meno acuta dei prigionieri che, dopo una richiesta di chiarimento del sovrano, illustrano il loro pensiero. Anche Creso scoppierà in *lacrime* (δακρύω) e si metterà a *gridare* (ἐπιβοάω), in una scena parimenti drammatica, invocando il soccorso di Apollo quando le fiamme ormai divampano²³.

La pateticità dei due episodi è data soprattutto dalla caduta dei protagonisti, che nella loro sorte e nelle loro riflessioni marcano la precarietà della felicità umana, secondo uno dei grandi fili tematici dell'opera. Se Creso aveva ribadito il messaggio di Solone, che nessuno dei viventi può ritenersi *olbios*, inducendo Ciro a rivedere le sue decisioni nella consapevolezza che “*da uomo stava dando alle fiamme un altro uomo che aveva avuto pari eudaimonie*”, Psammenito pone piuttosto in rilievo la rovina della sua famiglia e del suo popolo. Il re egizio spiega a Cambise che mentre le sventure familiari erano talmente grandi da non poter neanche essere piante, degno di lacrime è invece il dolore del suo compagno che “*prossimo alla vecchiaia era piombato in miseria da una condizione di prosperità e abbondanza*” (ἐκ πολλῶν τε καὶ εὐδαιμόνων ἐκπεσὼν ἐς πτωχήν ἀπίκται ἐπὶ γήραος οὐδῶ). È la *caduta* verticale del notevole persiano ad affliggere Psammenito: il sovrano marca la dignità del silenzio e dell'inerzia come condizione esistenziale di chi ha patito mali troppo grandi per essere sopportati, stabilendo quasi una classifica delle reazioni emotive che vede il pianto e i lamenti soltanto al secondo posto. La spiegazione dell'Egizio commuove i presenti, compreso Creso che, non a caso, solo adesso appare nel seguito di Cambise in terra nilotica: evidenti rimandi narrativi marcano dunque alcuni nodi tematici che l'autore reputa particolarmente rilevanti. Persino il sovrano persiano proverà *una certa pietà* (III, 14: αὐτῷ τε

²² Powell 1938 s. v. ὑποκύπτω.

²³ Già Flory 1978, 149 ha rilevato alcune somiglianze tra le due scene. Cfr. inoltre Brehm 2013, 135-136

Καμβύση ἐσελθεῖν οἴκτον τινά) e ordinerà di liberare il figlio di Psammenito che però era già stato ucciso²⁴. Soltanto in punto di morte, Cambise, ormai rinsavito, quando la sua fortuna è giunta al termine, si metterà finalmente a *gemere* (III, 65-66: ἀποκλαίω; ἀνακλάω) per la propria sorte, in una delle poche scene in cui si mostrerà capace di provare buoni sentimenti. In questa fase invece la sua riflessività, così come quella del padre ai tempi della conquista lidia, è solo una parentesi momentanea che lascia presto il passo alle sue numerosissime crudeltà.

c) Le poche tracce d'indulgenza del re e l'empia deturpazione del cadavere di Amasi. Sacralità e relatività dei *nomoi* umani

Sebbene già in questa prima fase del suo regno il sovrano persiano presenti dei tratti di spietatezza inaudita, come dimostra l'accanimento con cui viola il cadavere di Amasi, Cambise in alcuni momenti che ruotano temporalmente attorno alla guerra egizia, si rivela però benevolo e non presenta ancora quella insensata crudeltà con cui agirà soprattutto in seguito²⁵. Mite e conforme alla tradizione è, ad esempio, il suo comportamento nei confronti del re sconfitto. Psammenito viene risparmiato e trascorre il resto della sua vita senza patire alcuna violenza, anzi, chiosa Erodoto, se si fosse astenuto dal tessere intrighi avrebbe persino riottenuto il governo dell'Egitto. I Persiani, infatti, sono soliti onorare i figli dei sovrani sconfitti e Psammenito avrebbe potuto amministrare la sua terra. Viene punito dal sovrano persiano solo perché *macchina azioni malvagie* e viene costretto a bere sangue di toro che ne causa la morte istantanea. In questo caso Cambise rispetta le consuetudini patrie, come sottolineano i verbi ἔθω e νομίζω, ed agisce proprio come il *saggio* Amasi dal quale per moltissimi altri elementi si distacca invece vistosamente (III, 15). Parimenti benevolo era stato infatti il re egizio nei confronti di Apries e lo aveva *trattato bene* nella sua reggia, finché era stato spinto dagli Egizi a consegnare loro *il peggior nemico* (II, 169). Già nel secondo libro Cambise si era mostrato rispettoso degli altri e in particolare degli sconfitti: la moglie di Amasi, amatissima dal re egizio, non aveva subito alcun torto, ma, appurato chi fosse la donna, il Persiano l'aveva rispedita in patria incolume (II, 181).

In III, 19, infine, in un'ultima occasione emerge il riguardo con cui si confronta con i sudditi fenici contrari ad un suo ordine. Erodoto racconta che i Fenici si rifiutano di navigare contro i Cartaginesi, in una delle tre fallimentari spedizioni che vengono pianificate immediatamente dopo la guerra egizia: erano legati a loro da *grandi giuramenti* e avrebbero commesso *azioni empie*

²⁴ Come nota Niskanen 2004, 68 n. 36 è una '*pietà limitata*' quella di Cambise, come emerge dall'espressione usata e dal contrasto evidente con la disperazione che affligge i presenti.

²⁵ Asheri 1990, 212; Payen 1997, 235: *Les événements du règne de Cambyse retenus par Hérodote trouvent donc leur cohésion autour de la conquête de l'Égypte, initiatrice d'une série de «folies» qui l'englobent et dotent le projet de domination d'une logique nouvelle.* Cfr. inoltre Lloyd 1988, 56-57 che ripercorre schematicamente le tracce *favourable* e *unfavourable* della rappresentazione erodotea di Cambise e Bichler, Rollinger 2001, 89.

combattendo contro quelli che, in riferimento alla fondazione fenicia di Cartagine, vengono considerati *i loro stessi figli*. Cambise, invece di adirarsi e punire coloro che si rifiutano di adeguarsi alle sue disposizioni, non *reputa giusto fare loro violenza* sia perché si sono volontariamente sottomessi al re sia perché da loro dipende la flotta persiana, com'è stato detto anche in precedenza a proposito della mancata conquista delle isole greche d'Asia Minore (I, 143). Cambise sembra mosso per lo più da motivazioni militari ma al contempo nutre un certo rispetto per un popolo che spontaneamente s'è unito al suo esercito e non infligge loro alcuna punizione²⁶. Mantiene dunque tratti di lucidità strategica e di umanità che ben presto svaniranno del tutto, confermando la complessità e singolarità di ogni protagonista delle *Storie*: persino una delle figure peggiori dell'opera non viene tratteggiata in modo univoco, ma presenta delle ambiguità che rendono la narrazione ancor più articolata.

Il figlio di Ciro rivela, invece, il lato peggiore del suo carattere nel celebre episodio dell'oltraggio del cadavere di Amasi che permette ad Erodoto di fare un primo cenno alla complessa relazione tra relatività e sacralità dei *nomoi*, secondo un ragionamento che amplierà pochi capitoli dopo. In quel caso, come vedremo, l'autore desumerà la *manie* del re persiano proprio dallo *sprezzo* con cui questi si relaziona agli usi sacri degli altri popoli. Il *basileus*, come viene marcato dall'espressione un po' pleonastica ma efficace 'βουλόμενος ποιῆσαι τὰ δὴ καὶ ἐποίησε', si reca appositamente a Sais per violare la tomba del defunto e, giunto sul posto, fa estrarre il cadavere di Amasi. La prima fase della deturpazione viene descritta molto accuratamente: i capelli vengono *strappati* e il corpo viene *frustato* e *pungolato*, prima di subire altri generici *oltraggi*, espressi dal verbo *lymainomai* a cui facevo cenno prima (III, 16: μαστιγοῦν ἐκέλευε καὶ τὰς τρίχας ἀποτίλλειν καὶ κεντοῦν...). La stranezza del comportamento di Cambise sta nel fatto che il re sembra quasi considerare ancora vivo Amasi, sottoponendolo a un trattamento che di solito viene inflitto a qualcuno per torturarlo o per marcarne la sottomissione. Proprio con 'μάστιγός τε καὶ κέντρα' (III, 130), ad esempio, Dario minaccia di torturare Democede di Crotone. Zopiro, simulando di essere stato maltrattato dal re persiano, si mozza naso e orecchie, si taglia malamente i *capelli* e si *flagella* per passare come credibile disertore presso i Babilonesi (III, 154: ...τὴν κόμην κακῶς περικείρας καὶ μαστιγώσας ἦλθε παρὰ Δαρεῖον). Cleomene, altro personaggio squilibrato come Cambise, fa *frustare* il sacerdote che gli impedisce ad Argo di compiere un sacrificio, perché vietato agli stranieri (VI, 81), proprio come il re persiano fa con i sacerdoti egizi che onorano Api (III, 29: ἀπομαστιγῶω)²⁷. E infine Serse, nella nota scena dell'attraversamento dell'Ellesponto, fa *fustigare*

²⁶ Asheri 1990, 237.

²⁷ Hartog 1980, 489 : *Le despótēs exerce son pouvoir sur le corps, qu'il marque à sa guise, par le fouet d'abord ; Les Rois en effet fouettent ... Un seul Grec use une fois du fouet, et c'est, Cléomène, le roi de Sparte. Le fouet, c'est l'arme du maître sur le corps de l'esclave...*

(μαστιγώω) il ‘fiume’ e vi getta dei ceppi per marcarne la sottomissione (VII, 35; 54; VIII, 109). Cambise si comporta col cadavere di Amasi, come se volesse da un lato marcare il dominio sul nemico sconfitto e dall’altro seviziarlo e mutilarlo per l’offesa che gli ha inflitto, perdendo quasi di vista che il re è ormai morto e non può sentire più nulla²⁸.

Gravi segni di squilibrio sembrano emergere già in questa fase del regno del figlio di Ciro che, non contento dei risultati della ‘tortura’ ostacolata dall’imbalsamazione del corpo, va oltre, ordinando di bruciare il cadavere. Così facendo compie *azioni empie* (III, 16: οὐκ ὄσια) perché, chiosa Erodoto, la cremazione non appartiene ai *nomoi* di nessuno dei due popoli (...οὐδαμῶς ἐν νόμῳ οὐδετέροισι ἐστί). Confrontando gli usi di Egizi e Persiani (e sottintendendo anche i Greci), viene qui ripresa la teoria della relatività degli usi sacri, che era emersa già nel II libro dove l’autore ha approfondito diverse questioni religiose. Nel passo in questione viene esplicitata proprio la paradossale ‘sacralità relativa’ dei *nomoi* che sono variabili, ma se entrano a far parte di un dato universo religioso diventano *hosia*. Soltanto in pochissimi passi Erodoto critica alcuni usi degli altri popoli. Storace ad esempio il naso quando sente che nel tempio di Afrodite a Babilonia viene praticata la prostituzione sacra, secondo un’usanza che egli reputa “vergognosissima” (I, 199: ὁ δὲ δὴ αἴσχιστος τῶν νόμων...); o ancora in II, 64 confessa che *non gli piace* (ἔμοιγε οὐκ ἀρεστά) che, ad eccezione di Greci ed Egizi, tutti gli altri uomini sono soliti unirsi sessualmente nei templi o entrare in essi dopo l’accoppiamento, senza essersi prima lavati. Dal suo punto di vista, che è parziale, ma che è consolidato da una salda tradizione religiosa e culturale, tale pratica è inaccettabile. L’autore non perde però mai di vista la variabilità delle usanze di ogni popolo e proprio dalla consapevolezza di ciò nasce il rispetto per le culture altrui²⁹.

Cambise, invece, trascura completamente i *nomoi* degli Egizi, macchiandosi di un gesto che va anche contro le proprie usanze (οὕτω οὐδετέροισι νομιζόμενα ἐνετέλλετο ποιέειν ὁ Καμβύσης), come marca Erodoto introducendo una spiegazione necessaria per la comprensione dell’episodio³⁰: per i Greci, infatti, la cremazione dei cadaveri era una pratica consolidata e dunque, senza i dovuti chiarimenti, l’empietà del sovrano rimarrebbe sottotraccia. Per i Persiani, invece, il fuoco è un dio e dunque non reputano *giusto* (δίκαιος) offrirgli il cadavere di un uomo. *Nomos*, *dike* e *hosie* si mischiano inestricabilmente segnalando al contempo la relatività e la sacralità dei culti religiosi³¹. Del resto già lo stesso autore, a proposito del ratto di Elena, aveva sancito un chiaro legame

²⁸ Per tutte le attestazioni dei termini appartenenti a tale famiglia lessicale cfr. Powell 1938.

²⁹ Asheri 1990, XVII. *Se i costumi degli uomini all’interno di ogni cultura esercitano un potere assoluto e indiscusso, inducono anche nell’osservatore acuto e sofisticeggiante una particolare forma di relativismo; l’osservatore allora da un lato è capace di accogliere con convinzione e con attaccamento sincero i valori della propria cultura, dall’altro è anche capace di rispettare i valori delle altre civiltà.*

³⁰ Corcella 1984, 169 parla giustamente di ‘*culmine della anomia*’ a confronto anche con le numerose violazioni di *nomoi* commesse dagli altri re persiani.

³¹ Cfr. Harrison 2000, 240.

conseguenziale tra *adikema* e *timoria* divina, in un episodio che, connesso all'*incipit* dell'opera, marcava la diversità delle opinioni umane³². Gli Egizi a loro volta vogliono che il corpo si conservi e dunque né lo bruciano, perché ritengono che il fuoco sia “un animale vivo” e che muoia insieme a ciò che ha divorato, né lo seppelliscono perché verrebbe consumato dai vermi. Erodoto conclude il ragionamento sottolineando ancora che Cambise ordinava di fare ciò che era estraneo agli usi di entrambi i popoli: il termine *nomos* e il verbo *nomizo* ricorrono in modo martellante in questo capitolo (cinque attestazioni) per evidenziare la rilevanza del concetto³³. Già Gige, all'inizio dell'opera, aveva pregato Candaule di non fargli osservare la regina nuda e commettere così *anoma* e proprio per aver fatto ‘οὐ νομιζόμενα’ era stato spinto dalla regina a uccidere il sovrano, macchiandosi di una colpa che Cresò dovrà poi scontare³⁴. Un destino improbo sembrava pendere sullo stesso Candaule, che “doveva finire male”, ma la violazione delle usanze patrie ha di certo un ruolo rilevante nella sua caduta lasciando anche trasparire una qualche forma di punizione divina per le sue mancanze. La trasgressione dei *nomoi* non presagisce nulla di buono ed è solo la prima delle tante nefandezze di Cambise che, com'è prevedibile, non finirà bene.

Lo scempio del cadavere di Amasi non può infine non ricordare il grave vilipendio a cui Serse sottopone Leonida, l'eroe delle Termopili che viene decapitato e impalato (VII, 238). Tale pratica, brutale per un Greco, ma non così insolita per i Persiani che non di rado puniscono qualcuno con l'impalamento (espresso anche dal verbo ἀνασκολοπίζω) e a volte sottopongono a tale trattamento anche i cadaveri (III, 125; VI, 30)³⁵. Erodoto evidenzia in questo caso non solo l'oltraggio che il guerriero spartano deve subire, ma anche il fatto che Serse agisce contro il *nomos* dei Persiani, che sono soliti onorare i combattenti valorosi (...ἔς τὸν νεκρὸν ταῦτα **παρενόμησε**, ἐπεὶ τιμᾶν μάλιστα **νομίζουσι** τῶν ἐγὼ οἶδα ἀνθρώπων Πέρσαι ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια). Secondo l'autore ciò non può che essere indizio della profonda *rabbia* che il re nutriva nei confronti di Leonida, che lo aveva messo in grave difficoltà alle Termopili. In tal modo viene stabilita una stretta connessione tra l'empio comportamento di Cambise e quello di Serse. Il primo agisce in modo piuttosto strano, degno di un personaggio che forse fin dalla nascita era affetto da follia; il secondo si lascia trascinare dall'ira e non nutre alcun rispetto per il nemico sconfitto. Entrambi

³² Lloyd 1988, 58: *Dike is under the protection of the gods who have an absolute responsibility for its preservation. An essential element in this body of concepts is the idea that all things have their appointed place and time, all beings, whether human or divine, have their role and position, their right and obligations. It is incumbent on all to recognize the situation and regulate their behaviour accordingly. The man who does so is dikaios...*

³³ Cfr. Payen 1997, 108 ss.

³⁴ Come ha argutamente notato Christ 1994 [2013], 236 Gige *grida* (ἀναβοάω) proprio come gli Indiani Callati quando Dario propone loro di violare i *nomoi* funebri.

³⁵ Cfr. Hofmann, Vorbichler 1988, 93.

violano i *nomoi* del loro popolo, rivelando da un lato l'assoluta incapacità di sapersi contenere e dall'alto la cieca arroganza di chi si reputa invulnerabile³⁶.

d) Spedizioni insensate e 'nemici primitivi'

Subito dopo la conquista dell'Egitto e la sottomissione volontaria di popoli vicini, vengono riferiti ulteriori piani di conquista del sovrano persiano. Il desiderio di annettere nuovi territori porterà risultati catastrofici, fungendo da preludio alle sue innumerevoli follie. Erodoto riferisce che subito dopo la campagna d'Egitto vengono "contemporaneamente" progettate tre spedizioni contro Cartaginesi, Etiopi ed Ammonii (III, 17 τριφασίας στρατηίας). Sono tutte guerre contro popoli piuttosto lontani, o non facili da raggiungere, che si rivelano fallimentari già nella pianificazione. L'insana sconsideratezza del re è palese non solo nelle questioni 'personali', ma anche nella cecità strategica che contraddistingue sempre più le sue scelte politiche³⁷.

Come accennavo in precedenza, la spedizione navale contro i Cartaginesi abortisce perché i Fenici, loro coloni, si rifiutano di combattere e Cambise è ancora abbastanza lucido per saper desistere al momento opportuno. Sarà proprio questa abilità, secondo quanto lo stesso Erodoto rivela, a mancargli invece nella disastrosa campagna d'Etiopia, contestualmente all'incapacità di organizzare adeguatamente una spedizione in un territorio così difficile da raggiungere. Non dissimile è il modo in cui il sovrano affronta la spedizione contro gli Ammonii, popolazione che abita in Libia, su una delle colline che emergono dall'altura di sabbia che va da Tebe fino alle colonne d'Ercole (IV, 181). Sono territori dal clima ostile in cui non piove e le sorgenti d'acqua attorno alle quali gli uomini risiedono si distanziano di ben dieci giorni di cammino (IV, 185). L'esercito di terra persiano riesce a raggiungere soltanto la città di Oasi per poi perdersi nel nulla: quasi nessuno sa fornire una spiegazione della scomparsa del contingente che né tornò indietro né giunse fino agli Ammonii. Questi ultimi sono gli unici a proporre una giustificazione della vera e propria *sparizione* (ἀφανίζομαι): un *vento grande e straordinario* (III, 26: νότος μέγας τε καὶ ἐξᾶίστιος) avrebbe sollevato cumuli di sabbia fino a sommergerli. Erodoto si limita a registrare l'insolito evento, ma ha già cominciato esplicitamente a parlare di 'pazzia' del re per via dell'impreparazione con cui si lancia nella pericolosa spedizione contro gli Etiopi. Non va tralasciato peraltro che il contingente per le due spedizioni è unico fino a Tebe, dove ben cinquantamila unità terrestri vengono distaccate per marciare contro gli Ammonii. Nulla lascia escludere dunque che pari disorganizzazione vada attribuita a questa spedizione che finisce in modo altrettanto catastrofico.

³⁶ Cfr. Bichler, Rollinger 2001, 70.

³⁷ Corcella 1984, 123.

Segni di squilibrio sembrano emergere in effetti anche nelle modalità in cui il re intende assoggettare gli Ammonii. Cambise non ordina semplicemente di sottomettere tale popolo, ma mostra un'ingiustificata spietatezza esortando a 'ἐξάνδραποδίζεσθαι' gli abitanti. Il verbo segnala di regola nelle *Storie* una forma di schiavitù grave con sradicamento dal territorio, come emerge ad esempio dalle minacce che prima della battaglia navale di Lade (494 a. C.) i Persiani fanno agli Ioni: li *renderanno schiavi* (VI, 9: ἐξάνδραποδιεῦνται), castreranno i loro figli, deporteranno le ragazze nubili e daranno la terra ad altri³⁸. Con lo stesso termine è indicata la minaccia di Ciro di aggravare la sottomissione dei Lidi, dopo la rivolta di Pactyes, e solo l'intervento di Creso, che teme la spopolamento di Sardi e la vendita dei suoi concittadini, salva la città (I, 155-156). Dario ordina similmente a Dati e Artaferne di soggiogare Atene ed Eretria e di condurgli τὰ ἀνδράποδα (VI, 94), e Artabazo con intenzioni simili assedia Potidea (VIII, 126-129). La spedizione fallisce poi, ma i vicini Olinti, sospettati di ribellione, non sfuggono al Persiano, vengono trucidati e la città consegnata ai Calcidesi. È evidente dunque che Cambise ha intenzione di punire in modo esemplare gli Ammonii che però nulla hanno commesso contro il re. A ciò si aggiunga che il sovrano ordina ai suoi uomini di bruciare l'oracolo di Ammone, senza alcuna ragione. Il re mostra anche in questo caso il solito disprezzo con cui si accanisce contro gli usi sacri degli altri popoli. Alla luce di tali empî proposti l'insolita sparizione dell'esercito, causata dalla *straordinaria* tempesta di sabbia, potrebbe anche rimandare ad una qualche forma di punizione divina, ma l'autore non si esprime in alcun modo al riguardo³⁹.

Prima di intraprendere la spedizione contro gli Etiopi, Cambise manda delle spie nel loro territorio con la scusa di voler diventare ospite e amico del re. Come abbiamo visto già Ciro aveva cercato invano di conquistare con l'inganno i Massageti chiedendo in sposa Tomiri (I, 205). Quelle contro Massageti ed Etiopi sono, in effetti, due spedizioni simili sia perché i nemici che vengono attaccati sono affini fra loro e vengono guidati da sovrani abili, che propongono un modello di governo opposto rispetto a quello persiano, sia per l'esito catastrofico delle vicende⁴⁰. Entrambi i popoli, come accennavo nel primo capitolo, sono particolarmente valorosi: i primi vengono definiti *grandi e forti*, sfidano i nemici in campo aperto e li sconfiggono senza sotterfugi (I, 201); i secondi, oltre ad essere per definizione il popolo *dalla lunga vita* e *i più grandi e più belli* tra tutti gli uomini (III, 20), sono protagonisti di un aneddoto che ne marca l'incredibile vigore fisico. Sono, infatti, in grado di tendere con facilità archi di notevole grandezza (cfr. anche VII, 69), che nessuno dei nemici, eccetto il fratello del re Smerdi, sa utilizzare (III, 30): soltanto quando i Persiani sapranno fare ciò, consiglia il sovrano etiope, potranno attaccarli, ma dovranno comunque essere superiori di

³⁸ Cfr. Powell 1938 per tutte le attestazioni di tale verbo nelle *Storie*.

³⁹ Lloyd 1988, 55; Baragwanath 2008, 115.

⁴⁰ Sulla spedizione contro gli Etiopi si veda in particolare Török 2014, 91 ss.

numero per sperare di vincere. Con coraggio pari a Tomiri, che senza nutrire alcun timore invitava Ciro a entrare nel suo territorio e a *far prova dei Massageti* (I, 206), il re etiope sfida Cambise, esortandolo a desistere dall'impresa e a ringraziare gli dèi che non inducono gli Etiopi ad *acquisire altra terra oltre la loro* (III, 21: ...γῆν ἄλλην προσκτᾶσθαι τῇ ἐωυτῶν). La precisa espressione utilizzata segnala la fondamentale differenza che intercorre tra la gestione del potere adottata da questi popoli periferici e 'primitivi' e quella dei Persiani, spinti sempre a conquistare nuovi territori. La regina dei Massageti, prima di accettare la sfida di Ciro, lo aveva esortato a *regnare sui suoi sudditi* e ad *accettare che altri governino sui loro*, esprimendo una sorta di legge universale che sancisce la liceità del potere all'interno del proprio territorio e marca invece l'illegittimità dell'espansionismo. Il re degli Etiopi sottolinea il nesso tra χώρα e ἄνθρωποι e allarga la questione alla sfera etica: *se Cambise fosse giusto non desidererebbe altra terra oltre la sua, né ridurrebbe in schiavitù uomini dai quali non ha patito alcuna ingiustizia* (III, 21: εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὐτ' ἂν ἐπεθύμησε χώρας ἄλλης ἢ τῆς ἐωυτοῦ, οὐτ' ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἤγε ὑπ' ὧν μηδὲν ἠδίκηται). L'*adikie* di Cambise è duplice. Da un lato il re non rispetta questa sorta di 'principio di proprietà', che sancisce che ogni sovrano governi sul suo popolo, e si abbandona all'*epithymie*, che non di rado nell'opera è opposta all'*hesychie* e ha una caratterizzazione piuttosto negativa (I, 66; I, 73; I, 201; I, 206)⁴¹. In secondo luogo è l'assoluta gratuità dell'atto a suscitare lo sdegno nel re etiope che marca l'ingiustizia di chi si scaglia contro chi nulla ha commesso, mettendo in luce un elemento che caratterizza tutta la costruzione storiografica erodotea: l'espansionismo sfugge alle normali dinamiche punitive o vendicative che, secondo una sorta di "principio di azione e reazione", muovono spesso le gesta dei protagonisti delle *Storie*⁴². Non sembra casuale che le parole dei sovrani di questi popoli siano in qualche modo profetiche sancendo la *débâcle* dei *basileis* persiani, accompagnata emblematicamente da scene di inaudita violenza: se Ciro finirà con la testa immersa in un otre pieno di sangue umano, i soldati di Cambise si abbandoneranno al cannibalismo.

Proprio come i Massageti, gli Etiopi sono popoli 'selvaggi', vivono in zone molto remote della terra⁴³ e hanno uno stile di vita frugale⁴⁴. Neanche loro, ad esempio, praticano l'agricoltura,

⁴¹ Sulla negatività del *ghes himeros* cfr. Corcella 1984, 167-168.

⁴² Si veda al riguardo Gehrke 1987; Ingarao 2016.

⁴³ In III, 114 l'Etiopia viene considerata una delle regioni che si trova nelle parti estreme della terra: ἀποκλινομένης δὲ μεσαμβρίας παρῆκει πρὸς δύνοντα ἥλιον ἡ Αἰθιοπία χώρα ἐσχάτη τῶν οἰκεομενέων. Cfr. al riguardo Dorati 2000, 167. La posizione periferica dei Massageti è marcata dal fatto che vivono "di fronte agli Issedoni" (I, 201), ultima popolazione che vive oltre gli Sciti sulla quale si hanno notizie attendibili, mentre sugli Arimaspi, "uomini da un occhio solo", che vivono ancora più in là sono solo gli Issedoni a fornire delle informazioni (III, 25-27) che lo stesso autore non reputa credibili. Come ha rilevato Payen 1997, 327 i popoli che abitano ai confini della terra sembrano per Erodoto dei '*résistants prédestinés*': stare ai limiti del mondo, quanto ad efficacia difensiva, equivale alle tecniche vincenti adottate dai popoli nomadi.

⁴⁴ Dorati 2000, 59: *L'estranietà alla sfera dell'agricoltura non è di per sé negativa, in quanto se può da un lato rinviare alla condizione degli animali, può dall'altro ricordare anche quella degli dèi. È questo il caso degli Etiopi, la cui ignoranza dei cereali e dell'agricoltura è sinonimo non di ferinità, ma di una condizione privilegiata e 'aurea'.*

ma si cibano di carne o pesce, che però hanno in grande quantità, come viene simboleggiato dalla leggendaria mensa del Sole (per i Massageti cfr. I, 216)⁴⁵. Come si evince dall'incontro tra gli Ittiofagi, intermediari di Cambise, e il re etiope, sono inoltre popoli semplici e leali. Le spie di chi, solo *a parola* (III, 17) vuole divenire *amico* e *ospite* del re, portano dei doni in Etiopia in un aneddoto che marca la grande differenza che intercorre tra i due popoli: una veste di porpora, un unguento, vino di palma e monili d'oro. I primi due doni vengono associati al tranello imbastito dal re persiano per carpire informazioni sugli Etiopi: questi mezzi adoperati per cercare di mutare l'apparenza vengono bollati come *δολερά* degni di *δολερόι ἄνθρωποι*. Proprio l'inganno era stato al centro della strategia di Ciro e Tomiri, come l'Etiope in questo caso, aveva criticato aspramente il sovrano persiano marcando il *dolos* (I, 205; 212; 214) che si celava nelle sue strategie. I gioielli, che come i precedenti oggetti, mirano a migliorare l'aspetto degli uomini, vengono allo stesso modo disprezzati dal sovrano, che li scambia per "ceppi", visto che gli Etiopi con l'oro ci costruiscono le prigioni⁴⁶, e considerato che sono 'κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων' non hanno forse bisogno di tali sotterfugi per abbellirsi⁴⁷. Solo il vino attira l'attenzione del re straniero che a proposito della bevanda sa riconoscere la superiorità persiana: è un nemico umile e coraggioso, che pur sapendo che gli Ittiofagi sono spie persiane, mostra loro il suo regno e le abitudini del suo popolo⁴⁸.

Così come Ciro, per consiglio di Creso, aveva cercato di vincere i Massageti abbagliandoli con i beni persiani, facendo leva proprio sulla loro 'primitività', e in prima battuta vi era pure riuscito, allo stesso modo Cambise prova ad ingannare l'Etiope con doni ricercati di cui, come spiegano gli Ittiofagi, il re stesso si serve e *gode moltissimo*⁴⁹. Sono tentativi che falliscono miseramente di fronte ad un nemico che ha uno stile di vita frugale. La sconfitta contro i Massageti e il fallimento nella spedizione etiopica dimostrano simbolicamente che, abbandonando lo stile di vita che avevano prima di espandersi in Asia, i Persiani cominciano a mettere in crisi i presupposti che li hanno fatti trionfare⁵⁰. Non sembra casuale che queste due disastrose spedizioni, insieme a

⁴⁵ Sulla rappresentazione erodotea della mensa del sole cfr. Lesky 1959.

⁴⁶ In III, 106 e 116 viene esposta una teoria meteorologica e geografica, secondo la quale i popoli posti nelle zone estreme della terra hanno le "cose che sembrano più belle e rare" (τὰ κάλλιστα δοκέοντα ἡμῖν εἶναι καὶ σπανιώτατα), mentre la Grecia e la Ionia hanno il clima migliore (cfr. anche I, 142).

⁴⁷ Cfr. Dorati 2000, 105; Bichler, Rollinger 2001, 46.

⁴⁸ Christ 1994 [2013], 227 e 249 sottolinea la differenza che intercorre tra l'inchiesta dell'autore e le ricerche condotte dai re protagonisti dell'opera che non indagano per bisogno di conoscenza, ma per fini utilitaristici: Cambise, in particolare, fa *osservare* (ὀράω) gli Etiopi, per *spiarli* (καθοράω), facendo così emergere tutta la doppiezza del potere. Il re Etiope, invece, che è caratterizzato positivamente, sembra spinto da vera curiosità quando interroga gli Ittiofagi a proposito del vino e, come l'autore, sa riconoscere la superiorità di un elemento appartenente ad una cultura diversa dalla sua (229).

⁴⁹ Flory 1978, 150 nota il carattere nefasto che il verbo ἥδομαι assume nell'opera, associato spesso a personaggi piuttosto negativi.

⁵⁰ Török 2014, 131: *The narrative demonstrates the striking contrast between the mad Persian conqueror and a morally superior peripheral people embodying Homer's "most distant of men". The land of the long-lived Aithiopians represents an ideal counterpart to the oikumene's troubles: it is a moral and political utopia. Cambyses' failure to conquer it presents a paradigm for the conqueror's hybris, his progress toward nemesis, and his horrible punishment.*

quella parimenti fallimentare di Dario contro gli Sciti, vengano citate da Artabano nel discorso in cui il saggio consigliere spiega a Serse perché aveva tentato di farlo desistere dalla guerra contro i Greci: sono tutte potenze *inferiori*, che hanno messo in crisi la *grandezza* dei Persiani. Sembra strano che i Greci vengano in qualche modo accostati a questi popoli “primitivi”, che traggono la loro forza soprattutto dalla semplicità e frugalità dei loro *nomoi*, ma l’associazione non appare così insensata se come dirà Demarato a Serse proprio la *penie* è da sempre σύντροφος ai Greci, che tengono lontani povertà e dispotismo grazie al sostegno di *arete, sophie e nomos* (VII, 102). La Grecia non è un popolo dagli usi ‘primitivi’, ma è riuscita a costruire un modo di vita equilibrato, temperando il benessere acquisito con altri valori che la rendono forte e in grado di resistere ad un avversario numericamente superiore.

e) *Ne sorteggiarono uno su dieci e lo divorarono: l’insana ostinazione del re e il cannibalismo dei suoi soldati*

Non si può parlare di vera e propria sconfitta nel caso di Cambise che neanche arriva a scontrarsi col popolo etiope. La *manie* del re, a cui finora Erodoto non aveva fatto esplicito riferimento ed era dunque rimasta sottotraccia, si manifesta con forza nella gestione della spedizione e nell’ostinazione con cui il sovrano va avanti nonostante la continua decimazione del contingente. Se dopo aver scoperto il raggio di Amasi, Cambise spinto dall’*ira* (*thymos*) aveva deciso di attaccare l’Egitto, allo stesso modo, ricevuto il resoconto degli Ittiofagi, s’infuria e si scaglia subito contro gli Etiopi. L’ira non ha una caratterizzazione positiva nell’opera e lascia spesso presagire comportamenti impropri e/o esiti sfavorevoli. Cresò, ad esempio, si adira con Solone (I, 32 *σπερχθείς*), prima di subire la *nemesis* divina, così come Astiage abbandonandosi al *cholos* punisce in modo crudele Arpago, inducendolo alla vendetta che porterà alla deposizione dello stesso re medo (I, 118). O ancora Ciro sdegnato col fiume Ginde lo punisce (I, 189: *ἐχάλεπαινε τῷ ποταμῷ*), prefigurando l’empietà di Serse che allo stesso modo con rabbia fa fustigare l’Ellesponto (VII, 35: *δεινὰ ποιεύμενος*).

Mentre nella guerra contro gli Egizi, quando già si apprestava a marciare ed *era in difficoltà* sulla strada da prendere a causa della carenza d’acqua (III, 4: *...Καμβύση ἐπ’ Αἴγυπτον καὶ ἀπορέοντι τὴν ἔλασιν*), Cambise aveva avuto la *contingenza* favorevole (*συνήνεκε*) dell’arrivo di Fanete che gli aveva suggerito l’unica via percorribile (III, 5), contro gli Etiopi non ha alcun aiuto⁵¹. Le spedizioni sono dunque simili, perché entrambi i popoli vivono in territori poco accessibili, che si possono raggiungere solo attraversando zone desertiche. L’*aporie* in cui si trova quando sta per

⁵¹ Anche Fanete è spinto dal risentimento nei confronti di Amasi per un qualche motivo che rimane inespresso, ma pagherà la sua scelta di tradire l’Egitto con la tremenda morte dei figli: neanche in questo caso la rabbia si rivela un sentimento proficuo.

mettersi in marcia contro l'Egitto sembra quasi lasciare intendere che esito parimenti disastroso avrebbe potuto avere la spedizione contro la terra nilotica, se non fosse arrivato il salvifico sostegno dell'Alicarnasseo⁵². Anche la spedizione contro l'Etiopia, in modo ancor più esplicito, è causata dunque da ragioni di duplice natura: l'espansionismo scriteriato si mescola all'impulsività a cui Cambise si abbandona, agendo in modo irruento e insensato⁵³. L'ὄργη, causata dalle parole del re straniero, porta il sovrano persiano a partire senza aver predisposto viveri adeguati per giungere fino agli *estremi della terra* (τὰ ἔσχατα γῆς): non è un'azione ponderata, motivata dal *logos*, ma dalla follia⁵⁴. Cambise viene definito ἐμμανὴς καὶ οὐ φρενήρης, utilizzando due termini che meritano una breve parentesi per cercare di comprendere la ricca sintomatologia della pazzia che affligge il *basileus*.

L'espressione ricorre, infatti, in forma molto simile, in altri due episodi. In un caso indica l'insubordinazione momentanea di Amonfareto, alla guida del contingente di Pitane, che nelle confuse operazioni precedenti lo scontro di Platea si ostina a non voler abbandonare il posto di battaglia e seguire il resto del contingente greco. Invece di obbedire ai comandanti spartani, Amonfareto prende un grosso masso e lo scaglia davanti ai piedi di Pausania spiegando che quello è il suo *voto* contro la decisione assunta. Il comandante spartano a quel punto lo apostrofa 'μαινόμενος καὶ οὐ φρενήρης' (IX, 55), marcando la scenata dell'uomo che si comporta da pazzo in una situazione che non prevede alcun confronto, visto che gli strateghi greci si sono già riuniti e hanno deliberato sul da farsi (IX, 50). È interessante notare che anche in questo caso si ha in qualche modo a che fare coi viveri: i Greci hanno infatti deciso di spostarsi non solo per i continui assalti della cavalleria persiana ma anche per carenza di provviste e di acqua. Amonfareto, da buon soldato spartano non intende abbandonare la sua posizione, non condivide la scelta dei comandanti greci e si comporta platealmente in modo squilibrato: la ragione in questo caso si scontra non tanto con l'emotività, come nel caso di Cambise, ma con l'ossessione per il *nomos* spartano che in questa situazione sembra irragionevole⁵⁵. In V, 42 l'espressione, leggermente differente, 'οὐ φρενήρης

⁵² Su *aporia*, termine che non di rado designa nelle *Storie* le difficoltà di una conquista, cfr. Payen 1997, 298-300 che a tale proposito istituisce un interessante parallelo tra Fanete ed Efiante.

⁵³ Proprio per tali ragioni non condivido pienamente il giudizio di Asheri quando sostiene che fino alla conquista dell'Egitto Cambise è spinto da "motivazioni legittime e razionali" (1990, 211). Il re agisce già contro Amasi in preda alle emozioni e riesce a superare l'*aporia* della spedizione in un territorio geograficamente ostile solo grazie all'inatteso aiuto di Fanete.

⁵⁴ III, 25: ...αὐτίκα ὁ Καμβύσης ὄργην ποιησάμενος ἐστρατεύετο ἐπὶ τοὺς Αἰθίοπας, οὔτε παρασκευὴν σίτου οὔδεμίαν παραγγεῖλαι, οὔτε λόγον ἔωτ' ἔδου δὲ ὅτι ἐς τὰ ἔσχατα γῆς ἐμελλε στρατεῦσθαι. Sul contrasto tra la scelta razionale di Cambise, che fin da subito intende conquistare l'Etiopia, e l'assoluta illogicità con cui si lancia in questa difficile spedizione, si vedano le acute riflessioni di Baragwanath 2008, 113: *Thus an odd contradiction arises between the fact that Cambyses intended the campaign right from the start and was readying for it in a rational manner (taking advice, sending spies, and so on), and his total unpreparedness at this point for that very campaign, which is now embarked upon at breakneck speed and as a consequence of mental instability.*

⁵⁵ Col senno di poi il Pitane non aveva forse tutti i torti, visto che gli Spartani verranno abbandonati da quasi tutti gli altri alleati e a Platea almeno in un primo momento combatteranno solo con i Tegeati, ma in quel frangente il suo

ἄκρομανής’, indica invece lo squilibrio ‘congenito’ di Cleomene in contrapposizione all’*andragathie* di Dorieo. Il re spartano, come vedremo (cfr. *infra*), presenta molti elementi in comune con Cambise, rivelandosi anch’egli una delle figure più negative dell’opera⁵⁶.

La dissennatezza di Cambise comporta una situazione molto critica: dopo aver percorso appena un quinto della strada, i viveri cominciano prevedibilmente a mancare e persino le bestie da soma vengono uccise e mangiate. Se a questo punto, chiosa Erodoto, Cambise avesse riconosciuto *l’errore iniziale, mutato opinione* e condotto indietro l’esercito, si sarebbe rivelato un uomo *saggio* e invece continuò ad andare avanti senza *considerare* la situazione⁵⁷. I soldati mangiano l’erba pur di sopravvivere, ma quando arrivano al deserto ogni forma di sostentamento viene meno: come nella spedizione contro gli Ammonii le difficili condizioni ambientali si rivelano decisive⁵⁸. La progressiva degenerazione, che vede i Persiani mangiare persino gli animali su cui si spostano e l’erba (*ποιηφαγέοντες*) di cui le bestie si cibano, non può non rimandare alla *precipitosa* fuga di Serse (VIII, 115), *terrorizzato* dopo la sconfitta di Salamina (VIII, 103). Il re e il suo contingente, di ritorno verso l’Asia, sono costretti a cibarsi di quello che trovano e quando non vi è raccolto da saccheggiare, per la *fame* mangiano persino erba (*ποίη*), corteccia e foglie di alberi, selvatici e coltivati, tant’è che peste e dissenteria si diffondono tra i soldati e li decimano (VIII, 115)⁵⁹. In entrambi i casi l’esercito persiano si trova a fronteggiare una situazione di estrema difficoltà a causa delle improvvide scelte dei sovrani: cibarsi di ciò che non è edibile o che normalmente non è considerato tale, simboleggia dunque una grave forma di abbruttimento.

Molto oltre si va però nel caso della guerra etiope con l’unico caso di cannibalismo dell’opera, se si escludono gli usi di alcuni popoli come i Massageti che sacrificano gli anziani e si cibano delle loro carni dopo averle cotte (I, 216). Il verbo *katesthio*, attestato in questo passo, conta solo sette occorrenze nell’opera, ma di norma viene utilizzato per indicare animali che sbranano altri animali (quattro volte). In altre due occasioni, invece, è impiegato a proposito di uomini e uno dei due casi è proprio la fuga del re Serse: è il verbo che indica la voracità dei Persiani che si cibano di qualunque elemento vegetale trovano per strada. Nell’altra attestazione denota invece proprio una forma di antropofagia che però è consolidata dalla tradizione in un determinato contesto culturale:

atteggiamento appare a Pausania del tutto inaccettabile: non si tratta infatti di fuggire ma di guadagnare una posizione migliore e risolvere una situazione difficile.

⁵⁶ Al riguardo si vedano i recenti contributi di Wesselmann 2011, 80-92, Cusumano 2016 (in Cusumano - Ingarao 2016), 92-102.

⁵⁷ III, 25: εἰ μὲν νῦν μαθὼν ταῦτα ὁ Καμβύσης ἐγνωσιμάξει καὶ ἀπῆγε ὀπίσω τὸν στρατὸν, ἐπὶ τῇ ἀρχῆθεν γενομένη ἁμαρτάδι ἢ ἂν ἀνὴρ σοφός· νῦν δὲ οὐδένα λόγον ποιούμενος ἦε αἰεὶ ἐς τὸ πρόσω.

⁵⁸ Sul deserto come luogo ‘insulare’ simbolico a protezione dei popoli nelle *Storie* vedi Payen 1997, 305-311. Secondo Darbo-Peschanski 2013, 99, la spedizione contro l’Etiopia rappresenta l’ennesimo tentativo da parte dei sovrani persiani di violare le ‘frontiere naturali’ e dunque di stravolgere l’ordine che governa il ‘mondo’.

⁵⁹ VIII, 115: εἰ δὲ καρπὸν μηδένα εὔροισεν, οἱ δὲ τὴν ποίην τὴν ἐκ τῆς γῆς ἀναφρομένην καὶ τῶν δενδρέων τὸν φλοιὸν περιλέποντες καὶ τὰ φύλλα καταδρέποντες κατήσθιον, ὁμοίως τῶν τε ἡμέρωι καὶ τῶν ἀγρίων, καὶ ἔλειπον οὐδέν· ταῦτα δ’ ἐποίηον ὑπὸ λιμοῦ. ἐπιλαβὼν δὲ λοιμός τε τὸν στρατὸν καὶ δυσεντερὴν κατ’ ὄδον ἔφθειρε.

gli Indiani Callati, presi a modello per indicare la varietà degli usi funebri nel celebre esperimento di Dario, sono soliti mangiare i loro genitori. *Katethio*, come emerge dal prefisso κατά che marca spesso il valore telico di un'azione⁶⁰, sembra esprimere un divoramento totale e famelico che si distacca in genere dal normale pasto di cibi (tendenzialmente cotti), inteso come momento sociale, che a volte è espresso nelle *Storie* dal semplice *esthio* ma ben più spesso da *siteomai*⁶¹. La stranezza del fatto è posta in rilievo inoltre dal sostantivo *allelophagie*, che non a caso è *hapax* in Erodoto e termine molto raro in tutta la letteratura greca pervenutaci. *Temendo* che per l'appunto i soldati si mangino tra loro, il re persiano decide finalmente di tornare indietro da una spedizione in cui ha fatto perire gran parte dell'esercito. Non è tanto l'orrore a far desistere Cambise ma la *paura*, che va probabilmente ricondotta alla concreta possibilità di arrivare in Etiopia con un contingente decimato, se i suoi uomini continueranno a divorarsi fra loro.

f) Dallo scherno nei confronti di Api all'uccisione dei familiari

Lo strano maltrattamento del cadavere di Amasi, l'irragionevole spietatezza mostrata nei confronti degli Ammonii e la dissennata disorganizzazione che caratterizzano la spedizione etiopica sono solo i primi segni della pazzia del re che esplode dal ventisettesimo capitolo in poi con una serie di atti assolutamente sconsiderati. Nella ricerca delle cause della follia di Cambise, un episodio cruciale secondo gli Egizi, e quanto meno significativo per Erodoto, è il maltrattamento e l'uccisione del bue Api, che rivela in modo ancor più esplicito l'assoluto disprezzo con cui il sovrano persiano si confronta con le credenze e gli usi religiosi degli altri popoli.

Al ritorno dal disastro etiopico, il dio Api, Epafo per i Greci, appare a Menfi e gli Egizi si abbandonano a manifestazioni di gioia per l'accaduto, indossano gli abiti migliori e si mettono a celebrare una festa sacra destando il risentimento di Cambise. Il re, sospettando fortemente che gli Egizi stiano festeggiando per l'insuccesso della spedizione, non prova neanche a comprendere le ragioni dei governatori della città, convocati per dare spiegazioni, e li condanna a morte per aver mentito. In modo parimenti irrispettoso sembra rivolgersi ai sacerdoti, ai quali dichiara con sottile ironia che avrebbe di certo saputo se un qualche 'θεός χειροήθης' fosse giunto tra gli Egizi. L'espressione utilizzata dal re è forse volutamente ambigua, in quanto l'aggettivo, composto da χείρ e ἥθος, oltre ad indicare genericamente qualcuno o qualcosa di *trattabile*, viene impiegato anche per denotare un animale *addomesticato* (e. g. Hec. *FGrH* 264: χειροήθη λέοντα; Xen., *Eq.* 2. 3: χειροήθης πῶλος)⁶². Lo stesso Erodoto utilizza tale termine a proposito di un coccodrillo che è ritenuto sacro e che è stato ammaestrato (II, 69: δεδιδαγμένος εἶναι χειροήθης). Cambise sembra

⁶⁰ Chantraine 1977, s. v. *kata*.

⁶¹ Cfr. Powell 1938, s. v. *siteomai*, *esthio*.

⁶² LSJ s. v. χειροήθης.

dunque sbeffeggiare gli Egizi che adorano dèi dalla forma animale. I Persiani hanno infatti una religione più ‘naturalistica’ e venerano elementi quali il sole e l’acqua, ma non c’è traccia nel loro universo sacro di divinità animali. Il re è convinto di sapere tutto al riguardo e in questo mostra un atteggiamento opposto rispetto all’autore, riguardoso delle credenze e degli usi altrui, e cauto nel propugnare certezze sui *theia*, a proposito dei quali, come aveva affermato all’inizio del secondo libro, *tutti gli uomini sanno lo stesso* (II, 3).

Lo scherno diventa palese quando si scaglia contro lo stesso Api, che ha fatto condurre alla sua presenza. Nella ricca caratterizzazione della sua follia, il *basileus* viene in questa fase definito ὑπομαργότερος (III, 29), utilizzando un termine rarissimo che ricorre solo nelle *Storie* e poi in testi molto tardi⁶³. La resa in italiano non è semplice perché l’aggettivo μάργος che rimanda ad una forma di pazzia, non di rado furiosa, viene stemperato dal preverbo ὑπό ma allo stesso tempo ricorre al comparativo assoluto (come in tutte le altre attestazioni). L’agitazione che tale forma di squilibrio può comportare emerge ad esempio da un’attestazione eschilea in cui μάργος viene riferito alle Erinni (*Eumenidi* v. 67) o ancora nel *Prometeo Incatenato* (v. 883) l’espressione ‘λύσσης πνεύματι μάργω’ indica il rabbioso delirio che porta Io *fuori strada* dopo aver ascoltato le parole del figlio di Giapeto. In Teognide (1301) indica il *thymos pazzo e superbo* di un giovane che *fugge* e il poeta *l’insegue*, augurandosi che prima o poi *si fermi*. Può indicare anche il ventre ingordo di chi mangia senza sosta (*Od.* 18, 2) e l’impeto dei cavalli che nitriscono (*Sette a Tebe* v. 475). Inconsulto appare di certo il gesto di Cambise sia per l’atto, irragionevole di per sé, sia per il movimento che il re compie per pugnalarlo al ventre. Erodoto spiega infatti che, sebbene volesse colpirlo al ventre, lo ferì alla coscia, rivelando un dettaglio che sembra irrilevante ma che si dimostrerà importante per capire meglio la successiva morte del sovrano.

Del tutto insensato appare il comportamento di Carilao di Samo, altro personaggio dell’opera a essere definito ὑπομαργότερος, e fratello di Meandrio, divenuto tiranno dell’isola da quando Policrate è stato ucciso (III, 145). Silosonte, fratello esule di Policrate, intende rientrare e recuperare il potere grazie all’appoggio dei Persiani e il tiranno, a determinate condizioni, è pronto a cederlo tant’è che viene in breve raggiunto un accordo. Carilao, lo squilibrato della famiglia, che è rinchiuso in una cella sotterranea, vedendo la pacifica intesa tra le due parti comincia a dare di matto: *grida, insulta e rimprovera* il re di non resistere agli invasori, nonostante la facilità con cui a suo avviso si potrebbe sbaragliare il nemico. A Carilao, al quale manca la capacità di saper leggere strategicamente la situazione, si contrappone lo spietato piano di Meandrio, che, chiosa Erodoto, *non è giunto a tal punto di dissennatezza* (III, 146: οὐκ ἐς τοῦτο ἀφροσύνης ἀπικόμενος) da non rendersi conto dello squilibrio di forze che c’è tra il suo esercito e quello dei Persiani. Il tiranno

⁶³ Cfr. Cusumano 2016 (in Cusumano - Ingarao 2016), 97-100.

decide allora per invidia verso Silofonte di assecondare il fratello in modo da consegnare l'isola di molto indebolita, dopo essersi assicurato una sicura via d'uscita. Carilao arma i soldati e si scaglia sui Persiani che, sorpresi dall'accaduto, subiscono alcune perdite prima di reagire e massacrare indistintamente uomini e bambini, dovunque si trovino, sia in luoghi sacri sia profani. Carilao, come Cambise, è alterato nei comportamenti scomposti e nelle scelte, dettate dall'impulso del momento e prive di qualsiasi pianificazione.

Viene detto 'ὑπομαργότερος' infine Cleomene in un passo in cui viene stabilita una sorta di gerarchia tra le forme di pazzia. Il re spartano presenta fin da giovane età tratti di squilibrio come emerge dal confronto con Dorieo che, nei termini impiegati, ricorda proprio un'espressione utilizzata per Cambise (vedi *supra*). Anche lo Spartano compie del resto alcune azioni dissennate e violente in particolare in occasione dell'assedio di Argo dove, proprio come Cambise, mostra assoluta noncuranza degli usi religiosi. È interessante notare però che il suo squilibrio diventa vera e propria *μανία νοῦσος* quando il re comincia a colpire con lo scettro ogni Spartiata che incontra e infine, legato ad un ceppo, si suicida straziandosi metodicamente il corpo con un pugnale (VI, 75: *αὐτίκα ὑπέλαβε μανίη νοῦσος, ἐόντα καὶ πρότερον ὑπομαργότερον*). Anche per Cambise, secondo gli Egizi, c'è un momento decisivo a partire dal quale il re *impazzisce* del tutto ed è proprio l'uccisione di Api che viene definita *adikema* (...*ἐμάνη, ἐὼν οὐδὲ πρότερον φρενήρης*). Erodoto stesso ha spiegato in II, 120 che a *grandi adikemata* corrispondono *grandi punizioni dagli dèi* e dunque la caduta del re non è inaspettata.

La pazzia di Cambise si manifesta in atti violenti e ingiustificati contro i suoi familiari, nei confronti di stretti collaboratori e cittadini illustri, e soprattutto nello scherno con cui di nuovo e in modo ancor più palese bistratta le questioni sacre. I sacerdoti, come accennavo sopra, vengono frustati, proprio come Cleomene fa con lo *hireus* che gli vieta di celebrare un sacrificio ad Argo perché straniero (VI, 81), e qualunque Egizio sorpreso a celebrare la festa in onore di Api viene condannato a morte. Ma è soprattutto il modo con cui Cambise dopo aver colpito Api apostrofa i sacerdoti a essere indicativo della folle arroganza del sovrano: "*Oh teste malate, così nascono gli dèi? Di sangue e carne, che sentono il ferro? Degno degli Egizi è questo dio. Ma voi rallegrandovi non mi porrete in ridicolo*"⁶⁴. Il fatto che pronunci queste parole di assoluto disprezzo nei confronti delle credenze degli Egizi *ridendo* sembra a prima vista un dettaglio insignificante ma si rivela in realtà un dato particolarmente significativo: tutto in effetti ruota attorno al verbo *γελᾶω* e ad altri termini appartenenti alla stessa famiglia lessicale, che come vedremo ricorreranno spesso a proposito della tracotanza di Serse. Cambise reagisce in modo spropositato e violento perché ritiene

⁶⁴ Interessanti suggestioni di Hofmann-Vorbichler 1988, 95 che vedono nelle parole del re l'influsso della filosofia ionica razionalistica di VI-V secolo a. C. Sull'uccisione di Api si veda in particolare Depuydt 1995, che analizza anche la storicità di tale episodio.

di essere egli stesso oggetto dello scherno degli altri e condanna gli incolpevoli Egizi per crimini che egli invece commette costantemente⁶⁵. Proprio il fatto che il re si metta a *deridere*, ‘καταγελᾶν’ per l’appunto, ἰρά e νόμια è per Erodoto *indizio chiarissimo* di *folia grave* (III, 38). Nel sapiente gioco di emozioni e di rimandi architettato da Erodoto, le risa del re che colpisce Api diventeranno *lacrime* quando alla fine Cambise si ferirà mortalmente esattamente nello stesso punto in cui ha trafitto il bue⁶⁶.

Nella breve sezione sui κακά familiari rientrano l’assassinio del fratello e della moglie nonché sorella del re, altri delitti che costituiscono una violazione degli usi e in particolare del diritto di infliggere punizioni. Nella parte dell’opera dedicata ai *nomoi* persiani, Erodoto riferisce una norma, che egli stesso dichiara esplicitamente di apprezzare, secondo la quale chi è colpevole di una sola mancanza non viene condannato a morte dal re né un servo patisce ad opera del padrone una *sofferenza irrimediabile* per un solo *adikema* (I, 137). Viene fatta una vera e propria *ponderazione* (λογίζομαι) tra misfatti compiuti e benefici resi e solo se il bilancio è negativo allora l’ira di chi ha patito il danno trova soddisfazione⁶⁷. Cambise invece si abbandona sempre impulsivamente al *thymos* senza lasciare alcuno spazio al *logos* e confermando così di violare non solo i *nomoi* altrui, ma anche quelli del suo popolo. Nessuna colpa ha commesso il fratello del re che viene ucciso in seguito ad una visione in sogno: un messaggero annuncia a Cambise che Smerdi è assiso sul trono regale e con la testa tocca il cielo. Il sovrano *teme* che il suo regno sia in pericolo e ordina dunque di eliminare il fratello. L’interpretazione dell’*opsis* non è del tutto scorretta, perché in effetti un’usurpazione avrà luogo, ma c’è uno scambio di persone: lo Smerdi del sogno non è il fratello di Cambise ma uno dei due Magi responsabili della ribellione. Paradossalmente saranno i provvedimenti infausti del *basileus* a dare ai Magi l’occasione di sollevarsi: i due trameranno un piano proprio alla luce dell’uccisione di Smerdi ignota alla maggior parte dei Persiani (III, 61). Come spesso avviene nell’opera, chi cerca di stornare ciò che viene annunciato tramite la visione in sogno non fa che favorire la realizzazione del corso degli eventi o quanto meno dà disposizioni che rischiano di rivelarsi controproducenti (Creso, Astiage, Ciro etc.)⁶⁸. Cambise, che era già *invidioso* di Smerdi, perché era stato l’unico a tendere il celebre arco etiope, non ci pensa due volte ad eliminare il suo consanguineo e soltanto alla fine, in un attimo di rinsavimento, si renderà conto della gravità del suo gesto. L’inevitabilità di ciò che deve accadere ha sempre un’altra faccia che

⁶⁵ Baragwanath 2008, 117 parla giustamente di ‘*paranoid, self-focused psychology*’.

⁶⁶ Vedi le acute riflessioni di D. Lateiner 1977 sul riso nelle *Storie* come spia narrativa che marca l’arroganza di chi detiene il potere e annuncia una caduta imminente. Si vedano inoltre Flory 1978; Munson 2001, 169.

⁶⁷ I, 137: αἰνέω μὲν νῦν τόνδε τὸν νόμον, αἰνέω δὲ καὶ τόνδε, τὸ μὴ μῆς αἰτίας εἶνεκα μῆτε αὐτὸν τὸν βασιλέα μηδένα φονεύειν, μῆτε τῶν ἄλλων Περσέων μηδένα τῶν ἐωυτοῦ οἰκετέων ἐπὶ μῆ αἰτίη ἀνήκεστον πάθος ἔρδειν· ἀλλὰ λογισάμενος ἦν εὐρίσκη πλέω τε καὶ μέζω τὰ ἀδικήματα ἐόντα τῶν ὑπουργημάτων, οὕτω τῷ θυμῷ χρᾶται.

⁶⁸ Corcella 1984, 160.

concerne le scelte dei personaggi: il modo in cui Cambise agisce si rivela determinante per la sua stessa vita e per la sorte del regno.

Alla morte di Smerdi è connessa l'uccisione della sorella, che era divenuta sua moglie e neanche in questo caso il re soppesa la decisione, ma la uccide per un discorso inopportuno sulla morte del fratello. Secondo i Greci la donna vedendo un cucciolo di cane soccorrere il fratellino, che stava per essere ucciso da un leone, e ribaltare così l'esito dello scontro, si sarebbe commossa pensando a Smerdi e al fatto che nessuno potesse vendicarlo. Gli Egizi sostengono invece che la donna avrebbe fatto a tavola una similitudine tra una lattuga sfrondata e la casa di Ciro, privata da Cambise di uno dei suoi membri. Siano le parole della sorella di semplice rammarico o volte alla vendetta, la reazione del sovrano è spietata: il *thymos*, a cui la legge persiana sul diritto di morte fa riferimento, trova immediata soddisfazione senza che intervenga prima alcuna riflessione⁶⁹. Secondo gli Egizi, la donna addirittura sarebbe stata incinta al momento della morte e dunque il re così facendo si sarebbe persino privato dell'unico erede, l'ennesimo dopo l'uccisione del fratello. Non è soltanto questo *nomos* ad essere violato in quest'occasione, ma il matrimonio stesso era stato celebrato trasgredendo un altro uso persiano: nessuna *legge (nomos)* infatti permette a qualcuno di sposare la sorella. I giudici regi interrogati al riguardo dal re che si era innamorato della sua consanguinea, cercano un *escamotage* per risolvere la situazione e non correre rischi⁷⁰. Erodoto aggiunge infatti un inciso significativo e cioè che se viene riscontrato un qualche *adikon* nella loro condotta essi cessano le loro funzioni e del resto opporsi al volere di Cambise non sembra ormai possibile. La loro trovata è buona, *giusta e sicura*: nessun *nomos* ammette il matrimonio tra fratelli, ma ce n'è un altro che consente al *basileus* di fare ciò che vuole. Erodoto spiega chiaramente che i giudici rispondono così per *timore* - è in pericolo la loro stessa vita - e per non *violare* la *legge* e creare così un precedente che avrebbe messo in crisi un principio consolidato (III, 31). Il re, che ha per statuto un potere assoluto, disattende persino le norme che organizzano il consueto svolgersi della vita del suo popolo⁷¹.

Tra gli atti di *follia* commessi contro 'gli altri Persiani' va annoverata l'insensata uccisione del figlio di Pressaspe, e cioè del *suo più fidato* collaboratore (III, 30), che il re *onora massimamente* e al quale era stata affidata la missione segreta di eliminare Smerdi. Cambise anche in questo caso agisce in preda al *thymos* (III, 34) e all'*orge* (III, 35), in modo del tutto spropositato rispetto alla presunta offesa subita. Così com'era convinto di essere oggetto di scherno da parte degli Egizi, quando in realtà aveva egli stesso in precedenza bistrattato i *nomoi* religiosi di tale

⁶⁹ III, 32: τὸν δὲ **θυμοθέντα** ἐμπηδῆσαι αὐτῇ ἐχούσῃ ἐν γαστρὶ, καὶ μὴν ἐκτρόσασαν ἀποθανεῖν.

⁷⁰ Come ha notato Hartog 1980, 486 il 're-tiranno' è nelle *Storie* spesso preda di un 'desiderio eccessivo' (*eros*), sia esso sessuale o espansionistico.

⁷¹ Sull'incesto nelle *Storie* e in particolare su questo caso come deviazione dalla norma persiana si veda Dorati 2000, 76-78.

popolo (il rogo del cadavere di Amasi), anche in quest'occasione fraintende ciò che gli viene riferito e con i suoi atti conferma di operare in preda al delirio. Pressaspe, interrogato sull'opinione che i Persiani hanno del sovrano, si limita a riferire che le grandi lodi rivolte al suo operato sono macchiate da un'unica pecca, e cioè dalla propensione del re al vino⁷². Queste parole vengono interpretate come accusa di *paraphronein* e mancanza di *noema* da Cambise, che decide di dimostrare che le cose stanno al contrario e che sono piuttosto gli altri a delirare: scaglia una freccia e colpisce al cuore il figlio di Pressaspe che sta nel vestibolo per dare prova di avere una buona mira e di non essere dunque in preda alla *manie*. Il consigliere si rende contro dello stato profondamente alterato del sovrano, che come ai tempi della spedizione di Etiopia viene definito οὐ φρενήρης: c'è dunque una continuità nel comportamento di Cambise, la cui pazzia è di certo divenuta ben più grave, ma il mutamento non è né assoluto né radicale. Sono ancora una volta le sue *risate* fuori luogo, accompagnate da *grande giubilo*, a fare da sfondo ad una scena estremamente drammatica e a confermare lo stato di squilibrio di chi è ossessionato da una sorta di delirio di persecuzione⁷³: non sono infatti gli altri che si fanno beffe di lui e che gli danno del pazzo ma è invece il re a travisare e capovolgere la realtà che lo circonda⁷⁴. Pressaspe, a differenza di Arpago che vendica duramente l'assassinio del figlio causando la spodestamento di Astiage, resta fedele a Cambise e al regno, nonostante la grave perdita, compiendo infine un atto eroico, quando dichiarerà a tutti i Persiani la verità sulla morte di Smerdi prima di suicidarsi⁷⁵. Ponderato nel modo di procedere e dedito alla comunità appare il consigliere, e viene dunque caratterizzato in modo opposto rispetto al sovrano, che è impulsivo e ossessionato da se stesso e che solo in punto di morte rivolgerà un pensiero al suo popolo esortandolo a non cedere ai Medi.

La morte di dodici illustri Persiani, seppelliti vivi a testa in giù e *senza alcuna valida ragione* è solo l'ennesimo delitto che induce Creso a dare degli avvertimenti al sovrano. Sebbene i Persiani siano soliti fare ciò per ingraziarsi il dio degli inferi (VII, 114), secondo Erodoto nulla giustifica in questo caso tale comportamento. Anche il consigliere lidio farà riferimento alla 'οὐδεμίη αἰτίη ἀξιόχρεος' oltre che al *thymos* del re riecheggiando nei termini utilizzati proprio il passo sul metro di giudizio equilibrato che dovrebbe essere assunto da un sovrano persiano prima di emettere una pena di morte (I, 137). Il Lidio, oltre a marcare la continuità con cui serve la casa regale da quando Ciro lo ha designato suo consigliere e lo ha poi affidato nelle mani del figlio, esorta Cambise alla *pronoie* e alla *promethie*: le sue parole non sono di rimprovero, ma soltanto un

⁷² Sulla φιλοοινίη di Cambise come 'dettaglio nella rappresentazione del potere dispotico e violento di questo sovrano', in rapporto invece al normale uso dei Persiani di deliberare da ebbri (I, 133), cfr. Dorati 2000, 165-166.

⁷³ III, 35: ὡς δὲ ἐν τῇ καρδίῃ εὐρεθῆναι ἐνεόντα τὸν ὀϊστόν, εἰπεῖν πρὸς τὸν πατέρα τοῦ παιδὸς **γελάσαντα** καὶ **περιχαρέα** γενόμενον.

⁷⁴ Lateiner 1977, 178.

⁷⁵ Cfr. Saïd 2002, 131.

invito alla prudenza perché se il re continuerà ad uccidere indiscriminatamente concittadini e fanciulli rischia di causare una ribellione. Sono dunque questioni politiche e non filosofiche quelle che vengono sollevate da Creso, che come Erodoto stesso sottolinea, è mosso da *benevolenza* (*eunoie*). Le sue parole saranno profetiche e il malcontento che possibilmente Cambise suscita nella popolazione si può anche cogliere dal fatto che il governo dei Magi usurpatori incontrerà grande favore da parte dei sudditi, che addirittura ne sentiranno la mancanza (*πόθος*) quando i Persiani recupereranno il potere⁷⁶. Il comportamento delirante del re evidentemente affligge la popolazione che si risollewa subito dopo. La rivolta dei Magi non sembra dunque sorgere dal nulla, soltanto per ambizione di potere dei rivoltosi, ma emergono velatamente anche questioni politiche di una certa importanza.

Prevedibilmente Cambise rifiuta i suggerimenti del Lidio, rinfacciandogli il cattivo governo della sua patria e i consigli dati a Ciro nella fallimentare spedizione contro i Massageti, ed è pronto a cogliere l'*occasione* (*prophasis*) per eliminarlo. Il consigliere riesce a scappare e viene protetto dai servi che conoscono la volubilità del sovrano che in effetti, tempo dopo, comincia a sentirne la mancanza. Del resto in un episodio avvenuto poco prima proprio Creso era stato oggetto delle sue lodi, perché in un confronto col padre il Lidio lo aveva esaltato o quanto meno così Cambise aveva inteso le sue parole che, come vedremo, sono per certi versi ambigue. La profonda instabilità del re si dimostra anche nel modo in cui ricompensa i servi che hanno tutelato il Lidio e che vengono uccisi per avergli disubbidito: la *gioia condivisa* (*συνήδομαι*) per l'insperata riapparizione di Creso cede subito il passo alla strage⁷⁷. In modo affine si era comportato proprio Astiage a cui tacitamente si fa riferimento più volte in questo episodio, punendo chi gli aveva disubbidito (Arpago), e graziando invece il *boukolos* che aveva concretamente salvato Ciro e della cui sopravvivenza *si era rallegrato* (I, 121: *ἐχάρη*). Motivi simili si ripresentano nell'opera marcando rilevanti somiglianze contenutistiche e aiutando il lettore a muoversi in un'opera articolata non soltanto dal punto di vista strutturale, ma anche concettuale.

g) La grave pazzia del re tra malattia congenita e punizione divina

L'ultima delle tre sezioni dedicate esplicitamente alle follie del re viene segnata come le due precedenti (III, 33; 34; 37) dal verbo *ἐκμαίνομαι* o dal semplice *μαίνω* che scandiscono i diversi atti di pazzia di Cambise. Dopo aver compiuto gesti piuttosto insensati, connessi in qualche modo alla violazione di pratiche funerarie egizie, come l'apertura di antiche tombe e l'esame di cadaveri, il re comincia esplicitamente a farsi beffe di alcune rappresentazioni sacre: gli *agalmata* di Efesto, che,

⁷⁶ III, 67: ἐν τοῖσι ἀπεδέξατο ἐς τοὺς ὑπηκόους πάντας εὐεργεσίας μεγάλας, ὥστε ἀποθανόντος αὐτοῦ πόθον ἔχειν πάντας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ πάρεξ αὐτῶν Περσέων.

⁷⁷ Cfr. Brehm 2013, 142.

chiosa Erodoto, sono somiglianti a un *uomo Pigmeo* e quelli dei Cabiri, che presentano tratti simili allo stesso dio al punto che secondo alcuni sono i suoi stessi figli. Nel santuario dei Cabiri, nel quale può entrare solo il sacerdote, Cambise si mette persino a bruciare le immagini di queste divinità, ricordando i propositi empì che lo avevano ben prima indotto a dare ordine di bruciare il santuario di Ammone: tracce di continuità emergono da tutta la caratterizzazione erodotea del personaggio. I verbi utilizzati per indicare il vero e proprio dileggio nei confronti degli *agalmata* sono *καταγέλλω*, al quale ho già fatto cenno a proposito del riso folle di Cambise, e *κατασκώπτω*⁷⁸. I due termini hanno nelle *Storie* significati molto simili come emerge, ad esempio, dalla scenetta improvvisata dai Babilonesi (III, 151) che ballano e scherniscono (*κατασκώπτω*) i Persiani in difficoltà nell'assedio della città e che inducono Zopiro a organizzare un piano ingegnoso per reagire all'inaccettabile dileggio (III, 155: ...δεινόν τι ποιούμενος Ἀσσυρίου Πέρσησι καταγέλλων). Sebbene non siano verbi molto attestati nell'opera, soltanto in questo episodio ricorrono (entrambi tra l'altro) per indicare un atto denigratorio nei confronti di consuetudini religiose: Cambise è l'unico personaggio delle *Storie* che si mette esplicitamente a deridere rappresentazioni sacre, al punto da attirare l'attenzione di Erodoto che propone una saggia riflessione al riguardo. Altri personaggi, come Ciro e Serse si macchiano di empietà, scagliandosi ad esempio con rabbia contro il fiume Ginde e contro l'Ellesponto. I due però non agiscono come Cambise per puro e semplice dileggio, ma ritengono di avere subito un torto e impongono dunque una punizione ai due corsi d'acqua.

A ben vedere, Cambise bistrattando gli *agalmata* degli Egizi non sembra infrangere le norme sacre del suo popolo: i Persiani, infatti, *non hanno in uso* (οὐκ ἐν νόμῳ ποιουμένους) di erigere statue agli dèi e anzi la reputano una *sciocchezza (morie)* probabilmente perché non credono che gli dèi abbiano forma umana (I, 131). A ciò va aggiunto che né Efesto né i Cabiri sono divinità venerate dai Persiani. Il re sta, però, violando un principio fondamentale che per Erodoto sta alla base stessa della vita dei popoli: il rispetto che deve nascere dalla consapevolezza dell'eterogeneità dei *nomoi* umani⁷⁹. Se tutti ritengono che i propri usi siano in assoluto i migliori, chi potrebbe essere talmente fuori di senno da non rendersi conto della relatività delle abitudini umane e dunque del rispetto che a esse va tributato?⁸⁰ Come ha notato J. Gould, tale riflessione va connessa alla dichiarazione dell'autore sulla limitatezza della conoscenza umana a proposito delle 'questioni divine' (II, 3): è proprio dalla consapevolezza di ciò e dalla coscienza dall'estrema varietà degli usi

⁷⁸ Cfr. Powell 1938.

⁷⁹ Heinimann 1945, 79.

⁸⁰ Cfr. Darbo-Peschanski 1987, 152 su questa forma di ragionamento, adottata da Erodoto, che effettua tali deduzioni a partire da alcune proposizioni ipotetiche mettendo a confronto ciò che è accaduto con ciò che avrebbe potuto verificarsi.

umani che deve nascere il rispetto per le culture altrui, secondo un principio che Cambise viola sistematicamente⁸¹.

Il celebre esperimento condotto da Dario serve da dimostrazione di tali teorie. Il re persiano convoca i Greci prima, e gli Indiani Callati poi, chiedendo loro di ‘scambiarsi’ i riti funebri, e cioè ai primi di mangiare i genitori e ai secondi di bruciarli. Il rifiuto di entrambi è netto tant’è che gli Indiani si mettono persino a gridare e esortano il sovrano a non pronunciare simili discorsi⁸². Erodoto conclude l’aneddoto citando il celebre motto pindarico ‘νόμος πάντων βασιλεύς’ che egli reputa *corretto* (ὀρθῶς) e che, secondo la sua personale interpretazione, rimanda alla forza della tradizione che trasforma usi del tutto relativi in vere e proprie leggi (οὕτω μὲν νῦν ταῦτα **γενόμεσται...**)⁸³. Perdere di vista tale questione significa trascurare un principio banale ma fondamentale, ponendosi al di fuori del consorzio umano all’interno del quale, invece, nessuno sarebbe talmente arrogante da disprezzare le consuetudini degli altri popoli, siano esse sacre o profane. L’espressione utilizzata ‘οὐ γὰρ ἂν ἱροῖσί τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγεῶν’ sembra sottolineare infatti che il ragionamento non concerne soltanto la sfera sacra⁸⁴.

Cambise, dal canto suo, non fa distinzioni e bistratta sia gli usi religiosi sia quelli connessi al vivere sociale, praticati dal suo popolo o da stranieri. A partire dalla cremazione del cadavere di Amasi, azione *empia* perché contraria sia agli usi egizi sia a quelli persiani, passando attraverso l’ordine di bruciare l’oracolo di Ammone, l’uccisione di Api e di chi celebra la festa in suo onore, la trasgressione del *nomos* che impedisce i matrimoni tra fratelli, l’assassinio dei suoi consanguinei (definito dallo stesso sovrano ἀνόσιος μόρος) e la violazione plurima dell’uso che vieta di uccidere chi ha commesso una sola colpa, Cambise si è macchiato di innumerevoli delitti. Questa riflessione proposta alla fine della rassegna delle innumerevoli follie del *basileus* marca la differenza tra quella che poteva sembrare in alcuni casi soltanto una mancata osservanza delle norme e lo sberleffo che contraddistingue in modo ancor più esplicito le ultime azioni del re.

Questi episodi forniscono ad Erodoto l’ennesima e decisiva conferma della grave *manie* del re che da un lato sembra aggravarsi progressivamente, ma dall’altro presenta evidenti segni di continuità che rimandano al persistente stato di squilibrio del sovrano. In effetti, Erodoto, quando

⁸¹ Gould 1994 [2013], 185: *This is not perhaps ‘religious scruple’ but an argument for respecting the traditions (which include the religious traditions) of all cultures, including the demand for religious silence on some matters of cult ... all men have an equal (if necessarily limited) access to divine matters, so that to adopt a position of cultural superiority and regard oneself as exempt from the religious exclusions imposed by the traditions of another culture is unreasonable and unjustifiable.*

⁸² Secondo Redfield 1985, 104-106 è uno dei passi che mette meglio in rilievo il metodo etnografico di Erodoto che pone a confronto sistematicamente culture differenti creando un vero e proprio ‘*pattern of symmetrical oppositions*’.

⁸³ Buone indicazioni bibliografiche sull’interpretazione di Erodoto e di altri autori antichi del celebre frammento pindarico (169 Maehler) in Asheri 1990, 256. Sul ‘cultural relativism’ nelle *Storie* con particolare riferimento a Cambise vedi Munson 2001, 167-172.

⁸⁴ Come nota Darbo-Peschanski 1987, 40 gli *hiera*, accostati in questo caso ai *nomoi*, vanno intesi come ‘*usages religieux*’, una sorta di ‘*sous-ensemble des coutumes d’une cité ou d’un pays*’.

deve proporre una possibile spiegazione della follia del sovrano, non sa se sposare la spiegazione degli Egizi, secondo i quali la pazzia sarebbe da attribuire ad Api, e dunque andrebbe intesa come una punizione divina, o se ricondurla ad una malattia⁸⁵. Secondo alcuni Cambise aveva infatti una *grave malattia congenita* che affligge il corpo ma anche le *phrenes*, a proposito della quale Erodoto riferisce con un certo distacco che “alcuni la chiamano sacra”⁸⁶. Come anche la generica frase ‘πολλὰ ἔωθε ἀνθρώπους κακὰ καταλαμβάνειν’ lascia intendere, l’autore non sembra interessato a definire con precisione l’origine di tale *nousos* limitandosi a registrare che gli uomini possono essere affetti da tale disturbo. Non tutte le malattie hanno infatti nelle *Storie* un’origine divina e in effetti Cambise già ben prima dell’episodio di Api ha dato segni di profondo squilibrio che non si possono eludere. È bene notare che anche a proposito di Cleomene si parla di ‘infermità mentale’, utilizzando l’espressione ancor più specifica ‘μανίη νοῦσος’ che sancisce il passaggio da uno stato di squilibrio alla vera e propria follia dello Spartano che lo porta a suicidarsi in modo terribile. Se a proposito di quest’ultimo viene detto abbastanza esplicitamente che la pazzia e il cruento suicidio vanno connessi alla *tisis* che il re doveva pagare a Demarato (VI, 84), nel caso di Cambise la questione resta apparentemente più aperta. È però piuttosto evidente che anche in tali eventi Erodoto veda una sanzione divina come dimostra soprattutto la ‘casuale’ ferita a morte che il re s’infligge proprio nello stesso punto in cui aveva colpito il bue⁸⁷. Ciò però non esclude il fatto che entrambi i sovrani sono esplicitamente affetti da forme di squilibrio ancor prima di questi fatidici episodi, proprio perché, come osserva empiricamente l’autore, *molti mali sono soliti cogliere gli uomini*. Malattia e punizione divina non vanno dunque viste in contrapposizione, ma sembrano integrarsi, come spesso avviene nelle *Storie* tra forme di causalità differenti⁸⁸.

h) Il rinsavimento nel drammatico atto finale: la ferita ‘divina’, il destino del re e l’ammissione di colpevolezza

Cambise lascia la scena per ventidue capitoli, dedicati ad una lunga parentesi su Policrate e sui Sami, per riapparire in una drammatica sezione che sancisce la fine del suo regno. Come il sogno aveva preannunciato, Smerdi siede sul trono e s’è impossessato del potere, ma le cose non stanno come il re aveva pensato. Un Mago lasciato a custodia della reggia si è ribellato cogliendo l’occasione fornita dal soggiorno del re in Egitto e ha fatto spacciare per Smerdi suo fratello che si chiama allo stesso modo e che è persino molto somigliante al ‘vero’ Smerdi. Il Mago è infatti uno

⁸⁵ Come nota Harrison 2000, 114, che in genere tende a sottolineare l’inestricabile incontro di forme di causalità differenti, questo è uno dei pochi casi in cui Erodoto sembra contrapporre spiegazione morale e amorale. Un’analisi approfondita rivela, a mio avviso, che spiegazione razionale e punizione divina si integrano piuttosto che opporsi.

⁸⁶ III, 33: καὶ γὰρ τινὰ ἐκ γενεῆς νοῦσον μεγάλην λέγεται ἔχειν ὁ Καμβύσης, τὴν ἰρὴν ὀνομάζουσι τινές. οὐ νῦν τοι ἀεικὲς οὐδὲν ἦν τοῦ σώματος νοῦσον μεγάλην νοσέοντος μηδὲ τὰς φρένας ὑγιαίνειν.

⁸⁷ Wesselmann 2011, 83-84.

⁸⁸ Harrison 2000, 115.

dei pochi a sapere dell'assassinio commesso dal figlio di Ciro e inscena un finto avvicendamento al potere, facendo annunciare in tutto il regno che Cambise è stato deposto dal fratello. Il piano funziona, tant'è che anche dopo la morte del re, i Magi con alcuni accorgimenti continueranno a regnare per un totale di sette mesi, durante i quali si faranno apprezzare elargendo benefici, come l'esenzione dalla leva militare e dai tributi. Sarà poi il coraggio di Pressaspe e l'abilità dei 'sette Persiani', e in particolare di Dario, a sottrarre il potere ai Medi. È Cambise stesso ad aver creato le condizioni per la rivolta: uccidendo il fratello e decidendo di tenere nascosto il crimine, ha messo in pericolo il suo potere. Le inutili precauzioni prese contro il sogno si sono rivelate controproducenti. Proprio come nel caso di Astiage, i gesti inconsulti per stornare il destino e mantenere a tutti i costi il potere comportano conseguenze ancora più gravi come la perdita del regno che passa da un popolo all'altro: dai Medi ai Persiani nel primo caso e dai Persiani ai Medi nel secondo, conformemente a uno dei tanti schemi narrativi che ritornano nell'opera. Guarda caso, proprio Astiage viene citato da Pressaspe che accusato dal re di non aver compiuto il suo dovere, si abbandona a una *boutade* sulla possibilità che anche il re dei Medi resuscitando si ribelli.

È il consigliere, gravemente bistrattato in precedenza, a fornire la risposta ai misteri del complotto e grazie al suo aiuto tutto diventa improvvisamente più chiaro. Alle parole di Pressaspe, che suppone che i due Magi, Smerdi e Patizeite, siano gli artefici della ribellione Cambise viene *colpito* contemporaneamente dalla 'ἀληθείη τῶν τε λόγων καὶ τοῦ ἐνυπνίου': egli che si è sempre comportato con arroganza e impulsività, ritenendo di essere in grado di leggere tutte le situazioni e rifiutando i consigli dei suoi collaboratori, scopre improvvisamente tutta la sua debolezza⁸⁹. Alle risate degli episodi precedenti subentreranno ora i pianti del *basileus* che si dispera per il fratello ucciso invano e per la *symphore* che s'è abbattuta sulla sua testa (III, 64), riecheggiando in questo finale momento di consapevolezza la saggezza di Solone che aveva fatto riferimento proprio alle *disgrazie* che gli uomini devono affrontare durante la loro esistenza (I, 32: πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ). Cambise ritiene invece di avere ancora un dominio sugli eventi e intende raggiungere velocemente Susa e opporsi al Mago, ma il tempo a sua disposizione è scaduto: salendo a cavallo si trafigge accidentalmente proprio *nello stesso punto* (κατὰ τοῦτο) in cui ha colpito Api e la ferita si rivela subito mortale. In una sorta di svelamento finale il re fa un altro passo verso il rinsavimento: così come il fraintendimento della visione era stato dovuto ad uno scambio di persone, allo stesso modo il re ha confuso Ecbatana di Siria e di Media, che secondo un precedente oracolo sarebbe stata la città della sua morte. Le false aspettative del sovrano, che credeva di morire da vecchio in un posto a lui noto, si scontrano con la cripticità dei vaticini, che come non di rado avviene

⁸⁹ Come ha giustamente notato Asheri 1990, XIX-XXI proprio il 'conflitto, metafisico e morale, tra menzogna e verità' è uno dei principali temi conduttori di tutto il III libro.

nell'opera, possono essere molto fuorvianti. Il nome della città, l'usurpazione del Mago e la ferita mortale conducono finalmente Cambise al rinsavimento, che avviene soltanto quando non resta che accettare l'inevitabilità di ciò che deve accadere (III, 64: *Qui è stato stabilito che muoia Cambise il figlio di Ciro*).

Cambise ha un barlume di saggezza solo in punto di morte, così come Creso aveva inteso le parole di Solone soltanto sul rogo. Il legame tra le due vicende è inoltre marcato dall'unica altra attestazione del participio *πεπρωμένος* che ricorreva già nelle parole della Pizia a proposito della sorte del sovrano Lidio, destinato a pagare le colpe dei suoi avi (I, 91)⁹⁰. Sebbene le due storie siano differenti, come del resto spesso avviene in un'opera in cui al di là dei numerosi schemi ricorrenti non viene mai meno l'unicità delle esperienze umane, neanche Cambise può sfuggire a ciò che sembra previsto: l'esito degli eventi gli è stato già annunciato dalla visione in sogno e da quella che ancor prima rivelava a Ciro il futuro regno di Dario. Ma così come Creso per il crollo del suo regno non era esente da responsabilità, similmente Cambise è tutt'altro che incolpevole. Entrambi inoltre riconoscono di avere commesso degli *errori* ma il riferimento è soprattutto al fraintendimento del messaggio divino: nessuno dei due sembra comprendere pienamente la precarietà della condizione umana e assumersi fino in fondo le proprie responsabilità. Il primo non sembra infatti rinnegare i suoi tentativi di espansione se invece di esortare Ciro a fare marcia indietro ed evitare lo scontro coi Massageti, lo spinge ad attaccarli e a sconfiggerli con l'inganno in una battaglia che si rivelerà invece fatale per il sovrano stesso. Il secondo non ha alcuna coscienza degli innumerevoli delitti commessi e si limita a dichiararsi colpevole del fratricidio che però riconosce in quanto crimine *empio* (III, 65: *άνόσιος*). Il re sa di avere sbagliato, di avere agito più con *celerità* che con *saggezza* secondo il *topos* della decisione ponderata che ritornerà nelle sagge parole di Artabano, ma ritiene al contempo di essere vittima degli oltraggi dei Magi⁹¹: uno dei suoi principali rimpianti è proprio di non avere qualcuno che lo possa vendicare. Cambise riconosce che c'è un destino che pende sul suo capo che *la natura umana non può stornare* (*έν τῇ γάρ άνθρωπιή φύσι οὐκ ένῆν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν*), ma non fa alcun riferimento alla punizione divina che si manifesta nella ferita: la coscienza di come si sono svolti gli eventi e delle colpe di cui s'è macchiato resta dunque piuttosto limitata.

La scena si chiude con le minacce del re che esorta i sudditi a recuperare il regno e si rivela pronto a maledirli se non tenteranno di recuperare il potere, prospettando loro infertilità e una morte

⁹⁰ Corcella 1984, 125 oltre a notare 'lo stretto legame' tra il 'destino' di Ciro e quello di suo figlio, sottolinea le somiglianze tra il momentaneo crollo dei Persiani e la caduta dei Mermnadi: "ascesa «astuta», raggiungimento di una grande potenza, floridezza ed eccessiva sicurezza, caduta «ironica»".

⁹¹ III, 65: *δείσας δέ μη ἀπαιρεθέω τήν άρχήν προς τοῦ ἀδελφεοῦ, έποίησα ταχύτερα ή σοφότερα*. Cfr. VII, 10ζ: *έπειθῆναι μέν νυν πάν πρῆγμα τίκτει σφάλματα, έκ τῶν ζημίαι μεγάλαι φιλέουσι γίνεσθαι· έν δέ τῷ έπισχεῖν ένεστι άγαθά, ει μη παραντίκα δοκέοντα εῖναι, άλλ' άνά χρόνον έξεύροι τις άν*.

simile alla sua. I Persiani reagiscono però con incredulità alla morte di Cambise: suppongono che il re voglia calunniare il fratello e scatenare una guerra. Non sarebbe in effetti un modo di pensare così insolito rispetto alle scelte e agli atti commessi sino a questo punto da chi non ha tenuto in alcun conto i legami familiari, privandosi persino dell'unico erede, ucciso quando era ancora nel grembo della moglie. In questo passo finale viene ancora una volta evidenziato il fatto che il re non aveva né figli maschi né femmine, creando quel vuoto istituzionale a cui aveva alluso surrettiziamente Creso nel confronto tra Cambise e il padre che aveva lasciato invece un degno erede. Il re in quel caso aveva interpretato le parole del consigliere lidio come un elogio, ma alla luce del corso degli eventi tutto sembra assumere un valore differente⁹².

Con una banale ferita accidentale, che evoca tutta la futilità degli affanni umani, termina dunque il funesto regno di Cambise, che è riuscito sì ad ampliare i possedimenti dei Persiani in Egitto ma ha anche patito pesanti disfatte in Etiopia e contro gli Ammonii fino a far persino perdere il potere al suo popolo. È il re squilibrato per antonomasia: le pazzie sono talmente tante, eclatanti e costanti nel tempo che non possono essere spiegate con la normale arroganza di chi è attaccato al potere. Le strane modalità dello scempio del cadavere di Amasi, l'insensata disorganizzazione della campagna di Etiopia e l'ordine di bruciare il santuario di Ammone erano già segni inequivocabili di una follia che progredisce però a partire dalla campagna d'Egitto⁹³. Il lessico impiegato per indicare la fenomenologia della follia è estremamente vario, ma conferma quest'interpretazione: già ai tempi dell'Etiopia, Cambise viene definito ἐμμανής (III, 25), οὐ φρενίρης (III, 25; III, 30) e ὑπομαργότερος, tutti termini che indicano uno squilibrio evidente, ma a partire dall'uccisione di Api il riferimento alla *manie* del re diventa martellante. C'è dunque un picco che si verifica a partire da questo atto particolarmente empio e irrispettoso e non sembra casuale che il re rinsavisca proprio dopo che la 'punizione di Api' s'è compiuta.

Erodoto si sbizzarrisce nell'impiego di termini differenti a proposito della pazzia, ma alcune consonanze non possono sfuggire. Ad esempio, i vocaboli piuttosto rari φρενίρης e ὑπομαργότερος, che sono attestati per la prima volta nelle *Storie*, e παραφρονέω ricorrono anche per Cleomene, segnalando gli elementi di somiglianza tra le due vicende. L'attenzione dell'autore attratta dall'insolito disturbo che in entrambi i casi si manifesta fin da giovane età e che poi esplose in episodi che rimandano anche ad una sanzione divina. Cambise, artefice delle peggiori scelleratezze, sembra subire una punizione dagli dèi per ciò che ha commesso, anche se era in

⁹² Immerwahr 1966, 168; Corcella 1984, 125; Harrison 2000, 56; Brehm 2013, 139. Lateiner 1989, 142 rileva che anche Astiage e Cleomene (V, 48) muoiono senza lasciare eredi maschi, quasi a indicare una sorta di punizione simbolica per chi agisce in modo empio.

⁹³ Cfr. Hofmann, Vorbichler 1988, 89-91 per una rassegna schematica ma dettagliata delle crudeltà e empietà di Cambise. Gli studiosi, in una ricerca delle fonti a cui Erodoto avrebbe attinto, con particolare riferimento al mondo egizio e a quello 'persiano', notano che ad esempio in Ctesia, altro autore greco di V secolo a trattare l'argomento, non c'è traccia dei delitti del re, ad eccezione dell'uccisione del fratello (91).

qualche modo già scritto che poi Dario dovesse subentrargli nel regno. Come spesso avviene nell'opera, la causalità sovranaturale che si manifesta nella 'predestinazione' (sogno di Ciro e visione di Cambise) e nella caduta del sovrano che paga per ciò che ha fatto ad Api, non esclude le responsabilità dei protagonisti che plasmano gli eventi⁹⁴. Cambise, agendo in modo così dissennato, non poteva non finire male, ma al contempo i Magi, ad esempio, sono bravi a cogliere la situazione favorevole e a sfruttare le sue improvvise scelte politiche e personali⁹⁵. L'apparente paradosso emerge proprio dalle parole del *basileus* che si danneggia per l'impossibilità per gli esseri umani di stornare ciò che accadrà e subito dopo piange per l'*errore* che lo ha indotto ad uccidere l'incolpevole Smerdi (ἀμαρτάνω)⁹⁶. Allo stesso modo Creso, di fronte alle parole della Pizia sul destino a cui neanche il dio può sfuggire, accetta sconsolato il proprio *hamartias*. Le scelte e le azioni degli uomini si intersecano e si scontrano con il 'volere degli dèi' creando così un universo causale complesso in cui gli eventi si determinano in modo molteplice.

Policrate di Samo e il carattere distruttivo del potere

a) Struttura narrativa 'a incastro' tra richiami intertestuali e anticipazioni di eventi futuri

L'ingresso in scena di Policrate di Samo è un vero e proprio *excursus* che interrompe la narrazione inerente le gesta di Cambise⁹⁷. Sono apparentemente ragioni cronologiche e integrazioni contenutistiche a indurre Erodoto a inserire proprio in questa parte dell'opera la storia del tiranno, ma ad un'analisi più approfondita emergono questioni 'filosofiche' che sono già state affrontate in precedenza e che prefigurano l'imminente caduta di Cambise⁹⁸. L'assassinio del tiranno samio viene narrato, invece, molto dopo quando è già stata esposta la morte del re persiano, l'ascesa al potere di Dario e la riorganizzazione amministrativa dell'impero, ma anch'esso viene introdotto da elementi temporali che fanno riferimento al regno del figlio di Ciro. Il collegamento con Cambise assume un valore significativo se pensiamo non solo al sapiente gioco di rimandi strutturali, ma soprattutto alle tematiche sapienziali che connettono le storie di queste due figure⁹⁹. Come vedremo,

⁹⁴ Cfr. al riguardo le acute riflessioni di Lloyd 1988, 58-59 che si sofferma proprio sulla vicenda di Cambise.

⁹⁵ Come rileva Van Wees 2002, 335 i limiti dell'espansionismo persiano sono spesso 'simultaneamente' sanciti dagli dèi e da questioni di logistica e strategia militare.

⁹⁶ Saïd 2002, 130 sottolinea il carattere 'tragico' di questa *hamartia* e di altri elementi presenti nella vicenda di Cambise.

⁹⁷ Erodoto è la fonte principale su Policrate. Indicazioni bibliografiche sulle altre fonti in Asheri 1990, 257.

⁹⁸ Cfr. Osborne 2002, 503. Come nota bene Asheri 1990, 256-257 "*né il sincronismo, né la relativa importanza degli avvenimenti narrati possono spiegare in maniera adeguata il motivo dell'inserimento di questo lungo excursus all'interno di un racconto di storia persiana*".

⁹⁹ Cfr. Immerwahr 1957, 317. Come rileva Payen 1997, 238 i due sovrani hanno la stessa concezione del potere, a dimostrazione del fatto che "*les conflits entre cités grecques et les conquêtes des souverains d'Asie s'enracinent dans un même désir de domination et, surtout, provoquent un semblable dérèglement des rapports entre les peuples*".

sono personaggi piuttosto differenti che presentano però degli evidenti tratti in comune: uomini potenti che ritengono di poter piegare il corso degli eventi a loro favore, ma che alla fine sono costretti a ricredersi amaramente. Erodoto sembra spezzare e ricomporre le fila della narrazione a suo piacimento creando una certa suspense nel lettore che dovrà attendere diversi capitoli per appurare l'esito delle due vicende.

L'occasione per parlare di Policrate è offerta da una spedizione degli Spartani a sostegno di alcuni cittadini ostili al tiranno. Il nesso con la guerra di Cambise in Egitto è temporale (i due eventi avvengono contemporaneamente), ma ha a che fare anche con alcuni provvedimenti assunti dal Samio per arginare la latente ribellione: i responsabili della rivolta vengono astutamente spediti in Egitto per accrescere le fila del contingente persiano (III, 44). Prima di rivelare le ragioni che inducono i Lacedemoni ad attaccare l'isola e i Corinzi a sostenere l'impresa (con un'ulteriore parentesi su Periandro e sull'ostilità tra Corinzi e Corciresti), e di esporre le modalità e l'esito della vittoria samia, Erodoto ritiene opportuno accennare al modo in cui il tiranno ascende al potere: è una vera e propria struttura centrifuga che funziona a incastro e che può facilmente far perdere il filo principale del discorso¹⁰⁰.

Le succinte informazioni sul repentino successo di Policrate servono a dare lo spunto per un aneddoto, che non è soltanto rilevante per ricostruire l'universo causale dell'autore, ma che risulta particolarmente efficace dal punto di vista narrativo. Se già in precedenza un grande saggio occidentale, Solone, si era confrontato sull'esistenza umana e sui suoi limiti con Creso, un sovrano orientale che per molti tratti anticipa i re persiani, in questo caso sono altri due personaggi celebri, appartenenti a due mondi differenti, a discuterne. La relazione geografica è però al contrario, dato che il *Wise adviser* è adesso l'egizio Amasi che si misura con un Greco d'Asia Minore, confermando che certe figure tipiche hanno nell'opera un valore universale che non è influenzato dal paese di provenienza.

Se la sezione sul regno di Creso era simbolicamente terminata con un macabro *flashback*, che aveva rivelato tutta la spregiudicatezza del Lidio, capace di uccidere su uno scardasso un avversario politico adoperatosi per favorire l'ascesa al trono del fratello Pantaleone (I, 92), quella su Policrate si apre con un atto altrettanto grave¹⁰¹. Erodoto racconta infatti che, dopo aver preso il potere con una rivolta, il sovrano dapprima *divide la città in tre parti* (III, 39: τριχῆ δασάμενος τὴν πόλιν) per governare insieme ai due fratelli ma, dopo averne ucciso uno ed esiliato l'altro, diviene padrone dell'isola. Una prima distribuzione egualitaria del potere all'interno della famiglia, di cui lo stesso Policrate è artefice, cede presto il passo ad un accentramento monarchico. Δατέομαι è non a

¹⁰⁰ Per un'attenta analisi della struttura di questa sezione si veda Immerwahr 1957.

¹⁰¹ Cfr. Schulte-Altdorneburg 2001, 165-166.

caso lo stesso verbo che ricorre in II, 147 per indicare l'atto con cui gli Egizi, dopo il regno del sacerdote di Efesto, *dividono* il territorio in dodici parti e scelgono altrettanti *basileis*, in un buon tentativo di gestione *giusta* del potere (II, 151). Nel momento in cui Policrate assapora il dominio, non ha più alcuna remora: il suo atteggiamento estremamente aggressivo va peggiorando progressivamente. È un modo di procedere che non tiene in alcun conto neanche i legami familiari e che mette in crisi la stessa successione al potere: alla sua morte sarà un membro esterno alla famiglia a salire al trono, prima di essere spodestato al ritorno del fratello Silosonte che viene sostenuto dai Persiani. Il ricordo va subito a Cambise che, invidioso di Smerdi, lo uccide fraintendendo una visione in sogno e privandosi così non solo del suo successore, ma anche di colui che, secondo quanto lo stesso sovrano rivela, più di altri avrebbe dovuto vendicarlo per l'affronto subito dai Magi (III, 65). Anche nel caso di Policrate interviene, in un secondo momento, una visione che il tiranno si limita a ignorare: l'*opsis* marca ancora una volta l'incapacità dei potenti, ossessionati dal potere, di leggere la realtà che li circonda e al contempo sottolinea l'ineludibilità di un fato che deve realizzarsi¹⁰². Anche il re medo Astiage aveva cercato, pur di conservare l'egemonia, di eliminare il nipote Ciro e di privarsi così del suo unico erede e anche in quella faccenda la visione in sogno era stata particolarmente rilevante. Policrate, come i sovrani orientali a cui ho fatto cenno, è capace di qualunque cosa pur di avere il regno nelle sue mani, persino di compiere un'azione empia come l'uccisione di un fratello¹⁰³.

b) *Depredava e rapinava tutti senza fare distinzioni. L'impietoso legame tra sviluppo economico ed espansionismo militare*

Dopo l'acquisizione del potere, che secondo quanto emerge in seguito, sembra l'esito di una tipica sommossa con cui sono solite instaurarsi le tirannidi greche (cfr. III, 120), Policrate comincia subito a mietere successi, ampliando enormemente il suo potere e compiendo numerose spedizioni di conquista. L'*accrescimento repentino* del regno (III, 39: ἐν χρόνῳ δὲ ὀλίγῳ **αὐτίκα** τοῦ Πολυκράτεος τὰ πρήγματα **ἠϋξέτο**...), connesso all'allargamento della sfera d'influenza su molti territori, ricorda in particolare un passo del primo libro a proposito dello sviluppo degli Spartani che grazie alle riforme di Licurgo e al conseguente miglioramento delle loro condizioni economiche cominciano a sottomettere il Peloponneso (I, 66: οἷα δὲ ἐν τε χώρῃ ἀγαθῇ καὶ πλήθει οὐκ ὀλίγων ἀνδρῶν, **ἀνά τε ἔδραμον αὐτίκα καὶ εὐθηνήθησαν**, καὶ δὴ σφι οὐκέτι ἀπέχρα **ἡσυχίην** ἄγειν...). In quel caso, come in questo, il lessico utilizzato marca la concreta *crescita* di un popolo, che quasi

¹⁰² Mikalson 2002, 196.

¹⁰³ Proprio di *empietà* parla Cambise quando si riferisce all'uccisione del fratello: τὸν μὲν νῦν μάλιστα χρῆν ἐμεῦ αἰσχροῦ πρὸς τῶν Μάγων πεπονθότος τιμωρέειν ἐμοί, οὗτος μὲν **ἀνοσίῳ μόρῳ** τετελεύτηκε **ὑπὸ τῶν ἐσωτοῦ οἰκηιοτάτων** (I, 65).

come un essere vivente, s'ingrandisce in maniera *rapida* ed esponenziale¹⁰⁴. Al contempo emerge un indissolubile rapporto tra espansionismo e potenziamento, alla cui base c'è il movimento: i Lacedemoni, divenuti prosperi, non si accontentano più di restare in uno stato di *hesychie*, e cominciano a fare spedizioni che spesso si rivelano *fortunate*, finché non incontrano un nemico che li mette in crisi (I, 65: τοὺς ἄλλους πολέμους εὐτυχεόντες)¹⁰⁵. La tracotanza degli Spartani, che avevano la supponenza di essere migliori di tutta una regione (l'Arcadia), soccombe all'opposizione di una sola città, Tegea, in una sconfitta piuttosto disonorevole. Quasi gli stessi termini ricorrono per indicare l'improvviso aumento di prosperità a Siracusa ai tempi di Gelone, che diventa un *megas tyrannos* sottraendo il potere ai legittimi eredi di Ippocrate e allargando i domini a Siracusa, Camarina e Megara Iblea (VII, 155: ...παραντικά ἀνά τ' ἔδραμον καὶ ἔβλαστον)¹⁰⁶. Come vedremo, Policrate viene accostato proprio ai tiranni sicelioti: la rapida floridezza risulta, dunque, intimamente connessa allo sviluppo militare e all'ampliamento delle proprie risorse.

La costante e indiscriminata *eutychie* militare dei Lacedemoni (I, 65), che ad un certo punto subisce un improvviso arresto, è la stessa di Policrate che, rivela Erodoto, “*dovunque marciasse in guerra, tutto finiva in modo fortunato*” (III, 39: ὄκου γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι, πάντα οἱ ἐχώρει εὐτυχέως). Questa continua buona sorte non lascia presagire nulla di buono, come verrà rivelato da Amasi, ma come aveva già espresso in qualche modo Creso, quando prima dello scontro finale contro i Massageti, aveva indotto Ciro a considerare che c'è un *kyklos* nelle vicende umane e che non è dunque possibile che sempre gli stessi ‘*eutychein*’ (I, 207). Il lessico e i temi trattati rimandano proprio al “Gran re”, a proposito del quale, era già stata usata un'espressione molto simile a quella che ricorre qui per indicare le continue vittorie di Policrate: Ciro aveva una tale *eutychie* che “*dovunque marciasse in guerra, era impossibile che un popolo gli sfuggisse*” (I, 204: ἡ εὐτυχίη ἢ κατὰ τοὺς πολέμους γενομένη· ὄκη γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι Κύρος, ἀμήχανον ἦν ἐκεῖνο τὸ ἔθνος διαφυγεῖν)¹⁰⁷.

Non si può infine non pensare a Creso che proprio all'*akme* del suo potere (I, 29: ἀκμάζω), dopo la conquista di molti popoli d'Asia Minore, decide di attaccare i Persiani nella spedizione che sarà fatale per il suo regno. Erodoto, all'inizio dell'opera, aveva sottolineato in particolare la voracità di Creso che attaccava tutti i popoli vicini, sia quelli contro i quali riusciva a *escogitare* accuse gravi sia altri per colpe futili (I, 26). Allo stesso modo Policrate depreda tutti, persino gli amici, *senza fare distinzioni per nessuno* (III, 39: ἔφερε δὲ καὶ ἦγε πάντα διακρίνων οὐδένα),

¹⁰⁴ Demont 1990, 185.

¹⁰⁵ Come ha sottolineato Payen 1997, 167-172 le guerre tra Greci, come quella degli Spartani contro i Tegeati e quella di Policrate contro i vicini isolani, sono guerre di conquista a tutti gli effetti che non si differenziano da quelle dei Barbari.

¹⁰⁶ Camarina era già stata conquistata da Ippocrate, ma Gelone condusse a Siracusa tutti i Camarinesi e distrusse l'*asty*.

¹⁰⁷ I, 206: οὐκὼν ἐθελήσεις ὑποθήκησι τῆσιδε χρᾶσθαι, ἀλλὰ πάντως μᾶλλον ἢ δι' ἡσυχίης εἶναι. Sull'ideale della tranquillità in Erodoto cfr. Demont 1990.

conquistando isole e città del continente, e velando la sua avidità con una sorta di filosofia utilitaristica: a suo avviso è meglio sottrarre qualcosa a chi è *philos*, e poi eventualmente restituirlo, piuttosto che astenersi del tutto. Il tiranno di Samo manda addirittura truppe a ingrossare le fila dell'esercito che Cambise sta conducendo contro Amasi, trascurando del tutto il rapporto di amicizia e ospitalità che lo legava fino a poco prima al re egizio (III, 43). È un modo di procedere che non trova giustificazioni valide e stride proprio con la saggezza di Amasi, l'altro protagonista di questi capitoli che come abbiamo visto è di certo un personaggio spregiudicato ma positivo. La crescita incontrastata, strettamente connessa alle conquiste belliche, induce al movimento in un continuo tentativo di espandere i propri possedimenti che si rivela infine illusorio e precario. I successi degli Spartani, di Creso, Ciro e Policrate, e come vedremo anche quelli di Dario e Serse, sono destinati a subire una disonorevole (e a volte terribilmente cruenta) battuta di arresto. Gli sfortunati episodi bellici in cui soccombono al nemico sottolineano al contempo le scelte dissennate dei protagonisti che sfidano la loro buona stella e si affannano sempre più ad ampliare a dismisura i propri domini¹⁰⁸.

Le conquiste di Policrate vengono definite fin da subito con due aggettivi, *συχνός* e *πολύς*, che denotano la mole delle sue conquiste¹⁰⁹. Alla ricchezza di Creso aveva fatto riferimento lo stesso Solone utilizzando termini simili (I, 32: ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ πλουτέειν **μέγα** φαίνεαι καὶ βασιλεὺς **πολλῶν** εἶναι ἀνθρώπων), ma era stato soprattutto l'autore a mettere in rilievo la prosperità dei suoi beni (I, 30: **πάντα** ἔόντα **μεγάλα** τε καὶ ὄλβια) e, in particolare, la dismisura che aveva contraddistinto le offerte del sovrano a Delfi, evidenziate per l'appunto dall'occorrenza di numerosi aggettivi che ne denotavano la qualità e l'entità. In modo simile, in questo episodio, più volte viene evidenziata dall'autore, ma soprattutto da Amasi, l'*eccessiva* fortuna del tiranno che riesce in ogni sua impresa. Gli aggettivi *πάς*, *πολύς*, *μέγας* ricorrono più volte in entrambi i casi a sottolineare fenomeni insoliti che travalicano la norma e che non lasciano presagire nulla di buono. Il trionfo e la ricchezza senza misura è come se dessero agli uomini l'impressione fallace di un'onnipotenza che, però, in fin dei conti si rivela estremamente deleteria¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cfr. Lateiner 1982, 100: *Excessive prosperity* interests our author as a part of a nexus: is the *material equivalent of hybris, moral excess*.

¹⁰⁹ La ricchezza di Policrate è marcata anche dall'aneddoto esposto in III, 131 in cui si narra che il Samio avrebbe comprato i servigi del celebre medico Democede di Crotona pagandolo molto più di Egineti e Ateniesi.

¹¹⁰ Bichler, Rollinger 2011, 100 notano le somiglianze tra l'espansionismo dei sovrani persiani e quello di Policrate e ne concludono che l'ambizione per il potere che porta alla rovina si rivela un tratto comune a Greci e Barbari: *Die Verlockung der Macht, die von berechtigten Kriegstaten zu ungerechtfertigten Eroberungstaten führt und diejenigen, die ihr verfallen, letztlich ins Verderben treibt, bildet ein Leitmotiv der Historien, in dessen Konsequenz auch die Grenzen zwischen Hellenen und Barbaren verschwimmen*.

c) La giusta alternanza di fortune e sofferenze

A partire dallo scambio epistolare con Amasi il riferimento all'*eutychie* di Policrate diventa martellante, al punto da formare una sorta di epiteto formulare omerico (III, 40: τὸν Ἄμασιν εὐτυχέων μεγάλως ὁ Πολυκράτης οὐκ ἐλάνθανε; III, 44: ἐπὶ τοῦτον δὴ ὧν τὸν Πολυκράτεια εὐτυχέοντα τὰ πάντα ἐστρατεύοντο Λακεδαιμόνιοι...) ¹¹¹. È proprio la sua incessante fortuna ad attirare l'attenzione del re egizio, al quale il Samio è legato da una relazione di *xenie* e ritiene dunque giusto metterlo in guardia. Come il lettore sa già, neanche Amasi riesce, in verità, a stornare la sciagura che colpisce il suo popolo: alla *grandissima eudaimonie* (II, 177) del suo regno segue la caduta del figlio che in appena sei mesi viene deposto e deve soccombere al dominio straniero. Il saggio consigliere egizio sa bene, perché lo ha imparato dalla sua esperienza (che lo ha portato a divenire re da un'umile origine) e dalla storia di Policrate, che le sorti umane hanno esiti alterni, ma ciò nonostante non riesce a influire in modo decisivo sul corso degli eventi: non può aiutare il Samio, ma neanche stornare la sottomissione del suo popolo.

Tutto il ragionamento di Amasi si basa su un assunto: gli uomini non hanno pieno controllo sulla vita che è mutevole, poiché è soggetta a *eutychiai*, ma anche a *sofferenze*. Qualora tale condizione, che è quella 'normale', non abbia luogo, come nel caso di Policrate che non ha mai sperimentato la sventura, i conti non tornano. Come ha detto Creso a Ciro, i *pregmata* degli uomini sono alterni, poiché sottoposti a un vero e proprio ciclo, e proprio ad essi fa riferimento l'Egizio, che di certo si rallegra dei successi dell'amico, purché non siano continui ma *alternati* (III, 40: εὖ πρήσσοντα; τὸ μὲν τι εὐτυχέειν τῶν πρηγμάτων; ἐναλλάξ πρήσσω): l'accento viene posto non soltanto su ciò che può accadere all'uomo, ma su quanto egli possa patire *agendo*. Il pensiero va ancora a Solone, il cui confronto con Creso riecheggia più volte in questa sezione dell'opera ¹¹². Secondo il saggio ateniese non esiste infatti un uomo che goda di una 'felicità assoluta', ma bisogna augurarsi di possedere più beni possibili, che non riguardano l'accumulo di ricchezze e di possedimenti. L'*assenza di sofferenze* è tra i beni che il saggio augura agli uomini, consapevole però del fatto che la vita è imprevedibile e che molto c'è da *patire* (ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἐστὶ ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν). Amasi, allo stesso modo di Solone, marca il carattere incostante dell'esistenza umana in cui vanno per l'appunto considerate anche le *pathai*. La vicenda di Policrate non convince perché ciò che succede al Samio sfugge alle usuali condizioni esistenziali: l'*eutychiein ta panta* viene sottolineato ben quattro volte in pochi capitoli e stride

¹¹¹ Come spiega Lateiner 1982, 98-99 i termini connessi alla radice *eutych-* presagiscono nelle *Storie* una disgrazia improvvisa e radicale (*Unlimited good fortune seems to be a guarantee of coming catastrophe*). Del resto già Versnel 1977, 25 aveva notato che quasi la metà delle attestazioni di vocaboli appartenenti a tale famiglia lessicale ricorre in questo episodio.

¹¹² Cfr. Corcella 1984, 154. Shimron 1989, 94 tende invece a sottovalutare la portata sapienziale della storia di Policrate, considerandola "a weak repeat" degli insegnamenti di Solone.

fortemente con l'*adynaton syllabein ta panta* a cui faceva riferimento proprio Solone con un'arguta similitudine agraria.

Una costante di tutti i ragionamenti dei 'wise advisers' è la capacità di guardare oltre le condizioni presenti, prefigurando i possibili scenari futuri. Così come Solone aveva sottolineato in più passi la necessità di aspettare la *fine* (*teleutao*, *teleute* (3), *telos*) della vita di un uomo per valutare la sua felicità e per tale ragione era stato cacciato da Creso che era tutto concentrato invece sui 'παρεόντα ἀγαθά' (I, 33), allo stesso modo Amasi è preoccupato da ciò che potrà accadere al Samio. A suo avviso, si può infatti supporre, sulla base dell'*esperienza* trasmessa per *akoe*, che si verifichi un fatto talmente grave da sconvolgere la vita del protagonista e addolorare chi gli è legato: un vero e proprio *sradicamento*, una *brutta fine* (*kakos teleutao*; *ouk eu teleutao*) senza scampo¹¹³. È proprio il termine *prorrhizos*, attestato appena tre volte nelle *Storie* a marcare la somiglianza tra tali vicende¹¹⁴. I due saggi mettono in rilievo la precarietà dell'esistenza umana, in cui ad una condizione di prosperità può improvvisamente seguire uno stravolgimento *radicale*, come sottolinea per l'appunto tale vocabolo connesso etimologicamente al mondo vegetale. Entrambi associano il tracollo che può verificarsi improvvisamente e inaspettatamente, al carattere perturbatore di 'to theion' che è *phthoneron* di fronte alle *fortune* degli uomini. La cosiddetta invidia degli dèi viene nuovamente chiamata in causa, lasciando ancora emergere i punti di contatto tra le riflessioni di Amasi e quelle di Solone. Nella terza e ultima attestazione dell'opera, nelle parole di Artabano (VII, 46), viene citata per spiegare l'impietoso confronto tra il carattere *dolce* (*glykys*) e *felice* (*eudaimon*) della vita e le *symphorai* che si abbattono sugli uomini facendo loro desiderare persino la morte. Tale concetto, che si rivela universale perché non a caso viene espresso da un Greco, un Egizio e un Persiano, marca l'imprevedibilità di un'esistenza su cui gli uomini non hanno mai un pieno dominio. Ciò non toglie che i destinatari dei loro avvertimenti, Creso (lidio), Policrate (greco) e Serse (persiano), anch'essi espressione tipica di culture differenti, tutto possono definirsi tranne che modelli esemplari di vita. La loro sete di conquista e il loro continuo 'movimento' mal si sposano con la cauta sapienza che viene espressa in più parti delle *Storie* dai saggi consiglieri.

¹¹³ Fin troppo razionalistico mi pare il ragionamento di Waters 1971, 26, secondo il quale per Amasi lo φθόνος θεῶν sarebbe su una sorta di "theory of probabilities".

¹¹⁴ Lateiner 1989, 144. Nella storia di Glauco (VI, 86), che contiene un valore didattico sebbene venga narrata da un personaggio 'negativo' come Leotichida, *prorrhizos* sembra marcare la grave colpa dello Spartano che è disposto a spergurare pur di appropriarsi di alcune ricchezze lasciategli in deposito. Anche in quel caso emerge la differenza tra il bene del momento e la sciagura futura: 'l'estirpazione' della genia di Glauco viene in modo molto esplicito connessa al grave misfatto che l'uomo ha pensato di compiere.

d) I fallimentari tentativi riparatori di Amasi

Come avviene altrove nell'opera, ad una riflessione filosofica generale sull'esistenza umana segue una sezione parenetica molto concreta¹¹⁵: Amasi esorta Policrate a stravolgere il ciclo d'ininterrotta buona sorte, sperando una sciagura che gli *addolori* l'animo. Il lessico impiegato è quello della malattia (*algeo*) e della cura (*akeomai*): il tiranno sembra affetto da una vera e propria infermità a cui bisogna cercare di portare rimedio¹¹⁶. Il sovrano egizio ha compreso che c'è qualcosa d'insolito nel destino di Policrate, ma il suo suggerimento non sembra in fin dei conti rivelare una piena comprensione della vita umana. Così come Creso che, pur contemplando tutti i rischi che l'impresa di Ciro contro i Massageti implicava non aveva cercato di distogliere il re dalla spedizione, allo stesso modo l'Egizio non invita Policrate a fare un passo indietro e a modificare radicalmente il suo modo di governo¹¹⁷. Chi ha assaporato il dominio 'assoluto', seppur comandando con giustizia, non sembra in grado di far recedere qualcun altro da posizioni espansionistiche¹¹⁸.

Si potrebbe pensare, com'è stato sostenuto, che Policrate, scegliendo di gettare soltanto un prezioso anello, piuttosto che privarsi di qualcosa di più rilevante, sottovaluti il consiglio di Amasi e non si 'addolori' per davvero l'anima come questi aveva suggerito¹¹⁹. A ben vedere però l'Egizio aveva invitato il Samio a *gettare* (*apoballein*) qualcosa che avesse un valore molto significativo per il re (*pleistou axion*) e che dopo essere stato buttato via sparisse dalla vista degli uomini (τοῦτο ἀπόβαλε οὕτω ὄκως μηκέτι ἦξει ἐς ἀνθρώπους). Il riferimento non sembra dunque essere ad un elemento astratto, bensì ad un oggetto concreto a cui il *tyrannos* è legato sentimentalmente. Amasi, inoltre, quando riceverà la notizia del ritrovamento dell'anello, non fa alcun riferimento ad un errore

¹¹⁵ Vedi ad esempio i consigli di Creso a Ciro prima della battaglia contro i Massageti.

¹¹⁶ Cfr. Versnel 1977, 43-44. Si veda anche Versnel 2011, 180 che a proposito di tali tentativi di Amasi utilizza l'efficace espressione '*mending strategy*'.

¹¹⁷ Fisher 2002, 213 n. 56, pur riconoscendo che Amasi non accenna affatto alle precedenti azioni di Policrate, suppone, a mio avviso a torto, che il re egizio possa essere allarmato anche sul piano morale per l'avidità dell'alleato: *Amasis does not link this fear to a moral distaste for Polycrates methods of gaining wealth and power, but it is possible to hold that Amasis is to be supposed to be alarmed - on both moral and prudential grounds - at the indiscriminate nature of Polycrates' greed, likely to arouse opposition from gods and/or men.*

¹¹⁸ Corcella 1984, 173.

¹¹⁹ Secondo Van der Veen 1993, 434 ss., con la scelta di disfarsi dell'anello e non del potere, Policrate tenta di "neutralizzare" l'invidia degli dèi con una sorta di *escamotage*: *Polycrates...decides in favour of something less painful: a little therapeutic unpleasantness will do, he thinks. He tries to soften the pain needed to neutralize divine envy, and so does not neutralize it at all, as is evident from the bare fact that his ring is returned to him.* Dello stesso avviso Shapiro 1996, 354 n. 33. Già Legrand 1939, *ad loc.* minimizzava il valore dell'anello ma senza fornire spiegazioni adeguate. Anche secondo Löffler 2008, 78-80 Policrate non comprende appieno l'insegnamento di Amasi. Mi sembra piuttosto, come ha spiegato Versnel 2011, 196 n. 107, che l'espressione συμφορῆ ἔχρηστο (vedi *infra*) indichi chiaramente l'esperienza della disgrazia. Policrate segue dunque le indicazioni di Amasi, che però non sembra avere compreso appieno la precarietà della condizione umana. A ciò si aggiunga, come ha notato Stein 1893, *ad locum* che l'anello è opera di Teodoro di Samo che Erodoto apprezza in I, 51 a proposito della realizzazione di un pregiato cratere che Creso donò a Delfi. Lo studioso suggerisce che il valore dell'anello era ancora maggiore perché il celebre artigiano, che era attivo ai tempi del regno di Creso, all'epoca della tirannide di Policrate era probabilmente già morto: era dunque un oggetto insostituibile.

di comprensione del Samio, stupendosi piuttosto che questi ritrovi anche ciò che butta via. Policrate segue il suggerimento dello *xenos*, recependo persino il lessico medico¹²⁰. Il termine ἀσάομαι, ‘provo nausea, disgusto’, che a prima vista sembra molto meno marcato rispetto ad ἀλγέω, in realtà se confrontato con un altro passo delle *Storie* si rivela piuttosto pregnante¹²¹. In I, 136 il sostantivo ἄση indica l’afflizione che i padri persiani proverebbero se uno dei loro figli morisse in tenera età: per tale motivo fino a cinque anni il bambino resta soltanto con la madre. Non si tratta dunque di una sofferenza lieve, considerato che tra l’altro per i Persiani l’aver molti figli è segno di *andragathie*. Che Policrate soffra per davvero, alla perdita dell’anello, viene inoltre confermato dal fatto che l’autore specifica che, tornato a casa, il Samio “sperimenta la disgrazia”. Il termine *symphore*, già centrale nel ragionamento di Solone che lo aveva utilizzato per marcare la sofferenza e l’imprevedibilità che contraddistinguono la vita umana e che poi verrà impiegato da Artabano per indicare le calamità che colpiscono gli uomini insieme alle *nousoi*, ricorre così come *prorrhizos* e *phthonos theon* anche in questo passo sottolineando i punti di contatto tra questi episodi. *Symphore* e la cosiddetta ‘invidia degli dèi’ a ben vedere non sembrano che le facce di una stessa medaglia, che se osservata da una prospettiva terrena può indicare una sventura che si abbatte improvvisamente sugli uomini, ma ad uno sguardo ‘religioso’ è espressione della ‘malevolenza’ degli dèi che turbano l’esistenza dei mortali. Quelle che possono apparire espressione di due forme di causalità differente in realtà concorrono contestualmente sottolineando la complessità di un mondo determinato in modo molteplice.

A questo punto si verifica l’imprevedibile. Policrate accetta con piacere un pesce *me gas kai kalos*, che un suddito gli regala reputandolo “degno di lui e del suo impero” (I, 42). Anche in questo ricorda l’atteggiamento di Creso, che era molto orgoglioso dei suoi possedimenti e che *gioiva* alle risposte degli oracoli, fraintendendoli. Lo stesso verbo *hedomai* ricorre anche in questo caso per indicare il *piacere* che il Samio prova, di fronte all’adulazione del suo concittadino: nel suo atteggiamento non c’è traccia alcuna di moderazione¹²². Anzi di fronte all’incredibile ritrovamento dell’anello nella pancia del pesce, il sovrano non si scompone più di tanto: ritiene sì che ci sia qualcosa di strano, che si trovi di fronte ad un *theion pregma*, ma non mostra alcuna preoccupazione particolare¹²³. Si limita a comunicare al consigliere egizio ciò che è avvenuto, ma non prende alcun provvedimento di fronte alla decisa reazione di questi che recide subito ogni contatto. Quello che

¹²⁰ Come nota Pohlenz 1937, 114 a differenza di Creso che scaccia malamente Solone, Policrate è disposto a recepire i suggerimenti del saggio consigliere.

¹²¹ Cfr. Stein 1893, *ad locum*. *Contra* Van der Veen 1993, 440.

¹²² Cfr. Van der Veen 1993, 442.

¹²³ Cfr. Immerwahr 1957, 318.

per Amasi è un chiaro indizio di sciagura imminente non turba più di tanto Policrate che forse neanche lo considera un brutto segno¹²⁴.

Ciò che sconvolge il *wise adviser*, invece, non è solo che il tentativo del Samio fallisca, ma che persino la sofferenza esperita si annulli per tornare in brevissimo tempo alla condizione di partenza. Ritorna il *topos* dell'impossibilità di stornare ciò che deve accadere (ὁ Ἄμασις...ἔμαθε ὅτι ἐκκομίσαι τε ἀδύνατον εἶη ἀνθρώπῳ ἄνθρωπον ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρήγματος...), già citato dalla Pizia a proposito del 'fato assegnato' a cui non si può sfuggire (I, 91: τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατα ἐστὶ ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ), e che verrà ribadito da Cambise qualche capitolo dopo (III, 65: ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπιῇ φύσει οὐκ ἐνῆν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν). Se è vero che Creso deve pagare il misfatto del suo antenato, al contempo, come ho dimostrato in precedenza, la sua condotta non è di certo immune da colpe: il dissennato expansionismo del Lidio e la meritata sconfitta militare mettono in rilievo tutta la responsabilità del sovrano. Similmente, il destino di Cambise sembra ancor prima del suo avvento al potere già scritto, ma le colpe del *basileus* sono innumerevoli. Non c'è dubbio che per Erodoto ci sia un destino, ma come ha detto bene Asheri, "il fatalismo erodoteo è una disposizione d'animo che viene e passa, non un principio dogmatico"¹²⁵. Lo storico vede l'influenza di una 'volontà superiore' negli eventi, ma spesso è col senno di poi che interpreta in tal modo la realtà: non è casuale che soltanto alla fine, quando ormai non c'è più modo di mutare il corso degli eventi, la Pizia e Cambise leggano le vicende passate come esito di un fato già scritto. Le responsabilità dei singoli non sono affatto in secondo piano e lo stesso, come vedremo, sarà per Policrate.

Erodoto specifica che Amasi rompe il trattato di ospitalità perché non vuole addolorarsi per la sorte infausta del suo *xenos*. Paradossalmente ricorre la stessa espressione che il re egizio ha utilizzato invitando Policrate a esperire la sofferenza (τὴν ψυχὴν ἀλγεῖν): Amasi sembra perdere credibilità, non mostrandosi capace di affrontare le *πάθαι* che la vita può comportare¹²⁶. Sceglie una via facile, allontanandosi dall'insegnamento di cui egli stesso si è fatto portavoce. Com'è già emerso in precedenza, il re egizio esponente di un dominio personale, non sembra aver percorso interamente la strada che porta alla saggezza: è di certo più consapevole di Policrate della precarietà della sorte umana, ma non ha la serafica assennatezza di Solone che si limita ad attestare, con un calcolo preciso, le innumerevoli e imprevedibili sofferenze che affliggono gli uomini fino alla fine della loro vita. Chi è esponente del potere cerca invece, come in questo caso, di modificare fino alla fine il corso degli eventi, sottraendosi infine a ciò che deve accadere. Non a caso l'estremo tentativo

¹²⁴ Per interpretazioni simboliche e magico-religiose dell'episodio dell'anello cfr. Versnel 1977; Ogden 1997, 119-123. Si veda al riguardo anche l'analisi di Labarbe 1984.

¹²⁵ Asheri 1988, XLV.

¹²⁶ Asheri 1990, 263 sottolinea che in quest'occasione Amasi sembra quasi una "figura antieroica".

di ingannare Cambise per salvare il proprio potere si rivelerà inutile e il re egizio dovrebbe intuirlo, visto che ha regnato per lungo tempo senza patire alcun affanno (III, 10: οὐδέν οἱ μέγα ἀνάριστον πρῆγμα συνηνείχθη): questa ininterrotta buona sorte, come egli stesso ha spiegato al Samio, deve prima o poi avere termine per una qualche sventura¹²⁷.

Non *symphore*, ma *syntychie* ricorre a proposito della brutta fine che Amasi prefigura per Policrate, utilizzando un termine che in apparenza sembra indicare un accadimento fortuito privo di un qualche nesso con una dimensione sovranaturale. A ben vedere *syntychie*, che ha nelle *Storie* una caratterizzazione più neutra rispetto a *symphore* tant'è che in questo caso la gravità e negatività dell'evento deve essere sottolineata dagli aggettivi *deinos* e *meGas*, viene utilizzato nell'opera anche per esprimere un fatto di origine divina¹²⁸. Oltre all'episodio in questione, in cui poco prima è stato fatto esplicito riferimento all'invidia degli dei, si può citare ad esempio il passo in cui Leotichida, poco prima della battaglia di Micale, quando riceve l'ambasceria dei Sami che sono pronti a staccarsi proditoriamente dai Persiani, chiede all'araldo come si chiami e trova il suo nome di buon auspicio (IX, 91). Erodoto spiega che il comandante della flotta greca aveva fatto ciò per avere un presagio oppure "per caso, per opera di un dio" (III, 91: εἶτε καὶ κατὰ συντυχίην θεοῦ ποιεῦντος)¹²⁹. In diversi altri episodi tale termine indica semplicemente un fatto accidentale come la fortunata cattura dei figli dei Pisistratidi (V, 65), o l'insperata gravidanza della prima moglie di Anassandrida che genera Dorieo proprio quando il re spartano ha già ricevuto un erede dalle seconde nozze (V, 41). In un universo causale complesso come quello erodoteo, un episodio accidentale può semplicemente restare tale, senza rimandare necessariamente ad una dimensione sovranaturale, ma senza neanche escluderla: uno stesso vocabolo, a seconda dei casi, può assumere dunque valenze diverse, a seconda della prospettiva con cui l'autore plasma gli eventi.

e) Una morte *indegna*. L'avidità di Policrate e l'empietà di Orete

La morte del tiranno viene narrata a partire da III, 120, dopo che per ben sessantatre capitoli Policrate è uscito di scena e il lettore è già stato informato su tutti gli eventi che si verificano dalla morte di Cambise alla riorganizzazione del regno persiano ad opera di Dario. A ben vedere, Erodoto inserisce proprio in questo punto il racconto della tanto preannunciata fine 'di chi aveva fortuna in tutto', perché sembra voler completare la narrazione al riguardo, rivelando anche la *tisis* che il suo assassino deve spiare e che si verifica proprio per ordine del nuovo sovrano persiano. Se Policrate

¹²⁷ Diesner 1959, 215 individua addirittura tracce di *hybris* nelle parole del consigliere egizio, che dapprima dispensa insegnamenti e poi addirittura rompe il trattato di ospitalità, ma in fin dei conti non è in grado di tutelare né se stesso né il suo popolo.

¹²⁸ Cfr. Powell 1938, s. v. *syntychie*.

¹²⁹ In VII, 54 Serse prega nei pressi dell'Ellesponto il dio sole affinché non gli capiti un *evento* che lo faccia desistere dalla spedizione.

deve cadere perché soggetto come tutti gli uomini al ciclo di fortuna e sfortuna che caratterizza la vita umana e deve sottostare alla cosiddetta ‘invidia degli dèi’ che turba l’esistenza di chi ha ‘troppo’ successo, al contempo il suo assassinio è assolutamente gratuito e merita dunque una sanzione divina. A ciò si aggiunga l’estrema avidità del Samio, che per la sua brama di possesso agisce in modo inconsulto pagandone amaramente le conseguenze¹³⁰.

Se Policrate aveva fatto il suo ingresso in scena ai tempi della spedizione di Cambise in Egitto, è durante la malattia del re causata dall’involontaria ferita alla gamba che va collocata la sua uccisione ad opera di Orete, che non molto tempo dopo verrà a sua volta eliminato per ordine di Dario (III, 126). È uno dei due episodi in cui un atto *anosios* viene esplicitamente connesso alla *tisis*, una sorta di ‘giustizia cosmica’ che sembra attuarsi indipendentemente dal concreto intervento di singole divinità e che punisce gravi colpe morali, come l’assassinio (Gige e Candaule), la fraudolenta destituzione dal trono aggravata da spergiuro e corruzione della Pizia (Cleomene e Leotichida), e il saccheggio di un recinto sacro (Artaicte)¹³¹. La più grande *tisis* è quella di Ermotimo di Pedasa, che era stato vittima della *grave anosiotēs* di Panionio di Chio che castrava fanciulli per rivenderli come eunuchi e che verrà ripagato con la stessa moneta, ma in modo ancor più crudele (VIII, 105-106). Ermotimo giustifica il suo comportamento spietato, facendo riferimento alla violenza di un gesto che sfugge a qualunque dinamica di giusto contraccambio¹³². Lo stesso si può dire per Orete che, spiega Erodoto, è artefice di un ‘*ouk hosion pragma*’ senza aver patito alcunché da parte di Policrate o aver subito una qualche offesa, ma addirittura senza neanche averlo mai visto, secondo la versione maggioritaria¹³³. L’aggettivo *hosios*, come nel caso precedente mette in rilievo un atto assolutamente spropositato che non trova giustificazioni valide e del resto, come ho già evidenziato nel primo capitolo, tale termine viene utilizzato nell’opera per marcare delitti estremamente gravi (non necessariamente di natura strettamente ‘religiosa’) come ad esempio la violenza dei padri sui figli, l’assassinio di consanguinei o il mancato rispetto dell’*hiketeia*. Orete non solo uccide Policrate per motivi assolutamente futili, ma lo fa in un modo talmente cruento che Erodoto sceglie addirittura di tacere.

Vengono fornite due tradizioni a proposito della morte del Samio e come non di rado avviene nell’opera l’autore lascia libero il lettore di valutare l’ipotesi più attendibile. In entrambi i casi la reazione del satrapo di Sardi è, ad ogni modo, spropositata. Secondo i più, il motivo scatenante sarebbe stata una conversazione col governatore di Dascilio, Mitrobate, che, discutendo animatamente sulla *virtù*, avrebbe accusato Orete di non essere stato in grado di anettere ai domini

¹³⁰ Cfr. Cobet 1971, 162-163.

¹³¹ Fornara 1990, 40 utilizza l’espressione pregnante ‘*cosmic system of vengeance*’.

¹³² VIII, 106: ὁ πάντων ἀνδρῶν ἤδη μάλιστα ἀπ’ ἔργων ἀνοσιωτάτων τὸν βίον κτησάμενε, τί σε ἐγὼ κακὸν ἢ αὐτὸς ἢ τῶν ἐμῶν τίς σε προγόνων ἐργάσατο, ἢ σὲ ἢ τῶν σῶν τινα, ὅτι με ἀντ’ ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι;

¹³³ Cfr. Löffler 2008, 82-84.

persiani l'isola di Samo, talmente facile da conquistare, che un uomo solo vi era riuscito con appena quindici soldati. La reazione del satrapo è insensata come lascia intuire Erodoto notando che piuttosto che punire chi lo ha *offeso* (*oneidos*; *kakos akouo*), Orete decide di *rovinare completamente* il tiranno¹³⁴. Anche in questo caso ricorre il verbo *algeo*, un termine relativamente poco attestato nell'opera (8 occorrenze), che Amasi aveva già utilizzato due volte, prima per consigliare a Policrate un modo per *addolorarsi l'anima* e mutare l'ininterrotto ciclo di fortuna, e poi per rompere la relazione di amicizia in modo da non *soffrire* alla morte dell'amico¹³⁵. Orete non solo sembra angustiarsi per ragioni futili, ma agisce inoltre in modo insensato ed eccessivo. In questo ricorda altri uomini potenti, come Cambise ad esempio che vede complotti e accuse in ogni situazione e reagisce violentemente, e si distacca invece da altri assennati, come Amasi che non cede mai all'ira ed è sempre in grado di rispondere brillantemente e argutamente a chi lo critica. Orete, come altri detentori del potere, *soffre* invece per ragioni irrilevanti e agisce come una scheggia impazzita: alla fine, anche Mitrobate e suo figlio vengono eliminati e non sono i soli a subire tali soprusi gratuiti.

Se secondo questa ricostruzione Policrate viene ucciso senza che abbia mai avuto nulla a che fare con il satrapo di Sardi, nella seconda versione, che è minoritaria, il Samio avrebbe una minima responsabilità. Si racconta che un araldo di Orete, mandato nell'isola per chiedere qualcosa al tiranno, non avrebbe ricevuto risposta o perché Policrate lo avrebbe ignorato *appositamente*, *non curandosi* degli affari del satrapo, o perché non si sarebbe accorto della sua presenza, visto che s'intratteneva con il famoso poeta lirico di Teo, Anacreonte. È interessante notare che, per indicare l'evento accidentale che secondo questa ipotesi avrebbe indotto Orete a vendicarsi dell'affronto, Erodoto utilizzi non solo il verbo *τυγχάνω*, ma anche il sostantivo *syntychie*, proprio quello stesso vocabolo che era occorso per indicare il timore di Amasi per un *evento grande e terribile* che avrebbe annientato il tiranno. Che tale sostantivo, non molto attestato nell'opera (9), ricorra proprio in questo passo sembra dunque indicativo, marcando la connessione col discorso del saggio e l'imprevedibilità di un avvenimento che in qualunque momento può abbattersi su chiunque¹³⁶.

Orete conosce l'ambizione smisurata di Policrate ed è su questa che fa leva per farlo cadere in trappola. Non sembra affatto casuale che proprio per tale ragione il tiranno finisca malamente: come per gli altri potenti dell'opera, ciò che lo ha reso grande si rivela in fin dei conti il suo più grave punto debole. La lotta per il dominio ha sempre una controparte negativa che Policrate, così come ad esempio Creso e Ciro, trascura del tutto. L'autore aggiunge in particolare un inciso che rivela il grandioso *piano* (*noos*) del Samio, facendo comprendere al lettore che le conquiste militari

¹³⁴ Baragwanath 2008, 97 parla correttamente di '*misdirection*', '*overreaction*' e di '*disproportionate reaction*'.

¹³⁵ Cfr. Powell 1938, s. v. *algeo*.

¹³⁶ Cfr. Powell 1938, s. v. *syntychie*.

grazie alle quali è diventato potente e famoso in tutto il Mediterraneo non sono degli eventi sporadici, ma un vero e proprio *modus vivendi*¹³⁷. Policrate è il primo personaggio di epoca storica ad aver ambito al *dominio del mare*, in particolare sulla Ionia e sulle isole greche. Come aveva già fatto all'inizio dell'opera a proposito dei ratti di donne, Erodoto, sancendo una netta separazione tra il passato lontano e l'inizio delle più recenti ostilità tra Greci e Barbari inaugurato da Creso, allo stesso modo in questo passo distingue tra ciò che è più facilmente accertabile perché appartiene al passato recente e gli eventi più remoti: l'espressione 'Πολυκράτης γὰρ ἐστὶ **πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν** Ἑλλήνων' riprende quasi parola per parola la frase di I, 6 'οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων **πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν**', anticipata al capitolo precedente da un'altra attestazione del verbo *oida* che marcava le distanze da quanto invece i Persiani e i Fenici narravano al riguardo (ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὡς οὕτω ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ **οἶδα** αὐτὸς **πρῶτον** ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἑλληνας). In modo ancor più esplicito, in questo passo Erodoto differenzia la *cosiddetta età umana*, nella quale il Samio sarebbe stato il primo a tentare di costruire un impero marittimo, e quella precedente in cui va annoverato il dominio di Minosse e di chi eventualmente ha operato prima di lui¹³⁸. Come per i mitici ratti di donne che il dettagliato racconto dell'*adikema* di Paride ha dimostrato essere pienamente indagabili, si può supporre che Erodoto non sia scettico sull'esistenza di una talassocrazia cretese, ma si limiti a esprimersi in modo più deciso su ciò che *conosce* (*oida* per l'appunto) con più precisione¹³⁹.

La singolarità del grandioso progetto di Policrate è sancita dall'attestazione di θαλασσοκρατέω, *hapax* nelle *Storie* e prima occorrenza in assoluto di questa famiglia di composti che avrà una certa fortuna nelle opere storiografiche successive¹⁴⁰. Le *grandi gesta* che Policrate ha in mente - *megala pragmata*, come li chiama Orete -, devono però scontrarsi non solo con una realtà che, come ha rivelato Amasi in precedenza, è precaria e mutevole, ma sono esse stesse a causare la caduta inducendolo a desiderare sempre più e ad agire in modo inconsulto. Di '*pollas elpidas*' parla non a caso Erodoto a proposito dell'aspirazione di Policrate a costruire un vero e proprio impero marittimo, rievocando le vane *speranze* di Creso di distruggere la potenza persiana (I, 54, 56, 71, 75). Le illusorie aspettative di chi comanda non fanno che creare i presupposti della rovina definitiva.

Orete fa credere al tiranno samio di essere gravemente in pericolo e gli chiede aiuto, offrendogli una lauta ricompensa: se accetterà di metterlo in salvo da Cambise, accogliendolo sulla

¹³⁷ Cfr. Löffler 2008, 77 ss.

¹³⁸ Vanno rilevate le numerose concordanze lessicali con il celebre passo tucidideo I, 4: Μίνως γὰρ παλαιάτατος ὢν ἀκοῇ ἴσμεν ναυτικὸν ἐκτίσαστο καὶ τῆς νῦν Ἑλληνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλεῖστον ἐκράτησε καὶ τῶν Κυκλάδων νήσων ἤρξε... Sulla problematica distinzione tra *spatium mythicum* e *spatium historicum* in Erodoto cfr. Cobet 2002, 405-411; Boedeker 2002, 110 con buoni riferimenti bibliografici alla nota 43.

¹³⁹ Cfr. Asheri 1990, 338. Si vedano inoltre le riflessioni di Saïd 2012, 88-90.

¹⁴⁰ Cfr. 'θαλασσοκράτορες' in V, 83 a proposito degli Egineti.

sua isola, potrà godere di parte del suo patrimonio. Per convincerlo lo invita persino a mandare un fidato collaboratore affinché osservi le sue ricchezze e questi viene raggirato: otto casse di pietre vengono coperte sul bordo con dell'oro, camuffando l'effettiva entità dei suoi beni. Il ragionamento del satrapo si rivela convincente, perché da uomo di potere sa bene che le imprese belliche hanno bisogno di adeguati finanziamenti in una sorta di circolo vizioso senza fine: chi come Policrate miete grandi successi militari in breve tempo, al punto da riuscire a procurarsi 100 penteconteri e 1000 arcieri, ha bisogno di ricchezze per continuare ad accrescere i propri domini. Le conquiste portano ricchezze, ma per finanziare conquiste ancora maggiori c'è bisogno di ulteriori possedimenti in una continua ricerca senza fine (III, 122: πυνθάνομαι ἐπιβουλεύειν σε πρήγμασι μεγάλοισι, καὶ χρήματά τοι οὐκ εἶναι κατὰ τὰ φρονήματα). E in effetti, spiega Erodoto, è proprio il *grande desiderio di ricchezze* a fare accettare a Policrate la proposta del Persiano (III, 123).

A questo punto del racconto Erodoto inserisce due ulteriori spie narrative che fanno presagire la 'brutta fine' del Samio. Policrate che si era *rallegrato* quando il suddito gli aveva donato un gran pesce degno della sua potenza, non sapendo che in esso era contenuto l'anello, simbolo della futura sciagura, allo stesso modo *gioisce* alle parole del satrapo. Come accennavo prima il verbo ἡδομαι marca in questo caso una felicità che travia, come nel caso di Creso che più volte si rallegra per gli oracoli, immaginando di abbattere la potenza nemica¹⁴¹: le false *elpides* di questi sovrani causano una gioia fallace che non fa altro che accrescere un senso di sicurezza ingannevole che comporta sconsideratezza nei pensieri e negli atti. L'altro indizio della caduta imminente è proprio l'*himeros chrematon* che richiama non solo il *ghes himeros* di Creso che vuole ampliare i propri possedimenti al di là del fiume Halys, ma anche la fatale *epithymie* di Ciro che voleva conquistare i Massageti. Sono tutti protagonisti che pagano le loro spasmodiche ambizioni di conquista.

L'assoluta convinzione di aver preso la strada giusta aveva già contraddistinto Creso che, traviato dall'oracolo *ingannevole*, non mette mai in dubbio l'interpretazione del vaticinio e non è in grado d'intendere correttamente neanche il secondo responso. Del resto il Lidio, già in precedenza, aveva ignorato i consigli di Solone, non reputandoli degni di attenzione (I, 33: οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος οὐδενός...). Similmente Cambise, nella spedizione in Etiopia, non tiene in adeguata *considerazione* il fatto che il suo esercito ha esaurito i viveri e va avanti con cieca ostinazione (III, 25: νῦν δὲ οὐδένα λόγον ποιούμενος ἦε αἰεὶ ἐς τὸ πρόσω)¹⁴². Allo stesso modo Policrate trascura

¹⁴¹ I, 54: ἐπεὶ δὲ ἀνεειχθέντα τὰ θεοπρόπια ἐπύθετο ὁ Κροῖσος, ὑπερήσθη τε τοῖσι χρηστηρίοισι, πάγχυ τε ἐλπίσας καταλύσειν τὴν Κύρου βασιληῆν...; I, 56: τούτοις ἐλθοῦσι τοῖσι ἔπεισι ὁ Κροῖσος πολλὸν τι μάλιστα πάντων ἦσθη, ἐλπίζων ἡμίονον οὐδαμὰ ἀντ' ἀνδρὸς βασιλεύσειν Μήδων, οὐδ' ὄν αὐτὸς οὐδὲ οἱ ἐξ αὐτοῦ πάυσεσθαι κοτὲ τῆς ἀρχῆς.

¹⁴² Si veda a proposito di Cambise anche III, 25: ...αὐτίκα ὁ Καμβύσης ὄργην ποιησάμενος ἐστρατεύετο ἐπὶ τοὺς Αἰθίопας, οὔτε παρασκευὴν σίτου οὐδεμίαν παραγγείλας, οὔτε λόγον ἑωυτῷ δοῦς ὅτι ἐς τὰ ἔσχατα γῆς ἔμελλε στρατεύεσθαι.

del tutto i consigli degli indovini, degli amici e persino della figlia, pur di assecondare la sua avidità (III, 125: πάσης συμβουλῆς **ἀλογήσας**). L'assenza di *logos*, da intendere in quest'occasione come incapacità di leggere in modo previdente la realtà circostante (cfr. capitolo I), sembra un'altra costante dei sovrani assoluti che non sono quasi mai in grado di tornare sui loro passi¹⁴³.

Alla noncuranza del tiranno si contrappone, in una scena altamente drammatica, l'accorato tentativo della figlia che vuole in ogni modo distogliere il padre dalla spedizione, tant'è che continua a chiamarlo ancora quando questi è già salito sulla nave. Con l'egoismo del padre, tutto centrato su se stesso, contrasta la dedizione della ragazza in uno scambio che è quasi paradossale: Policrate, certo di ciò che sta facendo, la minaccia di lasciarla nubile per molto tempo e questa arriva persino a *pregarlo* di infliggerle tale punizione, pur di non restare senza il genitore. La preoccupazione della fanciulla nasce da una visione in sogno, che come spesso avviene nell'opera, annuncia il futuro, senza che sia possibile stornare ciò che deve accadere. La *opsis* in questo caso non viene fraintesa, come avviene per altri protagonisti che non ne comprendono il senso (di solito piuttosto ingannevole) e tentano invano di modificare la loro sorte. Né siamo di fronte ad un significato chiaramente negativo, come nel caso di altri prodigi divini che annunciano sciagure impellenti¹⁴⁴. È uno dei pochi esempi in cui il protagonista in questione si limita a trascurare il messaggio divino, senza preoccuparsi minimamente che possa rivelarsi veritiero¹⁴⁵. Il risultato è una realizzazione quasi letterale di ciò che era stato annunciato: come la figlia aveva visto Policrate è stato *impalato* - è dunque sospeso *in aria* - ed è esposto alle intemperie - bagnato da Zeus con la pioggia e accarezzato dal sole¹⁴⁶. Il macabro particolare degli umori interni al corpo che fungono da unguento per il 'massaggio' del cadavere chiude la scena, che per la crudezza della rappresentazione ricorda la morte di un altro protagonista dell'opera, Ciro "il Gran re" (βασιλεὺς ὁ **μέγας**), che finisce con la testa immersa in un otre di sangue umano. Sono entrambi personaggi celebri, fortunati (*eutycheis*) in tutte le loro imprese, che subiscono una fine misera che ridimensiona fortemente i loro grandi successi: non sanno ascoltare le riflessioni di chi li circonda e fermarsi al momento giusto, e pagano così le conseguenze della loro ingordigia. Erodoto sottolineando la *megaloprepeie* del Samio, superiore a tutti gli altri tiranni greci e paragonabile soltanto a quelli di Siracusa, pone in rilievo proprio il contrasto tra la grandezza delle sue conquiste

¹⁴³ Cfr. Diesner 1959, 217 sull'*alogie* di Policrate.

¹⁴⁴ Vedi ad esempio in VII, 57, a proposito del fallimento della spedizione di Serse, il prodigio della cavalla che partorisce una lepre e che Erodoto considera facile da interpretare.

¹⁴⁵ L'altro episodio è quello di Ipparco che non si preoccupa della *opsis*, sebbene (a differenza di quella di Policrate) sia *chiarissima* secondo quanto lo stesso Erodoto dichiara.

¹⁴⁶ Darbo-Peschanski 1987, 69 marca il turbamento che una tale pratica può causare in un pubblico greco sia perché è tipicamente orientale sia perché Policrate viene contemporaneamente privato in modo brutale della sua 'identità di Greco e di uomo libero'.

e dei suoi propositi, e il disgraziato esito degli eventi¹⁴⁷. Tale termine, che è per l'appunto un composto di *megas*, è attestato nelle *Storie* soltanto in un altro passo, che non aiuta a comprenderne bene le sfumature di significato¹⁴⁸, ma l'aggettivo corrispondente μεγαλοπρεπής (3) così come l'avverbio μεγαλοπρεπέως (3) vengono utilizzati con delle accezioni molto chiare: indicano spesso feste e soprattutto banchetti allestiti con sfarzo e abbondanza¹⁴⁹. Non sono termini univocamente positivi ma piuttosto ambigui, come rivela in modo inequivocabile l'occorrenza in VII, 57 dove si riferisce che Serse non tiene in alcun conto un *prodigio* che si verifica quando l'esercito attraversa l'Ellesponto. Erodoto riporta che una cavalla partorisce una lepre e a suo avviso l'interpretazione di tale fatto insolito è facile perché indica che il re, che conduce una spedizione contro la Grecia con grande pompa (ἀγαυρότατα καὶ μεγαλοπρεπέστατα), se ne sarebbe tornato indietro di corsa come un coniglio. Tali vocaboli possono dunque rimandare sia alla generosità di chi si assume un onere (economico) per gli altri, sia ad un'arrogante manifestazione di potenza. È un termine che in effetti sembra descrivere bene la figura di Policrate, un sovrano spregiudicato che cerca di accrescere spasmodicamente i propri domini, ma che al contempo è in grado di compiere grandi gesta.

L'autore che ha programmaticamente annunciato di voler trattare “*erga megala kai thomasta*” compiute dagli uomini, non può non entusiasinarsi osservando le tre opere più *grandi* di tutta la Grecia che sono state costruite proprio a Samo (III, 60: μέγιστα ἀπάντων Ἑλλήνων ἐξεργασμένα)¹⁵⁰. Sebbene non venga esplicitamente detto che fu Policrate a commissionarle, il riferimento ad architetti che vissero all'incirca in quel periodo lascia presumere che il tiranno che rese Samo un'importante potenza marittima venisse considerato uno dei principali artefici di tali edifici colossali¹⁵¹. Erodoto ha già mostrato ad esempio nel *logos* egizio di essere sensibile al fascino delle enormi costruzioni volute dai faraoni, detentori di un grande potere che si è dissolto in breve tempo finendo nelle mani dei Persiani. Allo stesso modo il cospicuo regno di Policrate crolla vergognosamente e il riferimento conclusivo alla fine delle sue molte *eutychiai* (III, 125: Πολυκράτεος μὲν δὴ αἱ πολλαὶ εὐτυχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησαν), dopo che per molti capitoli non s'è più fatto cenno alla buona sorte del Samio, chiude il cerchio con la storia che era cominciata con il confronto con Amasi¹⁵². Il tiranno subisce una morte talmente indegna che Erodoto decide di

¹⁴⁷ Immerwahr 1957, 318; Friedrich 1973, 123-125.

¹⁴⁸ In I, 139 si legge che i nomi persiani hanno delle desinenze corrispondenti alle loro qualità fisiche e alla loro *megaloprepeie*.

¹⁴⁹ Cfr. Powell 1938 alle voci corrispondenti.

¹⁵⁰ Friedrich 1973, 123. Come spiega Fisher 2002, 211 la rappresentazione erodotea di Policrate è caratterizzata da una certa ambiguità. Si veda anche Flory 1987, 85. Esageratamente positiva mi pare invece Tölle-Kastenbein 1976, 104, invece piuttosto equilibrati Diesner 1959 e Spath 1968, 110-112.

¹⁵¹ Per un approfondimento si veda Tölle-Kastenbein 1976 e in particolare le riflessioni conclusive alle pagine 104-109.

¹⁵² La frase ‘τῆ οἱ Ἄμασις ὁ Αἰγύπτου βασιλεὺς προεμαντεύσατο’ che conclude l'episodio della morte di Policrate è presente soltanto in alcuni manoscritti e viene considerata spuria da molti editori. Per la presente analisi la questione è tutto sommato poco rilevante: il riferimento alle ‘πολλαὶ εὐτυχίαι’ di Policrate, dopo un silenzio lungo settanta capitoli, mi pare rievocare abbastanza chiaramente il confronto tra il saggio egizio e il tiranno samio.

tacerne i dettagli: Policrate non può che piegarsi al corso degli eventi, che non sono poi forse così imprevedibili per chi continua ad affannarsi senza requie a possedere sempre di più¹⁵³. La tanto decantata *magnificenza* del re si spegne miseramente¹⁵⁴.

f) Le *tisies* di Policrate raggiungono Orete

La morte di Policrate è espressione di una *Weltanschauung* che non contrappone una visione razionale della realtà ad una sovranaturale¹⁵⁵. Il riferimento alla ‘invidia degli dèi’, il miracoloso ritrovamento del pesce e l’improvvisa fine del re, dopo tanta *eutychie*, rimandano ad un’influenza divina nelle vicende umane. L’idea che gli dèi sanzionino chi ha troppa fortuna o che nella vita ci sia un ciclo, che mutando non permette agli stessi di prosperare, non sembra contemplare questioni di natura morale¹⁵⁶. A subire i rovesci della sorte sono però soprattutto uomini potenti spregiudicati, come Policrate, che cercano compulsivamente di accrescere i propri beni, a discapito degli altri, e che cadono poi proprio per tale smania di possesso¹⁵⁷. L’assassinio di Policrate al contempo, come abbiamo già visto è causato da ragioni futili, ma perfettamente razionali, così come la morte dello stesso Orete.

L’offesa che il Samio avrebbe eventualmente fatto al satrapo di Sardi non giustifica un atto così grave e brutale, che Orete deve per l’appunto *pagare*. È Dario, però, a comandare la sua

¹⁵³ Fisher 1992, 363: *His judgment on Polycrates is thus complex, and not neatly resolved... The overall picture is perhaps of a great and king, whose crimes were sufficiently grave to render untenable the Amasis view that he met his fate simply because of great success; but not serious enough to make just or apt his peculiarly unpleasant end.*

¹⁵⁴ Cfr. Erbse 1992, 98: *Herodot ist sich der Notwendigkeit solchen Geschehens sicher, ebenso dessen, daß eine göttliche Macht diese bestimmt. Diese Deutung gibt er in ausgestalteten Situationen zu erkennen. Darüber hinaus aber hat unabhängig davon das Geschehen seine eigene realen Verursachungen, die z. T. allerdings Elemente einer rationalen Deutung jenes notwendigen Ablaufs darstellen.* Cfr. Schulte Altendorneburg 2001, 170 e 175 -176, la cui analisi è abbastanza convincente, ma tende a mio avviso a razionalizzare fin troppo, non dando molta importanza al riferimento ad Amasi, e dunque alla realizzazione della cosiddetta invidia degli dèi, per marcare invece gli errori di Policrate e i fattori casuali. Si veda anche Friedrich 1973, 125 che sottolinea piuttosto l’assenza di responsabilità di Policrate, la cui atroce morte cozza con la grandezza del personaggio, lasciando nel lettore una certa amarezza.

¹⁵⁵ Cobet 1971, 163.

¹⁵⁶ Mi pare che l’annosa *querelle* sulla moralità o immoralità della vita e della morte di personaggi come Policrate interessi più i moderni studiosi che l’autore, che probabilmente non si proponeva di sancire una chiara distinzione. In questo senso ha ragione Versnel 1977, 22 quando sostiene che “*it is typical of modern moralism to think that the divine φθόνος can only have been caused by a fault or a crime of the fortunate person*”. Lo studioso propone anche in uno studio successivo interessanti riflessioni al riguardo (cfr. Versnel 2011, 179-201). Già Legrand 1932, 136 sosteneva che “*a l’égard de Polycrate, la mauvaise volonté des dieux n’est, comme lui écrivait Amasis, que jalousie ; si, aux yeux de l’écrivain, elle s’inspirait en quelque mesure d’un sentiment de justice, il n’a pas cru utile de l’indiquer.*” Fisher 1992, 362 nota a ragione che l’invidia degli dèi nel caso di Policrate ricorre “*in the fully unmoralised mode*”, distinguendo però le opinioni di Amasi da quelle di Erodoto. Più radicale Waters (1971, 29) quando sostiene che nella storia di Policrate non c’è traccia di “*Nemesis*” che colpisce i sovrani che si macchiano di *hybris*. In modo non dissimile da Waters si era espresso già Diesner 1959, 217 proponendo però un’analisi più equilibrata: Policrate non è un caso esemplare di *hybris* punita dagli dèi, ma al contempo ci sono dei tratti di “*Selbstschuld*” che non vanno trascurati. Si veda anche Pohlenz 1937, 114 che marca soprattutto l’aspetto morale.

¹⁵⁷ Sempre molto puntuali e stimolanti le riflessioni di Asheri 1990, 15 al riguardo: *Il grande tiranno giunge quasi all’altezza dei più grandi monarchi persiani: figure tragiche che al culmine del loro successo perdono la ragione; non si piegano ai limiti imposti ai desideri umani dalla natura, dagli dei, dalla morale, dai costumi, dai trattati; e si mettono dunque a rischio con atti insensati e catastrofici.*

esecuzione, per punirlo di diverse colpe che non hanno a che fare con l'assassinio del Samio. Innanzitutto, durante la rivolta dei Magi, il satrapo non ha aiutato i Persiani a riconquistare il potere, ma in quel tempo ha persino ucciso due 'uomini illustri', come Mitrobate, governatore di Dascilo, e suo figlio (probabilmente proprio perché è stato biasimato a proposito della mancata conquista di Samo). Poi ha commesso altri generici soprusi assolutamente insensati, come l'uccisione di un messo del re che aveva la sola colpa di avergli portato notizie sgradite. Incomprensibile era già stato, del resto, l'accanimento mostrato nei confronti del cadavere di Policrate: l'impalamento è infatti una sanzione esemplare, che i re orientali infliggono ai sudditi per colpe gravi o ai nemici per disonorarli. In tal modo, ad esempio, Astiage punisce i Magi, che non hanno interpretato correttamente i sogni sul futuro del regno, Dario i Babilonesi che si sono ribellati, e Serse Leonida per ciò che ha dovuto patire alle Termopili¹⁵⁸. Orete non solo non ha motivazioni valide che giustifichino un tale comportamento, ma sembra da un lato arrogarsi un diritto che non gli appartiene e dall'altro assumere il tipico atteggiamento autoritario dei sovrani assoluti: si comporta come uno squilibrato che abusa del grande potere che ha in mano, macchiandosi di violenze gravi e gratuite¹⁵⁹.

Da buon sovrano si comporta invece Dario, colui che, non a caso, in un'occasione biasima un impalamento operato da un sottoposto (VI, 30) e in un'altra si pente di avere ordinato tale punizione e libera il prigioniero, riconoscendo di avere agito *più con celerità che con saggezza* (VII, 194). Sembra che l'uccisione di Orete venga ordinata secondo i *nomoi* dei Persiani (I, 137), ponderando i servigi resi al regno e i delitti commessi: gli *adikemata*, i *kaka megala* sono tanto evidenti che un intervento diventa necessario per evitare pericoli maggiori. Ben trenta Persiani si offrono per compiere tale impresa che il re intende realizzare con *saggezza* piuttosto che con *violenza* (σοφίη καὶ μὴ βίη), secondo un'espressione che era in modo simile occorsa per indicare l'assennatezza di Amasi (II, 172: μετὰ δὲ σοφίη...οὐκ ἀγνωμοσύνη) e che caratterizza positivamente il nuovo re. La situazione infatti è delicata perché il potere del satrapo di Sardi è molto esteso, come sottolinea l'autore, notando il suo dominio su Frigia, Lidia e Ionia, e l'entità della sua guardia del corpo che annovera ben 1000 uomini. Le tanto fidate guardie, in men che non si dica, passano da protettrici a carnefici obbedendo prontamente al comando di Dario e, confermando tutta la

¹⁵⁸ I verbi ἀνασταυρώω e ἀνασκολοπιζώ (13 occorrenze nell'opera), che sembrano sinonimi nelle *Storie* (cfr. IX, 78), ricorrono quasi sempre a proposito dei re Persiani o Medi. In un caso è Artaferne, il satrapo di Sardi, a impalare Istieo e Dario, dopo essersi adirato perché lo voleva consegnato vivo, fa ricomporre e seppellire la testa del Milesio. In un altro passo è Feretime a infliggere tale punizione ai Barcei, che le hanno ucciso il figlio, e viene punita dagli dèi per l'eccesso della sua vendetta (IV, 202-205). Infine è emblematico che tale pratica sia esercitata dai Tauri, remota popolazione barbarica, che è solita compiere sacrifici umani.

¹⁵⁹ Per indicare i suoi misfatti Erodoto utilizza il verbo ἐξυβρίζω, termine molto raro nelle *Storie* (3) che denota generalmente l'azione di una comunità che si trova in una posizione subalterna e che cerca di liberarsi del giogo. Cfr. IV, 146; VII, 5.

precarietà di un potere costruito su basi fallaci ed esercitato con dissennata violenza. La *megale ischys* del satrapo, proprio come quella di Policrate, si spegne in un attimo.

Così come era avvenuto in occasione dell'uccisione di Policrate che soltanto alla fine era stata messa in relazione alle sue *molte fortune* rievocando le riflessioni di Amasi sull'invidia degli dèi, in modo simile Erodoto dichiara esplicitamente all'inizio e alla fine del breve excursus che il satrapo di Sardi subisce una punizione per ciò che ha inflitto al Samio¹⁶⁰. Non tanto diversamente erano andate le cose per Cresò che, sebbene sia stato traviato dal vaticinio, ha attacca l'impero persiano ed è stato sconfitto per motivazioni razionali, e soltanto alla fine la sua caduta viene connessa alla colpa ereditata da Gige. Uno stesso evento viene dunque determinato in modo molteplice, senza che una delle due forme di spiegazione della realtà intralci il corso dell'altra¹⁶¹. Erodoto, nel caso di Policrate, parla addirittura di Πολυκράτεος τίσιες, nelle uniche due attestazioni al plurale nell'opera che ricordano l'azione sanzionatrice delle Erinni¹⁶². Chi abusa del proprio potere, commettendo ingiustizie, deve aspettarsi un rovescio della sorte, che viene sì influenzata dagli dèi, ma non esclude il fondamentale intervento degli uomini. Policrate e Orete sono personaggi differenti accomunati però dalla sete di dominio, a causa della quale si attirano l'ostilità degli dèi e si sottopongono a fatali rischi strategici: come tutti gli altri potenti dell'opera devono pagare le conseguenze della loro dissennata ambizione¹⁶³.

¹⁶⁰ Lachenaud 1978, 57-58: *Un historien positiviste se contenterait sans doute des raisons exposées par Darius pour expliquer la mort d'Oroïtès. Hérodote, un moraliste, veut aller plus loin...La reprise de ce motif n'est pas un artifice de composition littéraire archaïque destiné à introduire et à conclure les développements. La recherche des causes contraint l'historien à rapprocher des événements qui ne sont ni contemporaines ni, à première vue, comparables.* Cfr. inoltre Darbo-Peschanski 1987, 65 che sottolinea l'intreccio di una dimensione causale razionale e orizzontale con una verticale che rimanda all'influenza degli dèi.

¹⁶¹ Stimolanti le riflessioni di Versnel 2011, 179-201 che correttamente nota la complessità causale erodotea soffermandosi in particolare su Cresò e Policrate. L'analisi dello studioso tende però per certi versi ad essere forse troppo analitica, sezionando microscopicamente tutte le diverse motivazioni proposte in questi episodi. Il risultato è che le diverse spiegazioni della realtà vengono schematicamente elencate, senza che emerga il peso specifico di ognuna di esse.

¹⁶² Sebbene di solito venga sottolineato a favore di chi la *tisis* si realizza, in quest'unico caso il genitivo sembra quasi indicare che è il morto stesso a vendicarsi. Al contempo, però, il verbo di movimento, che spessissimo indica l'incombere della punizione, denota la paradossale 'indipendenza' della *tisis* che si realizza senza la diretta ingerenza degli dèi che ci sono ma non sembrano intaccare il corso degli eventi. Pohlenz 1937, 95-96 rileva attentamente che sebbene nelle *Storie* non ci sia spazio per una rappresentazione antropomorfa degli dei, la diffusa credenza nell'azione vendicatrice delle Erinni deve avere in qualche modo influenzato la scelta dell'autore.

¹⁶³ Immerwahr 1966, 191 identifica nelle vicende di Policrate lo stesso "pattern of the ruler" che emerge nell'opera a proposito dei sovrani persiani (ascesa al regno - massimo potere ottenuto rapidamente - caduta). Anche il Samio, in effetti, è in grado di comportarsi in maniera molto spregiudicata, come in occasione della rivolta scoppiata nell'isola e appoggiata dai Lacedemoni, quando rinchiude i figli e le mogli dei suoi concittadini per bruciarli vivi qualora questi passino dalla parte dei rivoltosi (III, 45).

CAPITOLO QUINTO

Dall'ascesa di Dario alla battaglia di Maratona: l'aporie degli Sciti, l'indisciplina degli Ioni e il coraggio degli Ateniesi

Continuità e discontinuità nella rappresentazione erodotea dell'espansionismo persiano

Alla morte di Cambise, la narrazione prosegue com'è cominciata: il filo conduttore dell'opera resta la sorte dei sovrani orientali che si succedono al potere in Asia Minore e in tutto il continente asiatico. Il regno di Dario è, per certi versi, in piena continuità con quello dei suoi predecessori¹. Proprio come Ciro e Cambise, il figlio d'Istaspe ambisce ad ampliare i domini dei 'barbari' e in parte ci riesce, ma deve subire alcune sconfitte militari per opera di popoli meno potenti e ricchi dei Persiani: la campagna scitica e i ripetuti insuccessi contro i Greci, fino alla rovinosa battaglia di Maratona, evidenziano i limiti di un espansionismo senza requie². Dario morirà col rimpianto di non essere riuscito a vendicarsi degli Ateniesi, che avevano dapprima appoggiato la rivolta ionica e poi sbaragliato l'esercito nemico giunto in Grecia per *renderli schiavi*.

Al contempo il sovrano achemenide presenta, rispetto agli altri *basileis* persiani, dei tratti di umanità più marcati che temperano il ritratto fornito dall'autore³. Dario più volte si dimostra mite nei confronti dei nemici sconfitti e riguardoso degli usi degli altri popoli e dei luoghi sacri: non a caso è il protagonista dell'aneddoto che Erodoto costruisce per contrapporre il dissennato dileggio di Cambise alla rispettosa curiosità del figlio di Istaspe che interroga popoli diversi per comprendere meglio i *nomoi* umani (III, 38). Il re, ad esempio, dopo aver sedato la rivolta ionica, punendo duramente i Milesi, *non fa alcun altro male* ai superstiti ponendoli ad abitare sul mare Eritreo (VI, 20). L'espressione 'ἐποίησε κακὸν ἄλλο οὐδέν', che in modo a mio avviso emblematico ricorre quasi esclusivamente a proposito di Dario, viene utilizzata ancora nei confronti degli Eretriesi che avevano sostenuto la rivolta: il re persiano "si limita" a farli schiavi e a trasferirli in una regione asiatica (VI, 119)⁴. Anche nei confronti di singoli personaggi sa essere buono, come quando cattura il figlio di Milziade e piuttosto che imprigionarlo, gli fa molti benefici accogliendolo in patria (VI, 41: ...ἐποίησε κακὸν μὲν οὐδέν Μητίοχον, ἀγαθὰ δὲ συχνά); o come quando si adira

¹ Secondo la distinzione strutturale di Cobet 1971, 165-170, che identifica cinque *cicli di avvenimenti* (*Geschehenskreise*) in cui l'opera si articola e che coincidono con i cinque regni che vanno da Creso a Serse, l'avvento al trono di Dario rappresenta il momento in cui il confronto tra Barbari e Greci entra nel vivo.

² Sull'espansionismo persiano come filo conduttore dell'opera si veda fra gli altri il sintetico contributo di Harrison 2002, 553-555.

³ Spath 1968, 68 ss. passa puntualmente in rassegna il ritratto ambiguo di Dario, che come altre figure dell'opera è contraddistinto da una *doppelte Beleuchtung*, cioè da una rappresentazione duplice e non sempre omogenea. Immerwahr 1956, 261 distingue il ritratto favorevole fornito dall'autore a proposito dell'ascesa di Dario, dalle spedizioni di conquista in cui invece presenta i tipici tratti di un *despota, frustrato* nelle sue ambizioni di conquista.

⁴ Di quattro attestazioni, ben tre concernono Dario e una Ciro (I, 130). Cfr. Powell 1938, s. v. *kakos*.

per l'uccisione di Istieo e per il modo in cui è stato oltraggiato il suo cadavere (VI, 30). In un'altra occasione si pente di aver fatto impalare un giudice e lo fa sciogliere perché, conformemente al *nomos* persiano (I, 137), un sovrano può condannare a morte soltanto chi ha fatto più mali che beni alla casa reale. Sa provare *pietà* (*oiktiro*) per la moglie di Intafrene, risparmiando il fratello e il figlio maggiore nonostante tutti i familiari siano sospettati di tramare una rivolta contro il re (III, 119), e *riconoscenza* (*charis*) per Silosonte che gli ha donato un mantello (III, 140). Infine sa essere rispettoso di oggetti e usi sacri, quando ad esempio, pur desiderando un simulacro d'oro di Zeus Belos a Babilonia, non *osa* (*tolmao*) toccarlo a differenza di ciò che farà Serse (I, 183), o quando ordina a Dati di non recare alcun danno alla sacra isola di Delo (VI, 97). Addirittura chiede *perdono* (*συγγνώμη*) al sacerdote di Efesto che gli vieta di innalzare all'entrata del tempio una statua davanti a quella di Sesostri (II, 110).

Come vedremo, Erodoto non tralascia però i casi in cui il sovrano achemenide sa dar prova di grande efferatezza, dimostrando che la discontinuità rispetto agli altri re persiani è di fatto soltanto parziale⁵. Se ci limitiamo ad alcuni dei casi citati, è vero, ad esempio, che i Milesi non subiscono altri maltrattamenti, ma la maggior parte degli uomini sono già stati uccisi, e le donne e i figli fatti schiavi (VI, 19; 94); stesso discorso vale per gli Eretriosi che hanno patito un grave processo di sradicamento dal loro territorio (*exandrapodizo*) “secondo gli ordini di Dario” (VI, 101)⁶. O ancora la grazia data ai due parenti di Intafrene stride in parte con l'intransigente decisione di far uccidere tutti i familiari dell'uomo perché questi ha osato oltraggiare dei guardiani, violando una norma condivisa dai congiurati (III, 18)⁷. Se allarghiamo lo sguardo a tutta l'opera emergono altri episodi che mettono in cattiva luce il figlio d'Istaspe. In I, 187 viene ad esempio dipinto come un sovrano avido che per impadronirsi di ricchezze viola la tomba della regina di Babilonia Nitocris⁸; o ancora per riprendere Babilonia che s'è ribellata non si preoccupa di far perire a bella posta settemila dei suoi uomini e poi di fare impalare tremila Babilonesi che hanno capitanato la rivolta (III, 150-160). La ‘punizione’ di Eobazo, che illustrerò in seguito, dimostra in particolare che

⁵ Concordo con Immerwahr 1966, 172-176 quando sostiene che Dario è caratterizzato più positivamente rispetto a Serse e che Erodoto ha probabilmente aggiunto al suo ritratto tradizionalmente celebrativo degli elementi sfavorevoli, fornendo un quadro più equilibrato. Parimenti misurate le interpretazioni di Spath 1968, 68-73; Waters 1971, 57-65. In Waters 1985, 144-145 vengono evidenziati piuttosto gli aspetti aggressivi del sovrano, marcandone al contempo le abilità governative. Si vedano anche Bichler, Rollinger 2011, 93-95 e Niskanen 2004, 72 per una rassegna sintetica degli episodi che caratterizzano ambiguamente Dario. Secondo Cobet 1971, 166 il figlio di Serse, nonostante alcuni eccessi, è il sovrano che ha più successo nell'opera e la sua figura non verrebbe intaccata dalle sconfitte di Scizia e Grecia. Secondo Hart 1982, 114, Dario è addirittura “*the greatest figure of the entire work*”, come si evincerebbe, a suo avviso, dall'elevatissimo numero di passi in cui il sovrano achemenide viene citato, più di tutti gli altri personaggi dell'opera.

⁶ Nafissi 2014, 315-316 (in particolare n. 74).

⁷ A proposito degli “*Anfänge des Dareios*”, si veda l'attenta analisi di Bornitz 1968, 214-218.

⁸ Erodoto racconta che la regina aveva posto un'epigrafe su una tomba, invitando ad aprirla soltanto se ci fosse stato vero bisogno di ricchezze. La tomba resta intatta per moltissimi anni e viene aperta poi da Dario che all'interno non trova denari ma soltanto un'altra epigrafe che ne marca l'avidità e la turpe violazione del sepolcro (I, 187: *εἰ μὴ ἀπληστός τε ἕας χρημάτων καὶ αἰσχροκερδῆς, οὐκ ἂν νεκρῶν θήκας ἀνέφραξεν*).

Dario sa essere spietato come gli altri sovrani: in quel caso agisce, infatti, in modo perfettamente speculare a Serse⁹.

Con la caratterizzazione a tratti positiva del sovrano sembra sposarsi bene la pacifica fine del suo longevo regno. Dario a differenza di Ciro, che finisce con il viso immerso in un otre di sangue umano, di Cambise, che muore in Siria per una ferita che si auto infligge dopo essere stato spodestato, e di Serse che terrorizzato scappa dalla Grecia in un avventuroso viaggio di ritorno che decima il suo contingente, si spegne in patria, a Susa, dopo aver governato per ben 36 anni. Ciò non toglie che è forse il sovrano che patisce più sconfitte di tutti, rischiando di restare intrappolato nella catastrofica guerra di Scizia e fallendo per due volte l'attacco alla Grecia (spedizioni di Mardonio, Dati e Artafene). Nel racconto erodoteo le sue imprese sono dunque tutt'altro che trionfali.

Con l'avvento al potere di Dario sembra infine cambiare qualcosa non solo nella struttura dell'opera, ma anche nella visione storica dell'autore: il protagonismo dei sovrani orientali, simbolicamente rappresentato dalla loro ascesa repentina e dalla caduta improvvisa, in cui emerge l'influenza di una causalità sovranaturale, cede progressivamente il passo agli eventi militari. Neanche la tracotanza di Serse e la 'volontà divina', che influisce soprattutto sull'inizio della spedizione e sull'esito dello scontro, arriveranno a offuscare l'enorme rilevanza che, in particolare a partire dal regno di Dario, la dimensione bellica assume ancor di più nell'opera¹⁰. Con la rivolta ionica e la sua repressione, il cerchio apertosi con le 'prime ingiustizie' commesse da Creso si chiude parzialmente. Erodoto, marcando la terza sottomissione dei Greci d'Asia e le responsabilità degli Ateniesi che sostennero la rivolta, sottolinea ancora una volta l'origine strategico-politica del conflitto. Al contempo, i riferimenti allo sconfinato expansionismo persiano, alle occasioni che i 'barbari' cercano per sottomettere indiscriminatamente gli altri popoli, all'interventismo nella politica interna degli Ateniesi e al tentativo di Dario (in parte riuscito) di ampliare i possedimenti anche in Europa, marcano l'inevitabilità di uno scontro 'già scritto'¹¹. L'indagine sulla variabilità dell'*eudaimonie* umana, che le sorti alterne dei sovrani persiani rispecchiano, trova riscontro nell'improbabile vittoria dei Greci che riescono a sbaragliare un nemico molto più numeroso. Nella

⁹ Come nota Evans 1991, 60, il Dario erodoteo ha poco a che vedere con quello eschileo: non ci sono in effetti tracce del forte contrasto che il tragediografo stabilisce tra il padre e il figlio Serse. Al contrario, nelle *Storie*, Dario è rappresentato in continuità col suo successore, al quale non resta che proseguire ciò che il precedente sovrano ha lasciato incompiuto.

¹⁰ Corcella 1984, 138, evidenzia in Dario i tratti tipici dei sovrani expansionisti, ma sottolinea anche che tale vicenda è riferita in modo meno 'schematico', come emerge dalle numerose 'motivazioni empiriche' che vengono addotte.

¹¹ Come spiega Pohlenz 1937, 27-28 analizzando la struttura dell'opera, con l'avvento al trono di Dario continua ad operare "l'impulso alla conquista" (*der asiatische Eroberungsdrang*) dei sovrani asiatici che adesso conduce all'invasione dei territori europei (*Übergriff auf Europa*). Stimolante l'analisi di Murray 1988, 465 secondo il quale le Guerre Persiane sono causate dalla 'psicologia della classe dominante persiana' e dalle necessità stesse del sistema imperiale. Cfr. inoltre Flower 2006, 277.

ricerca storica sul recente passato, Erodoto sembra così trovare conferma della precarietà della fortuna umana.

L'attacco ai Magi: la spregiudicatezza di Dario e i segni divini

A parte alcuni episodi dei primi tre libri in cui Dario viene spesso messo emblematicamente in relazione con altri sovrani (persiani e non), è alla fine del primo libro che il figlio di Istaspe è protagonista di un evento significativo, che in parte è già stato trattato (I, 209). In una visione in sogno Ciro vede Dario che con le ali *fa ombra* (ἐπισκιάζω) su Europa e Asia e, ritenendo che il giovane stia tramando contro di lui, ordina al padre di tenerlo in custodia. Come altri sovrani dell'opera, il re fraintende l'*opsis* rischiando di attivare una pericolosa catena di eventi che non si concretizza per la morte dello stesso Ciro. Il sogno sembra mostrare la cecità del 'gran re', convinto che *gli dèi si prendano cura di lui* e costretto alla fine a ricredersi amaramente: *il dio* gli preannunciava, infatti, la sua morte imminente e il futuro regno di Dario (I, 210)¹². È interessante notare la simbologia della rappresentazione: il successore di Cambise è in effetti il primo sovrano persiano che ambisce, e riesce in parte, a conquistare territori europei. Già questa visione sembra rivelare i disegni espansionistici del futuro re verso Occidente che si manifesteranno in particolare nelle campagne di Tracia, di Scizia e di Grecia.

Se Dario sembra 'predestinato' a ottenere il regno, nella celebre congiura dei sette è soprattutto la sua grande abilità strategica ad emergere con forza. Il figlio d'Istaspe ha un ruolo singolare nell'impresa, inserendosi soltanto in un secondo momento e agendo con grande indipendenza¹³. È infatti Otane, che per stirpe e per possedimenti viene addirittura associato al 'primo dei Persiani', il vero ideatore della sommossa, come del resto riconosceranno alla fine anche gli altri sei garantendogli degli speciali privilegi (III, 84)¹⁴. Mentre i Persiani, ai quali erano ben note le scelleratezze di Cambise, ritenevano che il sovrano avesse mentito a proposito di Smerdi per calunniarlo (III, 66-67), Otane è il primo a dubitare del nuovo re, che non esce mai dalla reggia e non convoca nessuno dei notabili. Tutto l'episodio si basa in effetti sul rapporto di *fiducia* e di *sospetto* che intercorre tra i protagonisti coinvolti nella vicenda e che Dario sa sfruttare bene a proprio vantaggio. All'*apistie* della maggioranza nei confronti di Cambise si contrappongono i *sospetti* di Otane (III, 68: 2 *hypopteuo*), che convince sua figlia, moglie del Mago, a verificare con uno stratagemma se il re è effettivamente il figlio di Ciro. La ragazza, ben consapevole del *grande pericolo* che corre, si affida al padre e scopre il tranello degli usurpatori. A questo punto il capo

¹² Su questo sogno si veda Lévy 1995, 22-23.

¹³ Come nota Immerwahr 1966, 170-171 Dario va accostato ad altri "usurpatori" che cominciano una nuova dinastia, come Gige, Deioce, Psammetico, Policrate etc., tutti abili e spregiudicati nella conquista del potere, anche se in maniera diversa.

¹⁴ Asheri 1990, 289.

della rivolta decide di coinvolgere altri notabili persiani, che rivelano di aver anch'essi *sospettato* (III, 70: *hypopteuo*) del Mago, e li sceglie proprio per il rapporto di *pistis* che sussiste fra loro. Il piccolo gruppo diviene poi più folto perché a sua volta ognuno dei congiurati sceglie un compagno sul quale ripone la *massima fiducia* (III, 70: *pisteuei malista*). Quando la formazione sembra ormai al completo, arriva con perfetto tempismo Dario, il figlio di Istaspe, governatore della Persia e viene associato all'impresa, anche perché, secondo quanto egli stesso rivela, si è recato a Susa proprio perché è a conoscenza dell'usurpazione. La fondamentale relazione di *pistis* che, come viene ribadito ancora, è alla base della congiura (III, 71), rischia di essere messa in crisi proprio dall'ultimo arrivato che fin da subito si dimostra un personaggio spregiudicato: Dario minaccia di denunciare l'intrigo al Mago se gli altri non acconsentiranno a fare ciò che egli stesso reputa opportuno. Non ritiene vantaggioso seguire il piano di Otane che propone di differire l'azione per rendere il gruppo più folto: c'è infatti il rischio che qualcuno tradisca per ottenere vantaggi personali. Il figlio d'Istaspe diviene fin da subito il vero capo dell'iniziativa, influenzando grazie alla sua abilità e assenza di scrupoli le scelte degli altri prima, durante e dopo la riuscita dell'impresa¹⁵.

La relazione di *fiducia*, sebbene incrinata dalle minacce di Dario, resiste, a differenza dell'intrigo dei Magi che fanno affidamento su una falsa *pistis* (III, 74): ritengono a torto di avere acquistato la fedeltà di Pressaspe, che è potenzialmente il loro nemico più pericoloso perché autore materiale dell'uccisione di Smerdi, ma che alla fine si comporta da eroe, rivelando a tutto il popolo riunito ciò che è avvenuto, prima di suicidarsi. Sebbene la strategia degli usurpatori non sia sbagliata, perché Presaspe è per l'appunto *pistotatos* tra i Persiani e dunque il tentativo di accattivarselo può giovare per via della relazione che lo lega ai suoi concittadini, il loro piano fallisce. La stessa rivolta dei Magi era nata del resto da un atto che Cambise aveva tentato invano di tenere nascosto, ma che i fratelli usurpatori erano venuti a sapere (III, 61). Come spiega Asheri “*il Leitmotiv del terzo libro è il conflitto, metafisico e morale, tra menzogna e verità*” che già in questo complesso intreccio di fatti taciuti e svelati emerge con forza¹⁶. Chi detiene il potere e agisce nell'ombra per consolidarlo, corre dei grossi rischi per mantenere segreti i propri misfatti. Dario si rivela invece fin da subito un politico esperto che, proprio perché conosce tali meccanismi strategici, cerca di aggirarli, agendo in modo repentino.

Sebbene, infatti, una volta ottenuto il potere, Dario sarà in grado di muoversi con prudenza, una delle sue principali doti in questa fase è proprio la celerità di azione: si oppone così alla strategia riflessiva di Otane, che invita ad agire *σωφρονέστερον* e condanna la *fretta sconsiderata*

¹⁵ Corcella 1984, 127 ss.

¹⁶ Asheri 1990, XIX.

(III, 71: μὴ οὕτω συντάχυνε ἀβούλως). Il *topos* della cattiva decisione presa in modo affrettato, a differenza della ponderazione migliore favorita dal tempo, che ritorna in altri passi rilevanti dell'opera, in questo caso non sembra funzionare. Cambise, ad esempio, si era pentito dell'uccisione del fratello rivelando di avere agito 'ταχύτερα ἢ σοφότερα' (III, 65); similmente Artabano cercherà di dissuadere Serse dal fare scelte affrettate, che causano σφάλματα, mentre nell'indugiare si ottengono vantaggi. Lo stesso Dario riconoscerà in un'altra occasione di aver agito più con celerità che con saggezza (VII, 194: ταχύτερα...ἢ σοφότερα) e tornerà sui suoi passi. In questo caso, invece, persino la cauta *sophia*, che così come l'*hesychie* ricorre in episodi significativi e sembra dunque espressione del pensiero dell'autore, non conta di fronte alla tenacia di Dario che, in una situazione di particolare emergenza, riesce a piegare gli eventi a suo vantaggio, spiazzando gli altri e battendoli sul tempo. Il figlio di Istaspe è in questa fase l'uomo dell'*autika* (III, 71: ποιέειν αὐτίκα μοι δοκέει καὶ μὴ ὑπερβάλλεσθαι) e lo confermerà poco dopo quando, di fronte all'inaspettata rivelazione di Pressaspe, i sette s'interrogheranno di nuovo sul da farsi e sarà ancora il partito dell'attesa sostenuto da Otane a contrastare il parere del futuro re (III, 76: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Δαρεῖον αὐτίκα τε ἰέναι καὶ τὰ δεδογμένα ποιέειν μηδὲ ὑπερβάλλεσθαι)¹⁷. In quel caso è un'improvvisa *apparizione* (*phaino*) a far pendere la bilancia in favore di Dario: sette coppie di sparvieri inseguono due coppie di avvoltoi, li spennano e li straziano. Come vedremo, non è questo l'unico elemento che rimanda ad una 'volontà sovranaturale': l'audace strategia dei congiurati, ideata dal figlio d'Istaspe, è in qualche modo influenzata dagli dèi.

Non è soltanto la spavalderia a condurre al successo il figlio d'Istaspe, ma anche un'ottima capacità retorica, che si rivela già in questa fase e che lo porterà a imporsi anche nel celebre dibattito costituzionale. Dario utilizza argomenti quasi sofisticati in un discorso dal sapore tucidideo che si dimostra molto convincente¹⁸. Dapprima sembra quasi sottolineare l'insufficienza ontologica della parola a descrivere e a plasmare la realtà: ci sono *fatti* impossibili da dimostrare col *logos*, così come ci sono *erga* che vengono discussi, ma poi non portano a nulla di rilevante¹⁹. Sebbene il futuro re non sembri apparentemente darvi peso, saranno invece i ragionamenti accorti la sua arma vincente. Dopo aver spiegato attentamente il modo in cui intende superare le guardie, facendo finta di dover interloquire col re per conto del padre, Dario si lancia in un'argomentazione disinvolta sull'equivalenza tra bugia (*pseudos*) e verità (*aletheie*) per convincere gli altri congiurati a seguire il suo piano: al di là di qualunque camuffamento moralistico, è inutile nascondere che alla base di

¹⁷ Come nota Asheri 1990, 292 viene riportato un confronto politico che riflette una dicotomia "stereotipata": da un lato Dario, "il cospiratore risoluto, autoritario, che ha piani chiari ed è pronto a usare tutti i mezzi", e dall'altro Otane, "il nobile anziano, esperto e moderato, che consiglia cautela".

¹⁸ Si veda in particolare il recente studio di Provencal 2015, 236-237. Anche Erbse 1977, 59 e Bichler, Rollinger 2001, 94 notano elementi "sofistici" in questo confronto.

¹⁹ III, 72: 'Οτάνη, ἥ πολλά ἐστι τὰ λόγῳ μὲν οὐκ οἶά τε δηλῶσαι, ἔργῳ δέ· ἄλλα δ' ἐστι τὰ λόγῳ μὲν οἶά τε, ἔργῳ δὲ οὐδὲν ἀπ' αὐτῶν λαμπρὸν γίνεται'.

entrambe c'è il *kerdos*, il vantaggio personale che condiziona le scelte dei singoli, e dunque se è *necessario* mentire, che lo si faccia senza timore. È una questione che il figlio d'Istaspe deve affrontare inevitabilmente se vuole prevalere, perché i Persiani, come ha rivelato Erodoto nel primo libro (I, 138), considerano la menzogna (*pseudomai*) la cosa più vergognosa in assoluto (αἴσχιστον)²⁰. Dario, pur di imporsi, non si preoccupa dunque di andare contro i *nomoi* del suo stesso popolo²¹. Il passaggio dalle minacce al *logos* sancisce non solo la sua vittoria, ma anche l'acquisizione di un consenso generale, favorito dall'esplicito sostegno di Gobria. Tutti adesso *elogiano* (αἰνέω) il suo piano, mostrando che le tanto bistrattate 'parole' sono in fin dei conti decisive.

Erodoto sottolinea che il *ragionamento* (*gnome*) di Dario si dimostra corretto: tutto avviene come previsto. Ancora una volta è risolutiva la *fiducia* che i protagonisti dell'azione ripongono negli altri. Le guardie, ad esempio, proprio come aveva detto il figlio d'Istaspe, per reverenza lasciano passare i notabili persiani non *sospettando* (*hypopteuo*) affatto che qualcosa di male si verifichi per mano loro. I sette sono inoltre *spinti da un dio*, come rivela l'autore, confermando la complessità della dimensione causale dell'opera in cui, senza alcuna soluzione di continuità, ad una spiegazione perfettamente razionale viene accostata una sovranaturale. L'espressione θεῖη πομπή (5 occorrenze), a volte retta dal verbo *chraomai* e in un caso nella variante θεοῦ τινος πομπή, ricorre di solito nell'opera per indicare l'arrivo di qualcuno che sembra così inaspettato da sembrare voluto da una qualche divinità²². Particolarmente emblematico è il caso della nave che, secondo quanto gli Ateniesi raccontano, sarebbe andata incontro ai Corinzi in fuga dalla battaglia di Salamina annunciando la vittoria dei Greci. Viene specificato che il fatto viene considerato di origine divina (*theion pregma*), perché nessuno disse di aver mandato la nave né alcuno dei Corinzi sapeva qualcosa della battaglia in corso (VIII, 94)²³. Nel caso della congiura dei sette, l'unico in cui è l'autore stesso ad utilizzare tale espressione, sembra invece marcare non tanto la comparsa casuale e 'divina' di qualcuno, ma l'insolito comportamento delle guardie che non interrogano i congiurati e li lasciano passare liberamente. Questa non è che una di diverse combinazioni, più o meno 'divine', favorevoli ai congiurati.

²⁰ Cfr. Benardete 1969, 84.

²¹ Erbse 1992, 57 connette questa riflessione sul *kerdos* con le riforme economiche che faranno guadagnare a Dario l'appellativo di "mercante" (vedi *infra*) e che già adesso lo fanno apparire come uno "*skrupelloser Rechner*". Come nota acutamente Dorati 2000, 162, Erodoto sottolinea la sincerità dei Persiani, come '*qualità peculiare*' di tale popolo per poi fare corrispondere '*all'immagine ideale una realtà più sfumata*': i Persiani sanno mentire come gli altri.

²² È un'espressione dal sapore omerico: cfr. "θεῶν ὑπ' ἀμύμονι πομπή" (*Il.* 6.171); "οὔτε θεῶν πομπή οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων" (*Od.* 5.32). Interessante anche l'attestazione eschilea "πομπή Διὸς ξενίου" (*Ag.* 748).

²³ Tra gli altri casi da annoverare: l'apparizione del *chresmologos* che rivela a Pisistrato il momento opportuno per conquistare Atene per la terza volta (I, 62); l'arrivo a Tartesso dei Sami, che spinti dai venti giungono casualmente in un emporio che porta loro grandi guadagni (IV, 152); il sogno di Serse (VII, 16B).

Anche il seguito della vicenda segue proprio il corso prospettato da Dario che dimostra di aver preparato bene l'attacco ai Magi. Gli eunuchi, addetti a introdurre le ambascerie, cercano di fermare i sette che solo a questo punto, proprio come aveva suggerito il figlio d'Istaspe, si abbandonano ad un'azione di forza uccidendo chi li ostacola²⁴. I Magi *si trovano a essere* (III, 78: οἱ δὲ Μάγοι ἔτυχον ἀμφοτέρου...ἑόντες) entrambi nella reggia e, avvertiti dalle grida dei servitori, cercano di difendersi come possono, ferendo due dei congiurati, che riescono in ogni caso ad avere la meglio. Il colpo decisivo ad uno dei due lo dà proprio Dario, rischiando di ferire anche Gobria che avvinghiato all'usurpatore e incurante del pericolo esorta il compagno ad agire: la circostanza è ancora favorevole a Dario che *si ritrova a colpire a morte il nemico* (III, 78: ... Δαρεῖος...ἔτυχέ κως τοῦ Μάγου). Tutto sembra dunque aiutare i Persiani che portano a termine l'impresa, grazie all'abilità della loro guida e a tutta una serie di contingenze fortuite, alcune marcate dalle ricorrenze del verbo τυγχάνω, altre esplicitamente influenzate da una 'volontà divina'.

Il dibattito sulla migliore forma di governo: Dario 'il retore' conquista il consenso dei congiurati

Dopo una giornata di violenze contro i Magi, che addirittura avrebbero rischiato di estinguersi se non fosse giunta la notte, i ribelli si riuniscono per decidere la migliore forma di governo da adottare: è un confronto che per i termini e per i contenuti adottati, di chiara origine greca, può sembrare incredibile, e proprio per tale ragione lo stesso autore lo sottolinea poco prima dell'inizio della sfida oratoria²⁵. Alla consueta opposizione Dario-Otane si unisce un terzo personaggio Megabizo. Se gli altri due congiurati si limitano a criticare le forme di governo che non condividono per mettere in risalto gli aspetti positivi della loro visione politica, Dario va oltre, utilizzando un espediente retorico che si rivela fondamentale: descrive infatti il percorso degenerativo a cui, a suo avviso, vanno incontro le altre forme di gestione del potere, sfociando inevitabilmente nella monarchia capace di sanare le loro carenze.

Il primo a parlare è Otane (III, 80) che dapprima traccia un quadro molto fosco della *mounarchie*, per poi schierarsi apertamente in favore della democrazia, tralasciando però del tutto di esprimere un giudizio sul 'governo dei pochi'. Il modello di sovrano che ha in mente, come riferisce

²⁴ Cfr. il precedente discorso di Dario: ὃς ἂν μὲν νῦν τῶν πλουρῶν ἐκὼν παρῆ, αὐτῶ οἱ ἄμεινον ἐς χρόνον ἔσται· ὃς δ' ἂν ἀντιβαίνειν πειρᾶται, δεικνύσθω ἐνθαῦτα ἐὼν πολέμιος... (III, 73).

²⁵ Analisi attenta e puntuali riferimenti bibliografici su questo celebre confronto in Asheri 1990, 295-297. Si veda inoltre Lateiner 1984 [2011], 194-211. La monografia più completa sul "Verfassungsdebatte" è quella di Apffel del 1957. Si vedano anche la buona analisi di Bornitz 1968, 201-214 e le interessanti le suggestioni di De Ste Croix 1977, 134-135 che inquadra il 'Persian Debate' nella realtà culturale del tempo e rileva in esso due grandi innovazioni metodologiche che i Greci avrebbero apportato alla storia del pensiero: 1) riduzione dei problemi (politici ma non solo) agli elementi più essenziali, che emerge ad esempio nel contemporaneo sviluppo delle scienze matematiche, geometriche e astronomiche; 2) analisi della realtà tramite osservazioni empiriche, che richiama gli scritti ippocratici, ma anche gli studi geografici di Ecateo. Si veda, infine, anche il recentissimo studio di De Vido 2014.

esplicitamente all'inizio, è Cambise e in effetti nella sua descrizione ritroviamo per molti aspetti una ripresa quasi letterale della caratterizzazione erodotea del figlio di Ciro. Sono due i principali tratti caratteriali del sovrano, lo *phthonos*, innato, e la *hybris* che nasce invece dal benessere economico. L'*invidia* è proprio il sentimento che Cambise prova per Smerdi, unico dei Persiani capace di tendere l'arco etiope, che il sovrano, in seguito al fraintendimento di una visione in sogno, fa eliminare (III, 30). Questi due difetti costituiscono, secondo Otane, la *kakotes* del re che commette *scelleratezze (atasthalia)* di ogni sorta: sovverte i *nomoi* patrii, fa violenza alle donne e uccide senza criterio. Sembra proprio l'identikit di Cambise che ha più volte violato gli *usi* del suo e degli altri popoli - spingendo Erodoto a dedicare una parentesi apposita sull'insensatezza dei suoi gesti -, che, contravvenendo alle consuetudini persiane, ha sposato e poi ucciso la sorella, e che si è abbandonato agli omicidi più svariati senza giustificazioni adeguate (e. g. l'assassinio del figlio di Pressaspe e di dodici notabili persiani). Otane descrive poi l'insoddisfazione del sovrano, mai contento dei giudizi altrui, e anche in questo ricorda il figlio di Ciro, estremamente irritabile, che sembra soffrire di una sorta di 'delirio di persecuzione'. L'ideatore della congiura è il rappresentante dell'*isonomie* che in effetti, stando alla sua breve caratterizzazione, è radicalmente opposta alla monarchia: mentre il re non deve *rendere conto* a nessuno dei suoi provvedimenti, il *governo dei molti*, della *massa*, è soggetto al controllo, prende le decisioni pubblicamente e sceglie col sorteggio chi deve occuparsi della gestione del potere²⁶. L'*uguaglianza di fronte alla legge (isonomie)* per l'appunto), ad un *nomos* che costringe a giustificare le proprie decisioni e a sottoporle alla comunità, sembra scongiurare tutti i pericoli insiti nell'accentramento monarchico. Per evitare un 'futuro Cambise', bisogna dare il potere alla *massa*, secondo una concezione che vede nella 'varietà' della moltitudine il giusto superamento dell'autorità regale (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα). Proprio contro il *plethos* si scaglierà Megabizo (III, 81) che invece a proposito della *tyrannis* si limita ad associarsi al parere di Otane ribadendo il suo peggior difetto: la *hybris*. Come colui che l'ha preceduto, commetterà però l'errore di sottovalutare il peso della tradizione monarchica grazie alla quale i Persiani sono divenuti liberi e grandi. Proprio questo sarà, dopo l'analisi politica sull'inevitabile degenerazione a cui vanno incontro le forme di governo diverse dalla monarchia, il secondo punto di forza del discorso di Dario, abile a scavalcare Cambise e a collegarsi direttamente al fondatore dell'impero: è ancora sul piano della *gnome*, valorizzata dal *logos*, che il futuro re supera gli avversari.

Anche gli altri due, in verità, si dimostrano abili con le parole, ma non al punto da vincere la competizione retorica. Otane ad esempio è l'unico dei tre a non parlare di governo del *demos*, ma di *isonomie*, e a marcare con orgoglio la 'bellezza' del *nome* (οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει), quasi

²⁶ III, 80: πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευμάτα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει.

fosse egli stesso a crearlo. Poco dopo è l'autore stesso a utilizzare tale termine che sembra colpirlo: è un vocabolo raro nelle *Storie*, mai attestato prima del V secolo, che indica una gestione del potere che ha nell'opera il sapore dell'utopia politica. Oltre al fittizio stratagemma di Aristagora di Mileto che durante la rivolta ionica fa credere ai Milesi e agli altri Ioni di rinunciare alla tirannide per cercare consenso (V, 37), è Meandrio che tenta invano di istaurare un governo 'isonomico' a Samo. Erodoto in quel caso dice chiaramente che il Samio aveva cercato di essere 'uomo giustissimo' e che i suoi concittadini non avevano voluto essere *liberi* (III, 142), mostrando di subire il fascino di tale forma di governo, che non sembra trovare piena realizzazione. Otane strizza poi l'occhio agli *aristoi*, vittime a suo avviso dei soprusi del tiranno, ma fa l'errore di trascurare del tutto il governo oligarchico, dandone quasi per scontata l'inadeguatezza, ed è proprio su questa mancanza che invece farà leva Megabizo. È bravo a non parlare mai di 'governo dei pochi' - come lo definiscono Dario e lo stesso autore - ma di governo dei migliori, tacendo uno dei principali difetti del potere in mano soltanto ad alcuni individui: il rischio delle *staseis* tra diverse fazioni. Dario, ascoltatore attento, sarà bravo a stanare i suoi competitori, evidenziando i punti fragili delle loro argomentazioni.

Per Megabizo la *hybris* del popolo è addirittura peggiore di quella del sovrano, perché mentre quest'ultimo si abbandona ad atti tracotanti, ma lo fa consapevolmente guidato dalle sue *conoscenze*, il popolo è ignorante e senza freni. I termini utilizzati sottolineano proprio questi due aspetti del *plethos* che, secondo uno stereotipo consolidato, agisce in modo inconsulto proprio perché è ignorante. Non è vero che nella 'massa' c'è tutto, come dice Otane sottolineando la ricchezza della pluralità di individui, ma al contrario è una 'folla di uguali': il puntuale uso del termine *homilos*, da connettere etimologicamente a *homos*, "stesso", indica di solito nell'opera un folto numero di individui e spesso una moltitudine di combattenti "*numerous rather than disciplined*"²⁷. Proprio perché sono uomini simili, tutti parimenti privi di formazione, essi sono per Megabizo assolutamente *inutili* (*achreios*): la massa non *sa* nulla, né è stata *istruita* sul *bello* e sull'*utile*, e agisce dunque senza *noos*. È priva di *comprendonio* (*asynetos*) e opera in modo impulsivo, senza *controllo* (*akolastos*): secondo una felice similitudine naturalistica, gestisce il potere come un fiume che scorre impetuoso in inverno, *cadendo sopra* le questioni e *travolgendole*²⁸. Marcando le distanze dal governo democratico, che in modo un po' anacronistico viene definito la forma di potere 'di coloro che vogliono male' al suo popolo, il Persiano sembra volersi velatamente riallacciare agli usi patrii. Anch'egli dimentica però che è stato piuttosto il

²⁷ Powell 1938, s.v. *homilos*.

²⁸ III, 81: καίτοι τυράννου ὕβριν φεύγοντας ἄνδρας ἐς δῆμου ἀκολάστου ὕβριν πεσεῖν ἐστὶ οὐδαμῶς ἀνασχετόν. ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἐνὶ κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὐτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκίον, ὡθέει τε ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ εἴκελος;

governo monarchico dalla fondazione dell'impero in poi a caratterizzare la storia della 'Persia' e offre dunque il fianco alle precise argomentazioni del figlio di Istaspe²⁹.

Dario si associa al parere di Megabizo, a proposito del *plethos*, che proprio perché non è in grado di amministrare ha bisogno di una guida che governi grazie alla sua *gnome* (III, 82): sembra fare riferimento proprio a se stesso, visto che il suo piano, frutto di un attento 'ragionamento' segnalato da diverse attestazioni di tale sostantivo (e.g. III, 71; 74; 77), s'è rivelato assolutamente perfetto. A suo avviso, un solo uomo deve detenere il potere perché quando sono diversi a governare sorgono odi personali e differenti vedute sulla gestione del potere, che portano a un progressivo e inevitabile deterioramento dei rapporti: l'*ostilità* (*echthos*) si trasforma presto in *stasis* e da questa il passo alla vera e propria *strage* (*phonos*) è breve. Il figlio di Istaspe è bravo ad alterare la realtà, mettendo in rilievo alcuni dettagli e tacendone altri. Se è vero, ad esempio, che il suo apporto nella congiura, buon esempio di gestione oligarchica di una situazione 'politica', è stato decisivo, è solo grazie al consenso che ha ottenuto dal confronto con gli altri che il futuro re ha avuto la possibilità d'influenzare l'esito della spedizione. Le differenti vedute non hanno portato alcuna crisi sanguinaria, hanno fatto bensì emergere la decisione più condivisa. Dario che sminuisce nuovamente il valore del *logos*, sottolineando che *a parole* (*τῶ λόγῳ*) tutte e tre le forme di governo sembrano parimenti buone, si rivela ancora una volta un oratore di pregevole livello: fa emergere solo i lati positivi della monarchia, alludendo velatamente all'abilità con cui egli, perfetto 'sovrano' della congiura, ha guidato il gruppo verso un esito felice.

L'esito delle *staseis* oligarchiche, continua il figlio d'Istaspe, non può infatti che essere la monarchia proprio come avviene per la democrazia, a cui è connaturata la *kakotes*: i peggiori si uniscono fra loro, finché uno, facendoli cessare, ottiene l'ammirazione del popolo e viene eletto monarca. Il governo tirannico è dunque il normale esito delle altre forme di potere, e va preferito proprio per il suo carattere autoritario: il re non rischia perché è egli stesso a prendere le decisioni, può eliminare in silenzio gli 'uomini ostili' ed evitare così qualunque disordine. Sono dunque efficacia e controllo le doti principali della monarchia, come del resto Dario ha dimostrato nella gestione della congiura. Il figlio di Istaspe è abile non solo a tacere l'altra faccia della medaglia, che è emersa dal fosco quadro tracciato precisamente da Otane, ma capovolge un'importante argomentazione del suo avversario: non è vero che il sovrano sovverte gli *usi patrii*, anzi la monarchia stessa è un *nomos patrios* e va dunque rispettata come tutti gli altri³⁰. Il riferimento finale a Ciro, eroe 'nazionale' e fondatore dell'impero, è la carta vincente di Dario che fa così

²⁹ Megabizo non si può certo considerare modesto, visto che specifica chiaramente che tra coloro a cui verrà affidato il potere ci sono i sette cospiratori, proprio perché, come ha spiegato col suo ragionamento, le decisioni migliori vengono dagli uomini migliori.

³⁰ Come nota bene Hart 1982, 116 proprio Dario che era stato protagonista dell'aneddoto sulla relatività dei *nomoi* umani, si rifà adesso al *nomos* persiano per giustificare il suo ragionamento.

dimenticare agli altri tutte le sofferenze patite sotto Cambise³¹. La vittoria è schiacciante: gli altri quattro congiurati aderiscono al suo parere, dimostrando tutto il peso della tradizione, a confronto con forme di governo nuove, ma estranee al mondo persiano. Le parole hanno trionfato ancora, dando un apporto decisivo all'azione.

L'inganno del cavallo e i foschi presagi atmosferici

Le grandi abilità di Dario si rivelano anche nell'atto finale della sua strategia, in cui ancora una volta l'astuzia del protagonista si combina con l'influenza di una causalità sovranaturale. Il figlio d'Istaspe, pur di ottenere il regno, non si preoccupa di raggirare gli altri contendenti al trono, violando uno dei più importanti *nomoi* dei Persiani che odiano la menzogna (vedi *supra*). Del resto ha esplicitamente rivelato in precedenza che a suo avviso verità e bugia non sono altro che parole vuote che nascondono il vantaggio personale a cui tutti tendono. Gli altri congiurati, che conoscono la spregiudicatezza del figlio di Istaspe, dovrebbero tutelarsi cercando un modo di elezione del re che sia esente da irregolarità. Farebbero bene forse a seguire più alla lettera i consigli di Otane, il più cauto e riflessivo di tutti, che prima di abbandonare la competizione, conformemente alla sua visione politica li aveva esortati a scegliere 'democraticamente', tirando a sorte o lasciando l'elezione al *demos*. Quest'ultima opzione viene chiaramente ignorata, in favore di un metodo apparentemente più casuale, che lascia però fin troppo spazio agli intrighi di Dario. Saranno i cavalli a decidere la competizione: quello che per primo nitrirà all'alba, mentre i sei cavalcano in campagna, consegnerà il regno al suo cavaliere³². Il figlio d'Istaspe fa di tutto per manipolare l'esito della selezione. Sciolta la riunione si reca dal suo scudiero e senza giri di parole lo esorta a fare il possibile per avere la meglio sugli altri. Dario che già una volta ha minacciato di mettere in crisi la *pistis* su cui si basa l'unione, denunciando ai Magi la congiura, a questo punto passa ai fatti. Non sarà il caso a scegliere il futuro re, ma siamo a suo avviso di fronte ad un *agon*, una vera e propria gara da vincere con ogni possibile *mechane* e *sophisma*. Di *pharmaka* parla addirittura il servo che da *sapiente* conoscitore di cavalli si rivela abilissimo a sfruttare la situazione a vantaggio del suo padrone. Tutto avviene come previsto, ma in aggiunta a ciò si rivela un segno divino che non lascia alcun dubbio ai concorrenti: contemporaneamente al nitrato, un *tuono* e un *fulmine* squarciano improvvisamente il cielo sereno (ὄστραπή ἐξ αἰθρίης καὶ βροντὴ ἐγένετο). La simultaneità di questi due fenomeni, che sembrano quasi verificarsi per un enigmatico *accordo* tra forze diverse

³¹ Cfr. How, Wells 1912, *ad locum*.

³² È interessante notare che a proposito della decisione dei sette, quando si parla del verso del cavallo non viene usato *χρημετίζω*, che ricorre poco dopo per descrivere l'esito dell'episodio, ma il verbo *φθέγγομαι*, che nelle *Storie* (11) e in testi precedenti ad esse, non viene mai utilizzato per denotare suoni diversi dalla voce umana: sembra quasi che i cavalli debbano miracolosamente 'parlare'. Mentre *φθόγγος*, che appartiene alla stessa famiglia lessicale ma non è attestato in Erodoto, viene utilizzato già per indicare i suoni o i rumori emessi da animali o cose, già in Omero. Cfr. al riguardo LSJ; Chantraine 1977, s. v. *φθόγγος*.

(III, 86: ὡσπερ ἐκ συνθέτου), colpisce gli altri contendenti che subito si prostrano di fronte al nuovo re³³.

Che dietro l'insolito fenomeno atmosferico ci sia una forza sovranaturale viene confermato dal fatto che più volte nell'opera l'*aithrie* muta inaspettatamente, in episodi chiaramente connessi all'influenza divina nelle vicende umane. Un'espressione molto simile, 'ἐκ δὲ αἰθρίης τε καὶ νηνεμίης', ricorre ad esempio per indicare l'imprevisto temporale che si scatena in seguito alle preghiere di Creso ad Apollo sulla pira e salva l'ex re lidio da una fine impietosa (I, 87). Vanno inoltre ricordate l'eclissi di sole che sancisce in modo funesto l'inizio della spedizione di Serse contro la Grecia (VII, 37: οἱ ὁ ἥλιος ἐκλιπὼν τὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδρην ἀφανῆς ἦν οὐτ' ἐπινεφέλων ἐόντων **αἰθρίης**...) e la tempesta, sorta dalla bonaccia, che colpisce in mare i Persiani gettandoli contro la costa del monte Pelio (VII, 188: ἄμα δὲ ὄρθρω ἐξ **αἰθρίης** τε καὶ νηνεμίης). Nell'episodio della scelta del re non siamo però semplicemente di fronte ad un fenomeno atmosferico che turba il cielo terso, ma, a ben vedere, il tuono e il fulmine sono nelle *Storie* segni divini che di solito non lasciano presagire nulla di buono. È un personaggio saggio e autorevole come Artabano a spiegarlo a Serse, cercando di dissuadere il re dalla spedizione contro la Grecia: “*Vedi che il dio fulmina (kerauno) gli animali che emergono e non permette che appaiano... Vedi che scaglia i fulmini (belea) sempre sulle case e sugli alberi più grandi... Quando il dio preso da phthonos scaglia la paura o il tuono (bronte) su un esercito, questo perisce in modo indegno*”. I Persiani ad esempio si terrorizzano sentendo i *cupi tuoni* e la pioggia che li colpisce dopo il naufragio del Pelio e la sconfitta all'Artemisio (si veda anche VII, 42), ed Erodoto stesso dichiara esplicitamente che i diversi imprevisi meteorologici che colpiscono i Persiani sono a suo avviso voluti dagli dèi per rendere la flotta persiana pari di numero a quella greca (VIII, 12-13). È dunque abbastanza evidente che siamo di fronte a segni divini negativi, ma nel caso di Dario, il tuono e il fulmine non costituiscono una punizione divina, quanto piuttosto dei segni premonitori. È una situazione più simile forse a quella che colpisce gli Ateniesi che cercano di sottrarre delle statue sacre agli Egneti, e prima di impazzire e uccidersi fra loro, sentono un *tuono* e un terremoto. O ancora può ricordare i *fulmini (keraunoi)* che, contestualmente ad altri prodigi, cadono improvvisamente su una roccia colpendo i Persiani che tentano di saccheggiare il tempio di Delfi e mettendone in fuga altri (VIII, 37). Il caso più emblematico è quello che coinvolge Scile, re degli Sciti, che compie l'iniziazione ai misteri di Dioniso, trascurando un *phasma megiston*: *il dio lancia un belos* sul palazzo, bruciandolo interamente, ma il sovrano ignora il presagio funesto (IV, 79). Secondo una tradizione antica, gli dèi con tuoni e fulmini segnalano nelle *Storie* la loro ostilità nei confronti di certi uomini. Nel caso di

³³ Su questo “accordo” tra elementi diversi, come segno divino per i protagonisti dell'episodio, si vedano le riflessioni di Hollmann 2011, 217-219.

Dario, tali segni divini sanciscono l'avvento al trono di un sovrano spregiudicato che tenterà invano di allargare a dismisura il regno verso occidente e verrà sconfitto. Gli dèi sembrano segnalare con *astrape e bronte* la catastrofe futura³⁴.

Si può momentaneamente concludere che i fenomeni di origine divina che durante tutta la congiura favoriscono i sette, e in particolare Dario, sottolineano che l'avvento al trono dell'Achemenide era in qualche modo predestinato. Ciò non toglie che il Persiano ha saputo utilizzare tutti i mezzi a sua disposizione per ottenere il regno, non preoccupandosi di trascurare in alcuni casi i *nomoi* dei Persiani e di violare il patto di fiducia che intercorreva tra i congiurati. Si potrebbe paradossalmente dire che tutto è andato come *doveva* andare, ma soltanto grazie all'abilità di Dario che ha saputo plasmare gli eventi a suo favore³⁵.

Sguardo a occidente: i primi accenni ad una spedizione contro la Grecia e l'arbitrarietà dell'espansionismo persiano

Ottenuto il potere, Dario consolida dapprima il regno con matrimoni che sanciscono la continuità rispetto ai sovrani precedenti (due figlie di Ciro, tra cui Atossa che era stata anche sposa di Cambise, e una figlia di Smerdi) e cementano l'unione con i congiurati (figlia di Otane). Poi comincia una riorganizzazione serrata dell'impero, dividendo il territorio in satrapie e imponendo un sistema di entrate a tutte le regioni dell'impero. Quest'ultimo provvedimento sancisce un importante cambiamento nella gestione dei tributi, che prima erano semplici *doni* dei singoli territori e ora vengono regolarizzati. È una disposizione impopolare che fa guadagnare al figlio d'Istaspe l'appellativo '*mercante*' (*kapelos*), ma che verosimilmente accresce le entrate dell'impero che si estende su tutta l'Asia, esclusa l'Arabia alleata della Persia (III, 88-89)³⁶. Erodoto sottolinea infatti la straordinaria *potenza* di cui dispone Dario (III, 88: δυνάμιός τε πάντα οἱ ἐπιμπλέατο), citando dettagliatamente tutte le satrapie. Come nel caso di altri sovrani (e popoli), greci e orientali, il passo dalla prosperità all'espansione è breve. Dopo aver completato con la conquista dell'India la sottomissione del continente asiatico (III, 44), che è stato in massima parte sottomesso dai suoi predecessori (III, 88: ...οἱ ἦσαν ἐν τῇ Ἀσίῃ πάντες κατήκοοι...), a Dario non resta che volgersi verso l'Europa.

A prima vista sembra che sia la regina Atossa a instillare nel nuovo sovrano il desiderio di espansione (III, 134). Questa, a sua volta, è imbeccata da un medico greco, Democede di Crotone che era divenuto schiavo del satrapo Orete, dopo l'assassinio di Policrate, e poi era stato condotto a Susa per curare il re e la regina. Atossa, guarita da un ascesso al seno, giura al Crotoniate di

³⁴ *Contra* Immerwahr 1966, 171; Erbse 1992, 62; Niskanen 2004, 72, n. 47.

³⁵ Cfr. Benardete 1969, 87.

³⁶ Bornitz 1968, 215.

concedergli qualunque cosa e questi, desideroso di rientrare in patria ma trattenuto in Persia da Dario, pensa bene di suggerire al re una spedizione contro la Grecia. Sono dunque questioni personali, dovute a circostanze piuttosto casuali, quelle che per la prima volta inducono i Persiani a concepire una guerra di conquista contro la Grecia. Ben si sposano però con la principale motivazione di questa e di altre guerre volute dai sovrani orientali: l'espansionismo. La regina fa leva sull'immobilismo del nuovo sovrano, che pur avendo grande *potenza e ricchezze* resta *inerte* (κάθημαι), non conquista altri *ethne* né aggiunge ulteriore *dynamis* al suo popolo. Sono argomenti convincenti che toccano uno dei punti fondamentali dell'ambizione di conquista dei re Persiani: l'impero, in continuo movimento, è ontologicamente diverso dall'*hesychie*. Vi aveva già, ad esempio, alluso la regina dei Massageti, Tomiri, rivolgendosi a Ciro (I, 206) e poi lo ribadirà lo stesso Serse nel discorso, già citato in precedenza, che mira a convincere i Persiani ad attaccare la penisola ellenica (VII, 8a: οὐδαμὰ κω ἤτρεμίσαμεν). Atossa cerca da un lato di colpire nell'orgoglio il sovrano con un ragionamento tutto centrato sull'*apparenza*: Dario deve far mostra di sé e della sua forza. Dall'altro lato vengono introdotti dei ragionamenti politici, che concernono il mantenimento del regno: un *ergon* militare serve a far capire ai sudditi il valore del re, che si dimostra così un vero *uomo* e, impegnando il suo popolo nella guerra, evita che si creino rivolgimenti. Dario si rivela non soltanto pronto a recepire il suggerimento della consorte, ma spiega di avere addirittura già deciso di marciare contro gli Sciti, costruendo un ponte che colleghi il continente asiatico e quello europeo. La conferma delle intenzioni belliche di Dario, ce la dà lo stesso autore, quando, all'inizio del quarto libro, rivela che il sovrano attacca la Scizia, sfruttando la situazione di grande benessere che caratterizza questa fase dell'impero e desiderando punire tale popolazione europea per l'invasione della Media, avvenuta molti decenni addietro³⁷. In questo confronto con la regina non c'è invece traccia del movente vendicativo, a conferma della 'gratuità' dell'espansionismo in generale, e di quello persiano in particolare, che di solito non necessita di altre motivazioni valide per attuarsi³⁸.

Dario non si distingue in questo dai suoi predecessori, come conferma il riferimento in questo passo al *ponte* che *aggiogando* il Bosforo unirà due territori separati dal mare (III, 134). I corsi d'acqua, fiumi e mari, costituiscono nell'opera un confine simbolico che viene spesso violato. La novità in questo caso consiste nel tentativo di andare oltre i territori asiatici: è un'operazione rischiosa non soltanto perché viene trasgredito un confine geografico, che è anche simbolico, ma

³⁷ Cfr. Corcella 1984, 130.

³⁸ Come spiega puntualmente Evans 1991, 15, la vendetta, se motivata, è una buona ragione per giustificare la spinta espansionista, altrimenti '*the imperial aggression*' si compie a prescindere.

anche per via dei concreti pericoli che un'operazione militare di tal sorta comporta³⁹. Nelle *Storie* attaccare un altro territorio, stabilendo un "legame" tra due popoli differenti, presenta due possibili rischi⁴⁰: 1) che si abbiano problemi in terra straniera e il ritorno sia difficile; 2) che il nemico attraversi a sua volta il confine e che una spedizione di conquista si trasformi in una ritirata a difesa del proprio paese. Creso, ad esempio, nella spedizione contro i Persiani, subisce l'improvviso attacco di Ciro che assedia Sardi e proprio sulla base di tale esperienza il Lidio invita Ciro ad attaccare i Massageti nel loro territorio, piuttosto che in quello persiano, annoverando il pericolo che i nemici travalichino e mettano a repentaglio l'*arche*⁴¹. Ciro, del resto, proprio come Dario aveva cominciato a costruire *ponti per aggiorare* il fiume Arasse (I, 205-206) e anche Serse, com'è noto, costruirà un ponte per collegare Europa e Asia nella spedizione contro la Grecia, in un'operazione che è molto simile a quella di Dario, anche per le conseguenze che rischia di comportare. I Persiani, in Scizia, si salvano soltanto per la fedeltà degli Ioni che mantengono il ponte sul fiume Istro, ma sono vicini al restare intrappolati e perire completamente. Stessa pena rischia di patire Serse se, dopo la *débâcle* di Salamina, il parere di Temistocle di far rotta verso l'Ellesponto e tagliare il ponte di barche trionfasse. È invece Euribiade che s'impone suggerendo con un ragionamento parimenti strategico di lasciare andare il nemico che, bloccato in terra greca, rischierebbe di mettere tutto a soqquadro (VIII, 108). Serse, dopo una fuga precipitosa e in condizioni molto precarie, è costretto ad attraversare lo stretto con le navi perché il ponte di barche è stato nuovamente scompigliato da una tempesta (VIII, 117). Violare i territori altrui, per di più assoggettando interi bracci di mare con un atteggiamento (più o meno) arrogante, costituisce per Erodoto un *topos* e un problema morale, ma siamo al contempo di fronte ad una questione strategico-militare che comporta conseguenze molto gravi.

Erodoto, nel confronto tra i due coniugi, marca fin da subito le nuove intenzioni belliche dei Persiani verso occidente, sancendo al contempo l'arbitrarietà dell'espansionismo⁴². Dario infatti, alle parole di Atossa, cambia subito la meta delle sue mire di conquista, passando dalla Scizia alla Grecia in men che non si dica⁴³. La regina gli chiede espressamente di conquistare la penisola ellenica per lei, in modo da godere di schiave di origine greca e fa presente al sovrano che le

³⁹ Lateiner 1989, 126-144. Sull'aspetto morale di tale questione si veda in particolare la sezione "*Gewässerfrevel*" (55-63) in Wesselmann 2011.

⁴⁰ Fondamentali le riflessioni di Hartog 1980, in particolare nella sezione "*Póros et aporie: Histoire d'un égarement*" (76-79).

⁴¹ Sulla stretta connessione tra valico di un ponte e guerra di conquista cfr. Payen 1987, 138 ss.

⁴² Secondo Lloyd-Jones 1971, 63, che sostiene a ragione che i potenti erodei non vengono 'puniti' soltanto per capriccio degli dèi, ma perché assumono comportamenti estremamente arroganti, già in questo dialogo con Atossa Dario sarebbe in vittima del processo di *acceciamento* (*ate*) che induce alla *hybris* e che attira la sanzione divina.

⁴³ Come nota Evans, 1991, 59 la prospettiva d'invadere la Grecia non svia del tutto Dario dalla spedizione scitica, che il sovrano persiano guiderà qualche tempo dopo. Il dialogo *a letto* con la moglie ritrae però in modo vivido l'arbitrarietà della spinta imperialistica dei persiani e la casuale combinazione di eventi (*happenstances*) che può mettere in moto una guerra di conquista (*a fresh wave of expansion in motion*).

condizioni sono ottimali, in quanto ha a disposizione Democede che è l'uomo più adatto a condurlo in una terra sconosciuta⁴⁴. Le spie mandate a prendere informazioni sulla Grecia, dopo aver visitato molti luoghi, tra cui quelli più celebri, verranno però beffate dal Crotoniate che riesce a rientrare in patria mentre i *kataskopoi*, dopo alcune disavventure, fanno ritorno a Susa. I primi progetti di una spedizione contro la Grecia finiscono dunque in un nulla di fatto: l'autore non vi fa più cenno e dopo il racconto della conquista di Samo, dovuta però a tutt'altre circostanze, e della ribellione di Babilonia, placata a fatica, passa direttamente ad esporre la missione in Scizia. Nonostante le spie abbiano reperito diverse informazioni, visitando i luoghi più famosi di Grecia, i pericoli a cui sono stati soggette nella via del ritorno - rischiando di rimanere schiavi in Iapigia - e la fuga di Democede, sembrano scoraggiare il sovrano che decide forse per questo di tornare ai suoi progetti precedenti⁴⁵. Il confronto con Atossa dimostra, però, che ben prima della rivolta ionica, le mire di conquista dei Persiani verso la penisola ellenica erano già stati tracciate. È vero che il sostegno di Atene alla rivolta rappresenta l'*inizio dei mali* per Greci e Barbari (V, 97), ma è vero pure che il continuo allargamento delle mire di conquista dei Persiani rende quasi scontato il conflitto che si svolgerà nei decenni successivi. La struttura stessa dell'opera, che traccia la storia della nascita e dell'incredibile sviluppo dell'impero persiano, non è che un'ulteriore conferma di ciò. La Ionia, per la posizione geografica che occupa, è il luogo in cui tutte le premesse della guerra sorgono, ma l'ambizione dei 'barbari' non sembra trovare confini.

Le abilità dei nemici “primitivi” tra determinismo ambientale e capacità di adattamento

Anche Dario, come i predecessori, si deve confrontare con nemici 'primitivi' che mettono in luce tutti i limiti dell'espansionismo persiano. Riassumendo possiamo dire che Massageti, Etiopi e Sciti sono popoli che vivono in territori lontani e/o ostili, non conoscono l'agricoltura e non mangiano dunque grano, ma hanno risorse in quantità, bevono latte, hanno abbondanza di metalli preziosi, praticano usi insoliti e a volte cruenti, e nelle loro terre si possono riscontrare fenomeni particolari. Del resto Erodoto ha spiegato chiaramente che *le estreme parti* della terra hanno le cose più *belle* e più *rare*, mentre la Grecia ha il clima più *temperato* (III, 106, 116). Massageti e Sciti non abitano proprio le *eschatai*, come gli Etiopi, ma si trovano di certo in una posizione periferica: i primi risiedono in direzione dell'*aurora* e del sol *levante* (I, 201), i secondi confinano con altri popoli, dopo i quali si aprono deserti, zone prive di uomini e luoghi che nessuno ha mai visitato⁴⁶. Emblematico, a proposito della posizione dei loro territori, è il riferimento agli Issedoni che sono

⁴⁴ I Persiani, mandati in esplorazione, sono infatti i primi a visitarla (III, 138).

⁴⁵ Sulla "*Fehlentscheidung*" di attaccare la Scizia, si veda Löffler 2008, 93-123 che propone una disamina utile del processo decisionale del re.

⁴⁶ Come nota Cobet 1971, 102 il tentativo di conquistare popoli così lontani è emblematico dello "*Eroberungsdrang*" dei Persiani che si espandono a dismisura.

l'ultimo popolo verso oriente su cui si sa qualcosa con *esattezza* (IV, 26), mentre sull'esistenza di uomini dai piedi caprini, monocoli o che dormono per sei mesi, e degli Iperborei Erodoto resta piuttosto scettico.

Massageti, Etiopi e Sciti sono dunque popolazioni lontane che abitano in territori difficili, se dobbiamo ritenere universalmente applicabile il ragionamento dell'autore a proposito della bontà del clima nelle zone più centrali come la Grecia. Mentre sulla terra dei Massageti non abbiamo informazioni sufficienti, che gli Etiopi abitino in una zona dal clima ostile, lo conferma l'esito catastrofico della spedizione di Cambise che, per l'assenza di sostentamento, porta i Persiani a mangiarsi fra loro. A proposito della Scizia e delle altre terre situate in questa parte dell'Europa, viene chiaramente riferito che gli inverni sono molto rigidi, difficilmente *sopportabili*, e durano addirittura otto mesi, mentre d'estate piove intensamente (IV, 28)⁴⁷. In alcune regioni interne nevicava addirittura per tutto l'anno. È probabilmente anche per tale motivo che questi popoli, per lo più, non seminano la terra; gli unici a fare eccezione sono gli Sciti Boristeniti, che godono della fertilità del fiume Boristene, ma non consumano i prodotti agricoli e preferiscono venderli (IV, 53). Gli Sciti non hanno nemmeno alberi, né di conseguenza legname a sufficienza (IV, 19, 61), ma hanno *escogitato* (IV, 61: ἐξευρίσκω) sistemi alternativi: è questa probabilmente la migliore qualità di questo popolo, che riesce ad *adattarsi* ad un clima e ad una regione ostile (IV, 46: ἐξέρηται δέ σφι ταῦτα τῆς τε γῆς εὐούσης ἐπιτηδέης καὶ τῶν ποταμῶν ἐόντων σφι συμμάχων). Erodoto spiega, secondo un ragionamento improntato ad una sorta di determinismo ambientale, che gli Sciti hanno ideato uno stile di vita nomadico, che si confà perfettamente al loro territorio che è pianeggiante e ricchissimo di fiumi. Ciò permette loro di trovare nutrimento e bevaggio adeguati per le bestie (IV, 58-59) e di risolvere, nel modo che l'autore considera *il più saggio* (σοφώτατα) in assoluto, 'τὸ μέγιστον τῶν ἀνθρωπῶν πρηγμάτων', e cioè la difesa del proprio territorio: chiunque li attacchi si trova in trappola perché né può fuggire né addirittura riesce a trovarli, se questi non vogliono essere scoperti. L'autore stesso sottolinea che non hanno né case né mura da difendere, ma si portano sempre tutto con sé, e dunque sono 'ἄμαχοί τε καὶ ἄποροι', *invincibili e irraggiungibili*⁴⁸. Proprio *aporie* sarà uno dei termini che verrà spesso riferito alla spedizione di Dario che non riesce a trovare il nemico né a contrastarlo adeguatamente. In questo il figlio d'Istaspe ricorda proprio il suo predecessore Cambise, che per l'inadeguatezza della preparazione e la sua cieca ostinazione, non riesce neanche a raggiungere la terra etiopica.

⁴⁷ Sulla rappresentazione erodotea degli Sciti, con particolare riferimento al clima e alla geografia dei luoghi si veda Thomas 2000, 54-74. Un breve quadro generale della rappresentazione erodotea degli Sciti a confronto con altre fonti, non solo letterarie, si può trovare invece in West 2002.

⁴⁸ Si vedano le celebri riflessioni di Hartog 1980, 74-75 e *passim* sugli Sciti come "specchio" dei Greci, e in particolare degli Ateniesi, che a Salamina così come durante la prima fase della guerra del Peloponneso (216-217) adottano una strategia a tratti simile a quella degli Sciti, lasciando saccheggiare il territorio e sottraendosi ad uno scontro diretto col nemico.

La caratterizzazione dell'ennesimo popolo 'primitivo' che si distingue per le sue qualità belliche rinvia ancora una volta al celebre aneddoto finale che vede protagonista Ciro, il fondatore dell'impero. In questo caso viene confermato infatti in modo ancor più esplicito lo stretto legame che sussiste tra luoghi geografici ostili e abilità militari. Come dice Ciro, non è possibile che una stessa terra sia fertile e abbia al contempo combattenti valorosi, e in effetti gli Sciti, che abitano una regione difficile, si rivelano ottimi guerrieri. In questo caso viene però posto in rilievo anche un altro dato rilevante che aiuta a illustrare meglio il suggerimento finale del re persiano. A differenza degli altri popoli che risiedono in quella zona (Ponto Eusino), e che Erodoto giudica *ethnea amathestata* che non hanno né *sophie* né *uomini illustri*, gli Sciti sono riusciti a conformarsi nel modo migliore alla loro terra (IV, 46). Non basta dunque abitare in luoghi difficili per essere *andres agathoi* ma bisogna escogitare uno stile di vita consono. Ecco come i Greci, pur abitando una terra dal clima mite, sono riusciti ad opporsi ad un nemico ben più numeroso, mentre i Persiani che erano a loro volta un popolo dai tratti 'primitivi' (I, 71), divenendo ricchi e potenti, sembrano aver progressivamente indebolito i loro punti di forza. I Greci, come spiega Demarato, hanno sviluppato grazie a *sophie* e a *nomos l'arete* che tiene lontana la *povertà*. Il determinismo ambientale erodoteo, in accordo con tutto il pensiero dell'autore che sfugge a facili etichette, va necessariamente sfumato⁴⁹.

La presenza di numerosi elementi in comune tra popoli diversi conferma l'utilizzo da parte dell'autore di schemi narrativi che servono a valorizzare determinati argomenti 'filosofici'. Il *topos* del nemico primitivo, così come quello del saggio consigliere, sembrano illustrare tutti i limiti di un potere esercitato senza controllo. Nel caso dei Massageti e degli Etiopi, questi due '*patterns*' a tratti collimano: sono infatti Tomiri e il re etiope a sottolineare l'ingiustizia e l'insensatezza dell'espansionismo persiano, cercando invano di far desistere gli invasori dalle loro imprese. Nel colloquio tra Dario e il re degli Sciti, invece, non emerge alcuna massima di saggezza: il sovrano scitico, accusato di codardia, si limita a spiegare al nemico la sua strategia difensiva, senza esprimere alcuna condanna particolare nei confronti dell'aggressività militare dei Persiani. La scelta dell'autore non sembra casuale. Gli Sciti sono in effetti, in questo, un popolo differente rispetto agli altri due presi a modello di *morigeratezza*⁵⁰: in passato hanno agito proprio come i Persiani, espandendosi in Asia e mettendola a soqquadro per diversi anni. La stessa tattica che adottano

⁴⁹ Mi sembra che in questa direzione vada anche Thomas 2000, 68 quando spiega che il "determinismo ambientale" è un concetto troppo rigido per un autore che è invece molto attento all'interazione tra gli uomini e le condizioni circostanti: *The phrase "environmental determinism ... is too harsh for Herodotus who on the contrary insists more upon the effect of land, rivers and climate upon what one can only call Scythian behaviour and their customs or nomoi; Herodotus' final emphasis is on the human customs.*

⁵⁰ Come spiega Immerwahr 1956, 177 gli Sciti sono tutt'altro che vittime innocenti: gli scontri tra questo popolo e i Persiani sembrano piuttosto costituire delle invasioni reciproche che rievocano l'atavica ostilità tra popoli europei e asiatici.

contro i Persiani, spostandosi nei territori confinanti e mettendone in grave difficoltà gli abitanti, l'hanno infatti già utilizzata ai tempi di Ciassare, re dei Medi. Erodoto è stato molto chiaro nel primo libro, sottolineando la forza dirompente dell'esercito scitico, che inseguendo i Cimmeri è giunto in Media e l'ha conquistata. Si è poi persino diretto contro l'Egitto dov'è stato fermato soltanto dall'abilità diplomatica di Psammetico che con doni e preghiere li ha dissuasi dall'andare oltre. L'autore sottolinea la violenza della dominazione scitica dell'Asia, durata ben 28 anni: tutto viene devastato a causa della *hybris* e della *oligorie* di tale popolo che, oltre ad aver imposto un tributo alle altre popolazioni del continente, ne *rapinava* indiscriminatamente gli abitanti (I, 106).

Sebbene nel quarto libro il quadro venga leggermente sfumato, perché viene aggiunto che gli Sciti erano a loro volta pressati in guerra dai Massageti e che arrivarono in Media *sbagliando strada*, è chiaro, ad ogni modo, che siamo di fronte ad un popolo aggressivo che non può farsi portatore di ideali pacifici (IV, 11-12). Erodoto stesso rivela esplicitamente di non *apprezzarli* (ὀκ ἄραται) particolarmente, ad eccezione della loro abile strategia difensiva (IV, 46). È in effetti un *ethnos* dagli usi brutali⁵¹. Gli Sciti, ad esempio, sono soliti praticare il sacrificio umano, immolando uno dei nemici catturati e bevono il sangue del primo uomo che hanno ucciso in battaglia. Praticano lo scalpo agli sconfitti e con la loro pelle fanno mantelli e accessori per le loro armi. Fanno addirittura delle coppe con i crani dei nemici più odiati e dei familiari con i quali sono venuti a contrasto e ne hanno avuto la meglio di fronte al re. Bruciano vivi gli indovini che reputano incompetenti, uccidendone anche i figli maschi, e per i re morti sacrificano ben cinquanta dei migliori servi. Come sempre, di fronte agli usi altrui, l'autore è molto cauto nell'esprimere giudizi di merito, ma non può non storcere il naso di fronte ad un popolo che si dà a pratiche così lontane dalla sua *Weltanschauung*.

Dario come Serse: la spedizione persiana contro gli Sciti

Secondo un meccanismo di azione e reazione ben consolidato nell'opera, Dario attaccando gli Sciti intende vendicarsi dell'antico affronto: questi, invadendo l'Asia, hanno dato inizio alle *offese* e dunque ne devono *pagare il fio* (IV, 1). Com'è emerso dal colloquio con Atossa e come viene ribadito dal prosieguo della narrazione, ci sono in realtà altre ragioni politico-strategiche che non vanno trascurate: la *tisis* non è che una delle motivazioni dello scontro che l'autore si appresta a raccontare⁵². Lo stesso sarà, come vedremo, per le successive spedizioni di Dario contro la Grecia,

⁵¹ Cfr. Cobet 1971, 111: *Wir empfinden sicher zu Recht ein bestimmtes Ethos des Volkes, das in diesen Sitten zum Ausdruck kommt: wir würden sagen, das Ethos eines primitiven, kämpferischen Nomadenvolkes, dessen „Ursprünglichkeit“ sich in Grausamkeit und Härte der Kriegssitten spiegelt.*

⁵² Come nota Immerwahr 1956, 263, mentre la spedizione scitica è motivata in modo esplicito con la vendetta che i Persiani devono compiere contro gli Sciti, implicito, ma ben evidente resta il movente espansionista. La *causalità metafisica* è invece del tutto assente da questo *logos*.

guidate dapprima da Mardonio e poi da Dati e Artafarne: in entrambi i casi la punizione di Atene ed Eretria, che hanno appoggiato la rivolta ionica, diventa un'occasione per cercare di conquistare tutta la Grecia (VI, 44, 94). Ma è soprattutto la futura spedizione di Serse ad essere evocata in questo caso, già a partire dalle motivazioni dell'attacco: il figlio di Dario cercherà di ottenere *timorien te kai tisin* dai Greci e al contempo di continuare il *nomos* espansionistico dei suoi predecessori, aggiungendo altri possedimenti all'impero (VII, 8α)⁵³. Che Dario, contro gli Sciti, abbia questo stesso intendimento viene confermato anche da altri elementi. In primo luogo dal fatto che giunto in territorio europeo, piuttosto che dirigersi subito contro gli Sciti, comincia a conquistare la Tracia (IV, 93). Stesso comportamento adotterà il re, dopo il fallimento della spedizione: Megabazo vien lasciato in Europa, nella zona dell'Ellesponto, con l'ordine di conquistare tutti i popoli che non sono stati ancora sottomessi (IV, 144: τοὺς μὴ μηδίζοντας). Il comandante persiano soggioga Perinti e Peoni e completa la conquista della Tracia (cfr. V, 2 ss.), prima di venire sostituito da Otane che annette Bisanzio e altri territori vicini (V, 26). Sono i messi degli Sciti, che da combattenti abili e antichi conquistatori conoscono bene le intenzioni degli invasori, a svelare chiaramente la strategia del nemico. Cercano di spiegare ai popoli confinanti, ai quali chiedono sostegno nell'impresa, che i Persiani, dopo aver conquistato tutta l'Asia, intendono *sottomettere* anche le regioni occidentali (ὕπ' ἑωυτῶ ποιήσασθαι): “*Se solo contro di noi il Persiano avesse marciato, volendo punirci del precedente asservimento, sarebbe dovuto andare contro la nostra terra, astenendosi dagli altri... Ora invece, non appena è passato nel nostro continente, assoggetta tutti quelli che si trova tra i piedi...*”⁵⁴. Il ragionamento degli Sciti, che si basa proprio sulla conquista di alcuni territori traci, non fa una piega e si rivela piuttosto veritiero: il re, sconfitto, non attaccherà proprio i territori vicini agli Sciti, perché confuso e preoccupato dalla strategia del nemico preferirà ritirarsi velocemente, ma l'occupazione della regione ellespontica conferma le mire di conquista dei Persiani. Del resto, non è casuale che l'autore faccia riferimento, secondo un ragionamento consolidato nell'opera, al collegamento consequenziale che intercorre tra l'*incremento* economico e l'espansionismo⁵⁵: proprio perché la popolazione dell'Asia *florisce* e vi affluiscono *grandi ricchezze*, Dario si propone di attaccare la Scizia e di vendicarsi (IV, 1)⁵⁶. Come ho già evidenziato in precedenza, il lessico della floridezza che ricorre ad esempio a proposito dell'espansione degli Spartani nel Peloponneso e di Policrate nella 'Ionia', che può esplicitamente rimandare all'accrescimento repentino delle piante, sottolinea le somiglianze tra episodi differenti: una situazione economica favorevole e il

⁵³ Hartog 1980, 57.

⁵⁴ IV, 118: εἰ γὰρ ἐπ' ἡμέας μόνους ἐστρατηλάτεε ὁ Πέρσης **τίσασθαι** τῆς πρόσθε δουλοσύνης βουλόμενος, **χρῆν** αὐτὸν πάντων τῶν ἄλλων ἀπεχόμενον ἰέναι οὕτω ἐπὶ τὴν ἡμετέρην...νῦν δὲ ἐπειτε τάχιστα διέβη ἐς τήνδε τὴν ἡπειρον, **τοὺς** αἰεὶ **ἐμποδῶν** γινομένους **ἡμεροῦται πάντας**.

⁵⁵ Cfr. Evans 1991, 17.

⁵⁶ IV, 1: **ἀνθεύσης** γὰρ τῆς Ἀσίας **ἀνδράσι** καὶ **χρημάτων μεγάλων συνιόντων**, ἐπεθύμησε ὁ Δαρεῖος τίσασθαι Σκύθας, ὅτι ἐκεῖνοι πρότεροι ἐσβαλόντες ἐς τὴν Μηδικὴν καὶ νικήσαντες μάχη τοὺς ἀντιουμένους **ὕπῃρξαν ἀδικίης**.

tentativo di ampliare i propri possedimenti vanno spesso di pari passo⁵⁷. La *tisis* umana, nelle *Storie*, non è dunque che uno dei tanti motivi per cui una spedizione militare può verificarsi, ma non esclude questioni di altra natura⁵⁸.

La spedizione in Scizia ricorda quella di Serse contro la penisola ellenica non soltanto perché il movente vendicativo si unisce alla spinta espansionistica: l'autore evidenzia più volte la somiglianza nel comportamento assunto dai due sovrani e nell'esito fallimentare delle due imprese⁵⁹. Innanzitutto, in entrambi i casi, è Artabano a fungere invano da saggio consigliere⁶⁰: il fratello di Dario, che diverrà in seguito un importante protagonista, compare qui per la prima volta (IV, 83), per poi uscire di scena fino al settimo libro. Il 'wise adviser' prega il sovrano di astenersi dal compiere tale spedizione marcando proprio l'*aporie degli Sciti*. Le sue parole, che prevedibilmente si avvereranno, sono molto precise e confermano l'abilità dei "saggi consiglieri" nel prevedere il futuro⁶¹: proprio *aporoï* aveva definito Erodoto gli Sciti, sottolineando la difficoltà di opporsi a uomini che non sono stanziali e che non danno dunque punti di riferimento. In IV, 131 viene ribadito che Dario si trova 'ἐν ἀπορίῃσι' per la strategia degli Sciti che, mentre i Persiani si procurano vettovaglie, con incursioni repentine attaccano la cavalleria nemica, per poi ritirarsi di fronte alla fanteria. Al contempo lasciano apposta una parte del loro bestiame, affinché i Persiani restando più a lungo nel loro territorio si sfianchino (IV, 128-130): i nomadi sanno bene che il *poros* che permette ai nemici di rientrare in patria, il ponte sull'Istro, resterà aperto soltanto per un tempo limitato e più volte cercheranno invano di convincere gli Ioni a tagliare il *collegamento* (IV, 136; 139). Infine, nel momento in cui il re realizza l'impossibilità di vincere e decide di tornare in patria, sarà Gobria a dargli il consiglio appropriato, ponendo ancora una volta in rilievo l'*aporie* dell'impresa⁶². Artabano ha utilizzato, dunque, il termine giusto, che sembra denotare da un lato l'impossibilità di trovare un *passaggio* che porti ad un 'usuale' scontro col nemico, dall'altro la difficoltà di fuggire dalla terra nemica. Proprio alla luce della sua esperienza, il consigliere cercherà e riuscirà momentaneamente a far desistere Serse dalla spedizione, marcando il grosso pericolo che

⁵⁷ Bornitz 1968, 115-116 sottolinea che siamo di fronte ad un *tipico motivo narrativo erodoteo* che vede una stretta connessione tra *Erfolgsstatus* e spostamenti militari che si coglie sin dai tempi della spedizione di Creso contro la Persia, sorta in un momento di grandissimo benessere, per arrivare fino alla rivolta di Nasso e Mileto che nasce sotto condizioni economiche favorevoli.

⁵⁸ Come spiega De Romilly 1971, 324-325, citando anche questo passo, è una motivazione che permette di connettere episodi differenti, ma non esclude motivazioni di altra natura: le precise parole degli Sciti ai popoli vicini rendono *quanto meno sospetto* il movente vendicativo. Gould 1989, 82 si distacca parzialmente dall'analisi della studiosa, sottolineando l'importanza nell'opera della vendetta che più che un '*convenient form of linkage*' costituirebbe '*l'essenza stessa della percezione erodotea degli eventi*': *the historical experience is the result of reciprocal action, the fulfilling of debts of gratitude and the taking of revenge*.

⁵⁹ Utile e conciso schizzo delle somiglianze tra i due sovrani in Flower 2006, 282.

⁶⁰ Hartog 1980, 56.

⁶¹ Secondo Lattimore 1939, 24, che distingue tra *tragic* e *practical warner*, Artabano rientra nella prima categoria: è infatti un uomo più anziano che cerca di frenare l'azione di un uomo potente con un discorso a tratti pessimistico, ma corretto, che resta puntualmente inascoltato.

⁶² Sull'*aporie* come "*stratégie de résistance des peuple scythes*" cfr. Payen 1997, 300-304.

Dario ha dovuto affrontare rischiando di restare in Scizia: è il ponte a costituire un problema, perché, se il collegamento venisse interrotto come stava per succedere in passato, chi soccombe in battaglia rimane intrappolato.

Molto simile è l'atteggiamento intransigente e spietato con cui i due *basileis* affrontano le spedizioni, come mostrano in particolare due episodi speculari. Il persiano Eobazo, prima della partenza, prega Dario di esonerare dall'obbligo militare uno dei suoi figli e questi rispondendogli con macabra ironia lo illude di adempiere la sua richiesta. La *gioia* del padre dura poco perché tutti e tre i figli vengono sgozzati sul posto (IV, 84). Similmente Serse risponde alla stessa richiesta di Pizio, un suo ospite lidio che lo ha accolto con grande benevolenza: il maggiore dei suoi figli viene tagliato in due metà attraverso le quali passerà l'esercito persiano (VII, 39). Non è di certo casuale che episodi così simili vengano riproposti nel corso della narrazione: l'autore intende in tal modo sottolineare i punti di contatto tra padre e figlio, mettendo in rilievo ciò di cui i due sovrani sono capaci. Affine è poi l'arroganza con cui Dario e Serse affrontano le spedizioni: assolutamente convinti di trionfare, sono costretti alla fine a ricredersi amaramente. Entrambi, poco prima di far passare l'esercito sul ponte di barche, contemplano la loro opera e gongolano: il primo *si rallegra* per il ponte di barche (IV, 88: ἡσθείς), il secondo invece per la flotta di navi a cui addirittura fa fare una gara (VII, 44: ἥσθη). Il verbo *hedomai*, come ho già detto in precedenza, è spesso indizio di sciagura: chi 'prova piacere', in particolare in riferimento alla propria potenza, ne pagherà le conseguenze. Così è avvenuto, ad esempio, per Creso che gioiva per i vaticini, convinto di abbattere i Persiani (I, 54), e per Policrate, che è contento perché un pescatore gli dona un pesce grande, "degno del suo impero" (III, 42). Entrambi vengono sconfitti, proprio come i due sovrani persiani che mettono in serio pericolo la loro stessa vita.

Sia Dario sia il suo successore si adoperano inoltre per lasciare segni del loro passaggio. Serse addirittura ordinerà un grandioso scavo triennale per costruire un canale nei pressi del monte Athos e Erodoto spiega chiaramente che lo fa per *megalophrosyne*, perché vuole far mostra di *potenza* e lasciare un *monumento* della spedizione (VII, 24). Dario non arriva a tanto, ma ordina dapprima di erigere una stele di marmo, dove ha fatto collocare il ponte di barche, e in essa annovera tutti i popoli che *conduce* contro la Scizia (IV, 87); poi, giunto nei pressi del fiume Tearo, lascia un'altra iscrizione in cui elogia le qualità benefiche dell'acqua e nella quale si considera addirittura 'ἄνῆρ ἄριστος τε καὶ κάλλιστος πάντων ἀνθρώπων' (IV, 91), prima di far formare ai soldati dei grandi mucchi di pietre che ne segnalino il passaggio. Il desiderio di *grandeur* dei due sovrani è fin troppo evidente e contrasta ironicamente con l'esito catastrofico di entrambe le

spedizioni⁶³. Con la guerra di Scizia potrebbe forse sposarsi anche il prodigio che l'esercito di Serse vede, appena arrivato in territorio europeo, e che Erodoto considera εὐσύμβλητος: una cavalla partorisce una lepre. Il senso, spiega l'autore, è che la spedizione condotta 'ἀγαυρότατα καὶ μεγαλοπρεπέστατα' sarebbe finita in un nulla di fatto, con la *corsa* forsennata del re per aver salva la vita (VII, 57). Il *lagos* ricorre del resto anche nel caso di Dario, ma in quell'occasione simboleggia, in una irrisione ideata dagli Sciti, la *rapidità* dei nomadi che sfuggono agli invasori lasciandoli nello *scompiglio* (IV, 134). L'autore ha evidentemente in mente immagini a tratti simili che ricorrono in determinati punti significativi per marcare il rapido (sebbene non definitivo) crollo dei due sovrani⁶⁴. Non può però sfuggire che in entrambi i casi saranno proprio i Greci a favorire la fuga dei due re: nel primo episodio saranno Coe di Mitilene e poi Istieo di Mileto (quest'ultimo contro il parere di Milziade) ad aiutare i Persiani, mentre nel secondo Euribiade prevarrà su Temistocle, che intendeva far rotta verso l'Ellesponto e dare il colpo di grazia al sovrano in fuga. Il mondo greco si rivela dunque tutt'altro che concorde sulla strategia da seguire contro i Barbari e i comandanti degli Ioni (e i tiranni in particolare) qualche tempo prima della rivolta collaborano attivamente alla difesa dell'impero persiano.

L'apporto decisivo degli Ioni e l'obnubilamento di Dario

La salvezza di Dario e del suo contingente è influenzata in modo decisivo dai Greci d'Asia: servi devoti che non si limitano a rispettare gli ordini, ma partecipano attivamente per aiutare il sovrano in una situazione molto difficile. È in particolare il comandante dei Mitilenesi nella campagna di Scizia a suggerire a Dario la strategia da seguire. Coe, che per il suo consiglio verrà ricompensato con la tirannide sulla città di Lesbo (V, 37), fa presente a Dario quello a cui ha già alluso Artabano: non ci sono *campi arati* e *città abitate* in Scizia e dunque il rischio è di non riuscire a *trovare* il nemico (IV, 97)⁶⁵. Meglio conservare il ponte di barche sull'Istro, a cui gli Ioni faranno la guardia, in modo da mantenere aperta una via di fuga. Il re si dimostra in questo caso ben disposto ad accettare il suggerimento di Coe, che del resto si rivela un servo fedele: non intende restare con gli altri Greci ed è pronto a seguire il suo sovrano. Dario è ben consapevole dei rischi che la spedizione comporta e in questo ricorda Ciro, pronto a recepire i consigli di Creso che, prima della fatale sconfitta contro i Massageti, annovera l'eventualità di una sconfitta. Ciò non di meno entrambi i sovrani si lanciano in spedizioni difficili e Dario, in particolare, non riesce in nessun momento ad influire in modo significativo sugli eventi bellici.

⁶³ Sulle somiglianze tra le due spedizioni si veda Hartog 1980, 55-56. Cfr. inoltre Legrand 1940, 225 che per valide ragioni vede nella guerra di Scizia "une sorte de préfiguration morale de la seconde guerre médique".

⁶⁴ Hartog 1980, 62.

⁶⁵ Come nota Dorati 2000, 174 le parole di Coe non sono esagerazioni di un personaggio che vuole colpire il sovrano, ma trovano puntuale conferma nel racconto della spedizione: Dario si muoverà in un territorio incolto e desertico.

Gli ‘Ioni’ per ben due volte ingannano gli Sciti, che li esortano a tagliare il ponte nel giorno che Dario aveva stabilito, in modo da essere esenti del tutto da *responsabilità* (IV, 132: *aitie*). Gli Ioni promettono di attenersi al loro suggerimento ma poi, giunto il momento dell’azione, cambiano idea. Di fronte ad una nuova ambasceria degli Sciti (IV, 136) che li accusano di essere *ingiusti*, perché si ostinano a restare, sebbene il termine fissato sia trascorso, è ancora una volta la lealtà al re persiano a trionfare in uno scontro tra importanti protagonisti di eventi futuri: Istieo di Mileto, uno dei principali artefici della rivolta ionica, replica a Milziade, il futuro eroe di Maratona. Il primo s’impone annoverando l’eventualità che, distrutta la potenza persiana, le città greche d’Asia abbandonino la tirannide in favore della democrazia, e convince così tutti gli altri tiranni presenti (IV, 137)⁶⁶. Viene più volte espresso nel testo che è in gioco la *eleutherie* degli Ioni (IV, 133, 136, 137)⁶⁷, ma i tiranni, pur di non rinunciare al potere assoluto, preferiscono la servitù al Persiano: come avverrà nel caso della rivolta ionica, sono gli interessi personali, e in particolare quelli dei singoli *tyrannoi*, a prevalere sul bene comune. Non è il parere di uno a traviare gli altri, ma siamo piuttosto di fronte ad una risoluzione condivisa, considerato tra l’altro che, dopo avere sposato il parere di Istieo, tutti insieme elaborano la strategia da seguire⁶⁸: fanno finta di avviarsi, per evitare che gli Sciti cerchino di convincerli con la forza, e al contempo li esortano ad andare a cercare i Persiani. È ancora un suggerimento decisivo, perché gli Sciti, che si volgono indietro alla ricerca dei nemici, sbagliano strada, credendo che questi si stiano ritirando attraverso i territori più ricchi d’acqua e foraggio. I Persiani, invece, intraprendono esattamente la stessa strada che hanno seguito all’inizio e così *a stento* trovano il *poros* verso il ponte, riuscendo a passare dall’altra parte (IV, 140). Erodoto sottolinea che per ben due volte la *pistis* degli Sciti è stata tradita e questi per tale ragione non hanno un buon giudizio degli Ioni: sono ‘κάκιστοι e ἀνανδροτάτοι’ tra gli uomini liberi, e ‘ἀνδράποδα φιλοδέσποτα...καὶ ἄδρηστα’, se invece li si considera schiavi (IV, 142)⁶⁹. Sono parole forti che evidenziano l’estremo servilismo di chi, in questa fase collabora attivamente per la preservazione dell’impero persiano, e poco tempo dopo cercherà invece di abbatterlo.

Sono dunque gli Ioni a salvare Dario, che rischia di finire malamente come i suoi predecessori. L’impreparazione e lo sbandamento con cui affronta questa spedizione, come accennavo in precedenza, ricordano la fallimentare guerra di Etiopia di Cambise. Il figlio d’Istaspe si comporta in modo parimenti irresponsabile, ma quanto meno è bravo a desistere nell’ultimo

⁶⁶ Bornitz 1968, 121-125 analizza con precisione in ritratto opportunistico di Istieo che è spinto soltanto dal desiderio di mantenere ‘*seine persönliche Machtposition*’ per la quale ha bisogno dell’appoggio politico dei Persiani.

⁶⁷ In due occasioni sono gli Sciti a sottolinearlo, mentre in IV, 137 è l’autore ad utilizzare il termine, quando riferisce il parere di Milziade.

⁶⁸ IV, 137: αὐτίκα πάντες ἦσαν τετραμμένοι πρὸς ταύτην τὴν γνώμην...; IV, 139: ἔδοξε σφι πρὸς ταύτη τάδε ἔργα τε καὶ ἔπεα προσθεῖναι...

⁶⁹ Sulla libertà degli Sciti in questo passo, a confronto con l’obbedienza degli Ioni, si vedano le riflessioni di Lachenaud 1978, 537-539.

momento utile. Emblematica dell'assoluta incapacità di leggere in modo vantaggioso la realtà è la costruzione nel deserto oltre il territorio dei Budini, ben al di fuori della Scizia, di otto grandi fortificazioni, che vengono lasciate a metà, quando il sovrano si rende conto che i nemici che stava inseguendo sono completamente spariti (IV, 124). Non riesce mai a trovare una giusta strategia di attacco e spesso non identifica gli avversari (IV, 123-124): l'ottima capacità di ragionamento di Dario, marcata più volte nell'opera (*gnome*), è completamente annebbiata. Il re, accecato dal potere, non è neanche in grado d'interpretare lo scherno dei nemici che gli mandano alcuni doni simbolici. Quella che per il sovrano è una sottomissione al Persiano viene correttamente intesa da Gobria: i nemici stanno sfidando gli invasori, che non potranno scappare neanche se potessero volare come un uccello, passare sotto terra come un topo o saltare nelle paludi come una rana (IV, 132). L'astuzia e l'abilità che hanno portato il figlio d'Istaspe a divenire re sembrano ormai soltanto un ricordo lontano. Rimane solo la grande ambizione che gli ha permesso di ottenere il trono, utilizzando ogni espediente possibile, e che sembra essersi accresciuta sempre più da quando il potere è nelle sue mani. L'espansionismo persiano, nonostante la brutta batosta, non si fermerà come dimostrano le conquiste immediatamente successive nella regione ellespontica e la spedizione contro la Grecia⁷⁰. L'unica cosa che il re sembra avere capito è che è meglio non condurre le spedizioni di persona, visto che il grande rischio è di non fare ritorno in patria⁷¹. Neanche la sconfitta di Maratona acquieterà la sete di conquista e di rivalsa di un sovrano che, in fin dei conti, si dimostra molto simile a tutti gli altri dinasti persiani.

Lo scoppio della rivolta ionica: gli interessi personali dei singoli, gli inganni di Aristagora e le ambizioni 'offensive' degli Ateniesi

Com'è già emerso dall'analisi della spedizione scitica, gli eventi bellici tendono nelle *Storie* a occupare sempre più il primo piano: la sconfitta persiana, in questa guerra di conquista, è causata da questioni che non hanno nulla di 'divino' e che fanno emergere tutta la responsabilità del sovrano achemenide. Lo stesso si può dire della rivolta ionica che scoppia per interessi particolari, attecchisce per motivi politici, e fallisce per questioni parimenti razionali: è la disunione dei Greci, e in particolare l'impreparazione degli Ioni, a favorire il nemico, secondo un motivo che ritornerà ancora nell'opera⁷². Soltanto l'unione, sebbene sia messa continuamente in crisi dagli interessi di parte, permetterà al popolo ellenico di resistere e sconfiggere un avversario molto più numeroso e

⁷⁰ Corcella 1993, XXXIV: *Coerentemente con l'annuncio di una prossima spedizione contro la Grecia...la spedizione scitica di Dario costituisce una tappa fondamentale di quella penetrazione in Europa che approderà alle grandi guerre con i Greci, e insieme una dimostrazione del fatto che le mire espansionistiche del grande impero devono fare i conti con avversari liberi e fieri...*

⁷¹ Contro l'Egitto, però, poco prima di morire, si appresta di nuovo a condurre personalmente la spedizione (VII, 2).

⁷² Sulla rivolta ionica la bibliografia è sterminata. Un'ottima guida resta Tozzi 1978, 29-52.

potente. Dario non esce mai davvero di scena, mantenendo da lontano la regia delle operazioni militari, ma la sua presenza rispetto al precedente conflitto è di molto ridimensionata: sono altri i protagonisti delle prime fasi del racconto delle ‘guerre persiane’ che segue per lo più un corso evenemenziale, a discapito della dimensione sovranaturale.

Nel racconto erodoteo sono motivazioni assolutamente personali quelle che fanno scoppiare la sedizione delle città greche d’Asia minore, confermando il ruolo importante che i singoli individui hanno nell’opera⁷³. Mentre le operazioni militari dei Persiani nella zona dell’Ellesponto continuano, la Ionia si ribella per opera di Aristagora, il governatore di Mileto, e di Istieo, tiranno della stessa città, che viene trattenuto a Susa da Dario. Il sovrano persiano, pur riconoscendo la pericolosità del Milesio, non prende misure adeguate per arginare un personaggio spregiudicato. Istieo, il salvatore dei Persiani ai tempi della guerra scitica, che si è fatto ricompensare con l’acquisizione di una località tracia, ha tentato dapprima di costruire un potere personale in una zona ricca di materie prime. Scoperto nelle sue intenzioni da Megabazo che, come sottolinea Erodoto, *ben prevedeva ciò che sarebbe accaduto* (V, 24), è stato costretto a trasferirsi a Susa dal re, che gli vieta il ritorno in patria. È proprio il provvedimento di Dario a indurre alla ribellione Istieo, che non agisce per nobili motivi politici, ma semplicemente perché *si affligge* di non potere fare ritorno in patria: cerca di causare *qualcosa di nuovo* (V, 35: **νεώτερον**) a Mileto e spera che in caso di *apostasis* venga spedito in patria a placare gli insorti. Il lessico e la futilità degli argomenti impiegati anticipano le motivazioni di Mardonio che spinge Serse alla guerra perché è *bramoso di fatti nuovi* e vorrebbe divenire governatore della Grecia (VII, 6: **νεωτέρων** ἔργων ἐπιθυμητής). Interessi particolari possono dunque essere concausa di fatti di enorme portata.

L’insofferenza di Istieo trova terreno fertile a Mileto: Aristagora, lasciato a reggere la città, per la sua brama di possesso si è cacciato in una situazione difficile che non riesce più a controllare⁷⁴. Secondo un tema ricorrente, è ancora la prosperità economica a spingere alcuni protagonisti dell’opera a movimenti strategico-politici connessi spesso all’espansionismo. Nasso e Mileto, protagoniste della rivolta, vivono un momento di grande benessere: la prima si distingue tra le isole per *eudaimonie*, - termine che come ho già evidenziato altrove denota spesso una prosperità

⁷³ Hornblower 2013, 17. Si veda in particolare la sezione “*The Importance of Individuals*” (136-151) che Waters 1985 dedica a tale argomento. Come sottolinea Gould 1989, 67 l’analisi erodotea delle motivazioni personali degli artefici della rivolta non implica l’incapacità dell’autore di penetrare le motivazioni più profonde del conflitto. Secondo lo studioso, Erodoto, con questa interpretazione dei fatti, da un lato ci permette di comprendere come i suoi contemporanei interpretavano gli eventi. Dall’altro lato ci rivela come funzionasse il mondo politico di allora in cui le famiglie più importanti e le élites avevano grandissimo potere.

⁷⁴ Come sottolinea Baragwanath 2008, 184 il fattore scatenante è la brama di potere di singoli individui (*power-hungry motives of these individuals*).

materiale⁷⁵; la seconda, dopo aver superato tempi bui grazie a delle riforme mirate, è all'*akme* della propria potenza al punto da essere considerata il fiore all'occhiello (*proschema*) della Ionia⁷⁶. Nel capitolo successivo Erodoto sottolinea con un aneddoto che a Mileto è intervenuto un cambiamento nella gestione del bene pubblico, che coinvolge però anche l'economia della città: sono stati scelti per governare i cittadini che avevano coltivato nel modo migliore i loro campi, stabilendo così un forte nesso tra sviluppo economico e buon governo (V, 29). Si potrebbe supporre che la rivolta ionica sia una sorta di guerra difensiva contro l'oppressore persiano, ma in realtà sono le ambizioni di dominio di alcuni individui a innescare una complessa catena di eventi: la floridezza porta sommovimenti, come sembra ribadire l'autore, specificando subito dopo che proprio da queste due centri sorgono i *mali* per tutta la Ionia (V, 30)⁷⁷. Sono per l'appunto alcuni Nassi *ricchi*, scacciati dal *demos*, a recarsi a Mileto per chiedere al governatore in carica un *supporto militare* per rientrare sull'isola, in virtù di un rapporto di ospitalità stretto in precedenza con Istieo. Aristagora, affascinato dall'idea di *dominare* Samo (ἄρχω), comincia un doppio gioco pericoloso, chiedendo aiuto ad Artaferne che è a capo delle regioni costiere d'Asia Minore, ma tacendo (ovviamente) sia ai Nassi sia ai Persiani le sue ambizioni di espansione⁷⁸. Gli isolani, grazie alle loro ricchezze, promettono doni e spese di mantenimento all'esercito, supponendo che rientrati in patria col sostegno dei 'Barbari', riescano a imporsi non soltanto sulla loro isola, ma che persino le altre *nesoi* obbediscano ai loro *ordini*. Come spesso avviene nell'opera, il potere connesso alla ricchezza dà alla testa: il riferimento alle '*pollas elpidas*' degli isolani ricorda proprio le fallimentari *aspettative* di altri potenti dell'opera che, convinti di allargare i propri possedimenti, vengono miseramente sconfitti.

Alle ambizioni di potere dei Nassi e di Aristagora si mescolano quelle dei Persiani, che non hanno ancora un controllo su queste isole (V, 36) e sono dunque pronti a cogliere l'occasione propizia. Il governatore milesio è bravo con le parole, come dimostrerà in seguito ingannando gli Ateniesi: prospettando i vantaggi economici e politici di queste nuove conquiste, propone ad Artaferne un *facile* (V, 31: *eupetes, eupeteos*) dominio sulle Cicladi e addirittura sull'Eubea, con un sostegno di appena cento navi. Aristagora, per indicare il supporto suo e dei Nassi all'impresa, sembra utilizzare in modo volutamente equivoco il verbo *ago*: il Milesio si propone semplicemente di *condurre* sull'isola i Persiani o intende porsi a *capo* della spedizione? (χρήματα μεγάλα...ταῦτα

⁷⁵ I commentatori sono concordi nel dare al termine *eudaimonie* in questo passo una connotazione materiale. Stein (1881, *ad locum*) ad esempio traduce *Wohlstand*, equivalente di *benessere* (Nenci 1994, 189) e di *prosperity* (How Wells 1912, *ad locum*).

⁷⁶ V, 28: τοῦτο μὲν γὰρ ἡ Νάξος εὐδαιμονίη τῶν νήσων προέφερε, τοῦτο δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἡ Μίλητος αὐτὴ τε ἔωστίς μάλιστα δὴ τότε ἀκμάσασα καὶ δὴ καὶ τῆς Ἰωνίης ἦν πρόσχημα...

⁷⁷ Corcella 1984, 133 e 135.

⁷⁸ Secondo De Sanctis 1931, 59 che cerca di ricostruire la storicità di Aristagora al di là di ciò che Erodoto riferisce, Aristagora fu un abile uomo politico che ha saputo cogliere le spinte alla rivolta degli Ioni, ma che si è dovuto scontrare con una situazione storica a lui sfavorevole.

μὲν γὰρ δίκαιον ἡμέας τοὺς ἄγοντας παρέχειν ἐστί). Come vedremo sarà proprio il tentativo di approfittare della situazione a proprio vantaggio, arrogandosi poteri che di fatto non ha, a fare fallire il suo piano. Aristagora mistifica la realtà e sarà il seguito della vicenda a dimostrare che la conquista delle isole non è poi così semplice, considerato tra l'altro che i Persiani per svariati decenni si sono sottratti a tale impresa. Da quando i Persiani, ai tempi di Ciro, non avevano una flotta, la situazione in ogni caso è cambiata e i 'Barbari', grazie soprattutto alla conquista della Fenicia, sono ormai divenuti una potenza navale: Dario approva subito il piano del satrapo che raddoppia il numero delle triremi e invia in Ionia un grande esercito con a capo Megabate.

Il ruolo ambiguo che Aristagora ha giocato fin adesso è destinato a fallire alla prima occasione di contrasto con il comandante persiano. Quando Megabate punisce un Cario che non fa la guardia alle navi, Aristagora lo attacca apertamente, sostenendo di essere il vero comandante dell'esercito. I nodi della sua strategia ambivalente vengono subito al pettine e la risposta del Persiano è immediata e fatale: i Nassi, del tutto inconsapevoli del pericolo che stavano per correre, vengono informati e si preparano ad una strenua difesa. Gli interessi espansionistici di Aristagora e quelli dei Persiani sono di fatto inconciliabili: il Milesio si mette in una faccenda molto più grande rispetto alle sue possibilità e ne paga le conseguenze. L'isola, che stando alle sue parole sarebbe stata conquistata *facilmente*, si oppone per quattro mesi all'assedio dei nemici che esauriscono tutte le ricchezze a loro disposizione e si ritirano malconci verso il continente. Le responsabilità del Milesio, che sono piuttosto evidenti, s'intrecciano, nella consueta complessità causale dell'opera, con una sorta di 'volontà superiore' che si oppone alla caduta di Nasso. Il litigio tra Megabate e Aristagora, tutto a favore degli isolani, si verifica secondo Erodoto perché l'isola *non doveva soccombere in questa spedizione* (V, 33: καὶ οὐ γὰρ ἔδεε τούτῳ τῷ στόλῳ Ναξίους ἀπολέσθαι, πρῆγμα τοιόνδε συνηείχθη γενέσθαι). La forma impersonale *dei*, come ho già evidenziato altrove, è una delle espressioni che nelle *Storie* marca il destino che incombe sugli individui, senza annullarne le responsabilità. Si può dire che gli dèi non avevano previsto la caduta di Nasso in quest'occasione, ma è al contempo il piano di Aristagora a essere carente, scontrandosi con gli interessi politico-strategici e con lo strapotere dei Persiani.

A questo punto Aristagora è in difficoltà perché, oltre al fatto che non può né mantenere la promessa fatta ad Artaferne né continuare a sostenere le spese dell'esercito che è in cattivo stato, teme di essersi inimicato Megabate e vede messa a rischio la sua stessa *basileie*. Soltanto quando ormai la situazione è disperata, il Milesio pensa di ribellarsi ai Persiani e trova l'inaspettato sostegno di Istieo: non c'è alcun movente politico, ma sono le necessità del momento a fargli prendere questa decisione. Con grande disinvoltura Aristagora passa dal sostegno ai Persiani all'*apostasis*, e per cercare il maggiore consenso possibile arriva addirittura ad abbattere 'a parole'

(V, 37: λόγῳ) la tirannia a Mileto e in altre città della Ionia, in favore dell'*isonomie*. In effetti la sua strategia funziona, incontrando il sostegno non soltanto degli Ioni ma anche degli Eoli di Lesbo. Aristagora è talmente spregiudicato da fare catturare i tiranni greci, fino a poco prima suoi compagni nell'assedio di Nasso, e restituirli alle città affinché ne facciano ciò che vogliono. Chi ne paga maggiormente le conseguenze è Coe di Mitilene che presumibilmente per il suo volenteroso sostegno a Dario ai tempi della spedizione scitica viene lapidato dai suoi concittadini. La rivolta ionica, scoppiata per interessi assolutamente personali, si espande però fin da subito a macchia d'olio, rivelando tutta l'insofferenza dei popoli d'Asia Minore al dominio straniero: anche Cari e Ciprioti si ribellano al Persiano, appoggiando gli Ioni. La narrazione sembra confermare che il problema strategico-politico c'è ed è evidente, come Erodoto aveva già segnalato all'inizio dell'opera, specificando che i 'Barbari' considerano *propri l'Asia e tutti i popoli che vi abitano*: il conflitto tra Greci e Persiani scoppia proprio nella regione geografica in cui il contatto è più vivo. Questa prima fase della guerra che si concluderà con la terza sottomissione della Ionia, secondo un filo conduttore che l'autore ha evidenziato fin dai tempi della conquista lidia, è di fatto la prima vera ribellione dei Greci d'Asia, che in passato si sono limitati a sottostare agli invasori di turno. Il rifiuto, ai tempi dello scontro lidio-persiano, di consegnarsi a Ciro, più che un segno di rivolta, sembra piuttosto indizio di inerzia e di opportunismo di un popolo, che quando il precedente 'invasore' è stato sconfitto, è pronto a saltare sul carro dei vincitori.

Mentre la tirannide si conferma un governo senza controllo, esercitato da singoli individui che intendono soltanto accrescere il proprio potere, è bene notare che la 'democrazia' continua ad esercitare una certa attrattiva sui protagonisti dell'opera. Gli Ioni infatti passano subito e volentieri dalla *tyrannis* all'*isonomie*, come Aristagora aveva previsto, secondo un'operazione che in modo identico compirà anche Mardonio nella fallimentare spedizione del 492, probabilmente per ottenere la benevolenza dei Greci d'Asia (VI, 43). Erodoto rivela chiaramente che l'*isegorie* rispetto alla *tyrannis* è un *bene prezioso* (χρῆμα σπουδαῖον) considerando che gli Ateniesi prima della liberazione dai Pisistratidi perdevano tutte le guerre con i vicini, e poi grazie alle riforme democratiche divennero *di gran lunga i primi* (V, 78)⁷⁹. Istieo, invece, come gli altri tiranni ionici mira soltanto a conservare il proprio potere, al punto di preferire una sottomissione alla Persia ad una *liberazione* della Ionia (IV, 133: ἐλευθερίη): se i Greci d'Asia si liberano dal giogo dei

⁷⁹ Non intendo affrontare il complesso problema della distinzione semantica tra *isegorie* e *isonomie*, per il quale rimando all'attento studio di Nakategawa 1988 che presenta una puntuale rassegna bibliografica. Per la presente ricerca, basta tenere presente che entrambi i termini rimandano ad una forma di democratizzazione della realtà politica. Interessanti gli spunti di Momigliano 1971, 518 che prende spunto dal nome di 'Isagora', l'aristocratico contemporaneo di Clistene nato nel 550 ca. (prima dunque delle riforme democratiche), il cui nome rimanda inequivocabilmente ad *isegorie*, ma che difficilmente sarà stato chiamato così dal padre per esaltare le virtù democratiche. Secondo lo studioso, dunque, l'*isegorie* non era in origine una virtù democratica, ma indicava 'uguaglianza di diritti in materia di libertà di parola' e poteva dunque applicarsi anche ad un numero di aristocratici. Nel V secolo però, così come *isonomia*, finisce col significare democrazia, 'dal punto di vista dell'uguaglianza dei diritti'.

‘Barbari’, tutti preferiranno la democrazia alla tirannide. Se da un lato i principali protagonisti della sommossa sono soltanto interessati ai propri domini, dall’altro il governo democratico si conferma regime di *libertà*.

Uno dei pochi che guarda all’interesse generale è Ecateo: la soluzione proposta anticipa in modo fin troppo evidente la rivoluzionaria e decisiva opinione di Temistocle che riesce a salvare i Greci, rendendo gli Ateniesi marinai (VII, 144). Il *logopoios* di Mileto, nelle vesti di *wise adviser*, tenta di dissuadere i suoi concittadini dalla guerra, sottolineando la grande *dynamis* di Dario, e poi li esorta a divenire ‘padroni del mare’, accrescendo la flotta grazie alle ricchezze che Creso in passato aveva donato all’oracolo dei Branchidi. I suoi consigli vengono ignorati: l’Atene democratica si rivela un luogo più propenso al confronto costruttivo per la comunità, rispetto all’Asia Minore di qualche decennio prima in cui gli *στασιῶται* impongono i propri interessi personali (V, 36)⁸⁰. Non può dirsi lo stesso quando Aristagora si reca prima a Sparta e poi ad Atene alla ricerca di un’alleanza: in quel caso gli Ateniesi si lasciano abbindolare dai discorsi del Milesio, confermando che anche la democrazia presenta dei difetti. La strategia retorica di Aristagora è molto simile a quella che ha già adoperato per convincere i Persiani ad attaccare Nasso, a differenza dell’incipit del suo discorso che potrebbe far pensare ad una guerra di affrancamento dal giogo nemico. L’alleanza militare viene prospettata come una sorta di guerra irredentista *ante litteram*: i Greci d’Asia, che vengono presentati come i *figli* degli Ioni nelle cui vene scorre lo stesso *sangue* e che pregano gli stessi *dèi*, secondo un motivo retorico non inusuale nell’opera, sono vergognosamente soggetti alla schiavitù persiana⁸¹. Dopo aver abilmente camuffato la rivolta, tacendo i suoi intrighi, Aristagora, come ha già fatto in precedenza a Sparta, minimizza i rischi dell’impresa: vengono di nuovo utilizzati l’aggettivo *εὐπετής* e l’avverbio *εὐπετέως* (2 occorrenze) per mistificare la realtà di una guerra tutt’altro che *facile*. Sono argomentazioni analoghe a quelle che utilizzerà Mardonio (VII, 9), dipingendo i Greci come un popolo *debole* e tacendo il fallimento della spedizione da lui comandata, che ha distrutto la flotta persiana nei pressi del monte Athos⁸². Chi nelle *Storie* vuole ingannare gli altri è abile ad alterare il passato e il presente, distorcendo gli eventi e il loro ricordo a proprio piacimento.

⁸⁰ Trovo calzanti le opinioni di Baragwanath 2008, 165 che sottolinea il valore della comunità nella difesa e strategia dei Greci nelle successive guerre persiane, a differenza dell’individualismo dei protagonisti della rivolta ionica: *One difference perhaps is that in the later defence Greek communities have generally appropriated the self-serving role that in the Ionian narrative was more a prerogative of individuals*. Molto puntuali erano già state le riflessioni di Tozzi 1978 44, quando sosteneva che “*Erodoto coglie profondamente che dietro alle vittorie greche sta una lunga esperienza di libertà e una chiara coscienza di valori politici, mentre dietro alla sconfitta di Lade sta l’esperienza della tirannide e l’acquisto improvviso di eleutheria verso la quale gli Ioni non mostrano né attaccamento né profonda comprensione*”.

⁸¹ V, 49: Ἴόνων παῖδας δούλους εἶναι ἀντ’ ἐλευθέρων ὄνειδος καὶ ἄλγος μέγιστον μὲν αὐτοῖσι ἡμῖν, ἔτι δὲ τῶν λοιπῶν ὑμῖν, ὅσῳ προέστατε τῆς Ἑλλάδος. νῦν ὧν πρὸς θεῶν τῶν Ἑλληνίων ῥύσασθε Ἴωνας ἐκ δουλοσύνης ἀνδρας ὁμαίμονας.

⁸² Masaracchia 1976, 22. Lo studioso sottolinea inoltre che l’appello per la libertà degli Ioni, nelle parole di Aristagora, non è che la premessa del discorso, il cui fine è allettare il re spartano con le grandi ricchezze d’Asia.

Proprio come ad Artaferne erano stati prospettati tutti i vantaggi economici e strategici di una conquista delle isole vicine a Nasso, allo stesso modo Aristagora aggiunge alla presunta facilità dell'impresa un dettagliato elenco dei popoli su cui i Persiani governano, prospettando a Spartani prima e Ateniesi poi tutti i beni di cui potrebbero impossessarsi. In men che non si dica, la guerra di liberazione si trasforma in una guerra di conquista, in un discorso che a tratti ricorda proprio quello che Serse pronuncia davanti ai notabili persiani prima dell'attacco alla Grecia⁸³. Se il Milesio dice infatti che, conquistata Susa, i Greci potranno addirittura *baldanzosamente gareggiare con Zeus per ricchezza*, allo stesso modo il re 'barbaro' spiega che sottomessa la penisola ellenica la Persia confinerà con *l'etere di Zeus*⁸⁴. Secondo Aristagora è il *desiderio* di conquiste, che come abbiamo già visto ha una caratterizzazione tutt'altro che positiva nell'opera (cfr. Creso, gli Spartani contro i Tegeati, Ciro, Cambise), a spingere gli uomini a morire in battaglia. Sono schemi narrativi ricorrenti che marcano la brama di potere di chi ambisce a possedere sempre più e fallisce miseramente. Il dato nuovo, particolarmente rilevante, è che mentre gli Spartani, sebbene dopo una ponderazione di tre giorni, rifiutano la proposta secondo il cliché del radicamento nel territorio d'origine, gli Ateniesi invece accettano e inviano le venti navi che secondo la celebre definizione erodotea sono 'ἀρχὴ κακῶν...Ἕλλησί τε καὶ βαρβάρουσι'. Paradossalmente gli Ateniesi si rivelano in quest'occasione non tanto differenti dai Barbari, visto che Aristagora, giunto in città, riferisce proprio le *stesse cose* a proposito dei *beni* dei Persiani e della *facilità* di sconfiggerli, oltre a mettere in rilievo la 'parentela' coi Milesi, coloni degli Ateniesi (V, 97)⁸⁵. L'aiuto militare non mira soltanto a sostenere gli Ioni in difficoltà; è piuttosto un'occasione propizia per ampliare il proprio potere⁸⁶. Non è casuale in proposito che questa decisione sia connessa alla narrazione sull'*accrescimento* (*auxano*) della potenza bellica ateniese dovuto alla liberazione dai tiranni⁸⁷. Alcuni capitoli prima è stato infatti rivelato che Atene dopo questo evento è divenuta ancora *più grande* (V, 66) e grazie all'*isegorie* *si è accresciuta* e ha cominciato a trionfare nelle guerre contro gli altri Greci (V, 78)⁸⁸. Come abbiamo visto a proposito degli Spartani nelle guerre d'età arcaica, di Policrate e di Dario ai

⁸³ Munson 2007, 154.

⁸⁴ V, 49: ἐλόντες δὲ ταύτην τὴν πόλιν **θαρσέοντες** ἤδη **τῷ Διὶ πλούτου πέρι ἐρίζετε**; VII, 8γ: εἰ τούτους τε καὶ τοὺς τούτοισι πλησιοχώρους καταστρεψόμεθα, οἱ Πέλοπος τοῦ Φρυγῶς νέμονται χώραν, γῆν τὴν Περσίδα ἀποδέξομεν **τῷ Διὶ** αἰθέρι ὀμουρέουσιν.

⁸⁵ V, 97: ἐπελθὼν δὲ ἐπὶ τὸν δῆμον ὁ Ἀρισταγόρης **ταῦτά** ἔλεγε **τὰ καὶ ἐν τῇ Σπάρτῃ περὶ** τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ καὶ τοῦ πολέμου τοῦ Περσικοῦ, ὡς οὔτε ἀσπίδα οὔτε δόρυ νομίζουσι **εὐπετέες** τε χειρωθῆναι εἶσαν.

⁸⁶ Si vedano le stimolanti riflessioni di Baragwanath 2008, 167-171 che rileva come neanche Cleomene rifiuta subito, ma soltanto nel momento in cui non reputa vantaggioso che gli Spartani si allontanino dalla patria per un viaggio così lungo. Ateniesi e Spartani sebbene prendano decisioni opposte, sono entrambi interessati più a motivi concreti che a ragionamenti ideali.

⁸⁷ Mi pare a tal proposito indicativo che i verbi *auxano* e *auxo* ricorrano nelle *Storie* per indicare la crescita esponenziale dell'impero medo e persiano (I, 46; 163), del regno di Policrate (III, 39), della potenza di Milziade (VI, 132) e proprio degli Ateniesi dopo la liberazione dai tiranni (V, 77; 91¹; 91²). Non di rado si tratta dunque di storie di espansione.

⁸⁸ Come nota acutamente Van der Veen 1996, 98-99, la 'grandezza' portata dalla democrazia è esplicitamente connessa all'ambito militare.

tempi della spedizione di Scizia, lo ‘sviluppo’ porta spesso ambizione di conquista e lo stesso vale per l’Atene democratica. La brama di possesso può coinvolgere tutti indipendentemente dal regime politico e dalla provenienza ‘etnica’ dei protagonisti.

Erodoto marca al contempo la fragilità dei processi decisionali democratici, nei quali è facile *ingannare* molti, a differenza della regalità spartana che riesce ad evitare il fallo⁸⁹. Gli Ateniesi hanno una certa responsabilità: decidendo di sostenere gli Ioni in quello che è un vero e proprio ‘attacco’ alla Persia, pongono i presupposti per una reazione persiana⁹⁰. Del resto, nel capitolo immediatamente precedente, l’autore ha sottolineato che, opponendosi ad Artafarne che cercava di restituire il potere ad Ippia, gli Ateniesi hanno già deciso di *essere apertamente nemici dei Persiani*⁹¹. Lo scontro tra Greci e Barbari, per via dell’espansionismo e dell’ingerenza dei Persiani nelle faccende interne alla Grecia, sembra dunque inevitabile. È però Atene, partecipando attivamente ad un conflitto che è tutt’altro che difensivo, a scatenare la reazione del nemico: le venti navi sono la goccia che fa traboccare il vaso⁹².

Così furono asserviti per la terza volta (VI, 32): malakie e ataxie degli ‘Ioni’

In nessun momento della rivolta gli Ioni danno l’impressione di poter sconfiggere il nemico. Persino l’iniziale attacco a Sardi, che si conclude con l’accidentale incendio della città, termina con la fuga degli ‘invasori’ che *si spaventano* di Lidi e Persiani. Il primo scontro, catastrofico per gli Ioni (πολλὸν ἐσσώθησαν), avviene ad Efeso, dove i fuggitivi vengono raggiunti e sbaragliati dai nemici. Quest’inizio fallimentare basta a persuadere gli Ateniesi ad abbandonare la guerra che si rivela tutt’altro che *facile*: il quadro presentato da Aristagora si è dimostrato molto ingannevole⁹³. Gli Ioni combattono invece in modo valoroso nella battaglia successiva a Cipro, riuscendo a superare per mare i Fenici, con grandi imprese dei Sami. Ma neanche in questo caso i Greci sono abili a sfruttare una situazione vantaggiosa, perché nella contemporanea battaglia di terra (Salamina di Cipro) i Ciprioti si disuniscono e vengono sconfitti: è la defezione di alcuni contingenti a rivelarsi decisiva e la libertà degli isolani finisce dopo appena un anno. La mancanza di coesione, come si

⁸⁹ Masaracchia 1976, 19. Anche Van der Veen 1996, 103 sottolinea la debolezza della democrazia in questo caso, marcando però fin troppo le responsabilità dell’Atene democratica nello scoppio della guerra: *...democracy’s susceptibility to deceit is at the origin of the Persian wars*. Sulle sfumature di significato di *diaballo* nelle *Storie*, e in particolare in questo passo, si veda l’attenta analisi di Pelling 2007, 183-187. Come sottolinea lo studioso, il verbo non indica tanto la menzogna, quanto una forma di raggirio (o a volte di calunnia) tramite le parole.

⁹⁰ Myres 1953, 54 spiega che la parola ἀρχή viene generalmente usata nelle *Storie* per indicare “*beginning or initiative*” e in questo passo, più che la ‘causa’ di un evento, indica ‘l’occasione’ in cui esso si realizza.

⁹¹ V, 96: ὁ δὲ Ἀρταφρένης ἐκέλευε σφέας, εἰ βουλοίατο σοοὶ εἶναι, καταδέκεσθαι ὀπίσω Ἰππίην. οὐκὼν δὴ ἐνεδέκοντο τοὺς λόγους ἀποφερομένους οἱ Ἀθηναῖοι· οὐκ ἐνδεκομένοισι δὲ σφι ἐδέδοκτο ἐκ τοῦ φανεροῦ τοῖσι Πέρσησι πολέμιους εἶναι.

⁹² Cfr. Munson 2007, 152-153. Van Wees 2002, 345-348 valorizza (forse eccessivamente) la condivisione di responsabilità tra Greci e Barbari nelle cause della guerra.

⁹³ Già Solmsen 1943, 199 sottolineava in questo episodio le numerose attestazioni di termini appartenenti alla famiglia lessicale di *eupetes*. Cfr. inoltre Pelling 2007, 179 ss.; Zali 2015, 188-189.

dimostra già in queste prime battute, è uno dei principali motivi della disfatta dell'alleanza anti-persiana. In alcune occasioni sono inoltre singoli popoli a doversi scontrare con il nemico, mettendo così a nudo tutta la mancanza di coordinazione dei rivoltosi. È, ad esempio, il caso dei Cari che affrontano da soli i Persiani perdendo ben diecimila uomini. Gli alleati arrivano soltanto in un secondo momento, quando i Cari sono già sotto assedio, e non riescono a mutare l'esito dello scontro: la sconfitta è ancor più grave della precedente. I Persiani nel frattempo intraprendono una sistematica riconquista di Ionia ed Eolide, sancendo la progressiva e inesorabile sconfitta dei Greci. Lo stesso Aristagora, che viene accusato dall'autore di *codardia* per essersi dato alla *fuga* dopo aver *sconvolto* la Ionia e *agitato avvenimenti* così *gravi*, viene ucciso dai Traci nei pressi di Mircino⁹⁴. Erodoto sottolinea così le gravi responsabilità di un personaggio spregiudicato, che dimostra di aver agito soltanto per interessi personali, abbandonando la nave nel momento di difficoltà⁹⁵.

Istieo, che è riuscito a raggirare Dario, facendosi rispedire in Ionia, potrebbe a questo punto assumere la *ἡγεμονίη* della guerra contro i Persiani, ma trova in patria una realtà ostile (VI, 2). Viene dapprima arrestato dai Chii che lo accusano di aver causato gravi *mali* agli Ioni: il Milesio, come il suo predecessore, è bravo a mistificare la realtà e, ben guardandosi dal rivelare la vera ragione della rivolta, s'inventa un fantasioso progetto del re, che avrebbe in mente di trasferire gli Ioni in Fenicia. Pur ingannando i Chii, Istieo non riesce a tornare a Mileto, per via dell'opposizione dei suoi concittadini che non intendono sottostare ad un nuovo tiranno. A questo punto il Milesio decide di spostarsi a Bisanzio per cercare di costruirsi una flotta con mezzi pirateschi. Istieo, che come Aristagora viene contemplato tra i 'cattivi promotori' della rivolta, assume dunque una posizione periferica, lasciando spazio all'alleanza ionica. Sembra un momento decisivo della guerra, perché usciti di scena i principali sobillatori dello scontro, gli Ioni sembrano finalmente in grado di lottare per la loro libertà con coraggio e coesione. Emblematica del cambio di rotta, è la riunione al Panionio, in cui i Greci prendono finalmente delle decisioni condivise per il bene comune, pianificando la battaglia di Lade di fronte a Mileto. È importante notare che la strategia adottata prefigura in parte il futuro scontro navale di Salamina: modelli narrativi ricorrono in punti significativi dell'opera, segnalando alcuni momenti decisivi⁹⁶. Così come nel 480 gli Ateniesi rinunciano momentaneamente ad una difesa di terra lasciando l'Attica al saccheggio persiano e

⁹⁴ V, 124: ...ἦν γὰρ ὡς διέδεξε Ἀρισταγόρης ὁ Μιλήσιος ψυχὴν οὐκ ἄκρος, ὃς ταράξας τὴν Ἰωνίην καὶ ἐγκερασάμενος πρήγματα μεγάλα δρησμὸν ἐβούλευε...

⁹⁵ Secondo Waters 1985, 148, invece, nel racconto erodoteo su Aristagora si riscontrerebbero tracce di ambiguità, riconducibili forse alle fonti. Il Milesio mostrerebbe a suo avviso grandi abilità organizzative e notevoli capacità strategiche.

⁹⁶ Munson 2007, 147-8 nota che la battaglia finale di Lade è per certi versi analoga allo scontro di Salamina e per altri invece del tutto opposta, così come del resto tutta la rivolta ionica è una sorta di 'abbozzo' delle Guerre Persiane. In entrambi i casi una coalizione parziale di città segue l'iniziativa dei membri più dinamici (Mileto/Atene) e combatte per la propria autonomia. A Lade però la conduzione della guerra, le decisioni strategiche e l'impegno nella causa sono quanto meno incostanti.

puntando sulla flotta, allo stesso modo in questo scontro gli Ioni decidono di concentrarsi sulla battaglia navale, acconsentendo a che i soli Milesi difendano la loro città. Il piano sembra funzionare, tant'è che i barbari, pur possedendo quasi il doppio delle navi, si *spaventano* davanti alle 353 triremi greche (per lo più ioniche ma anche eoliche). Di fronte alle minacce dei Persiani, che cercano di staccare alcuni dal cospicuo esercito nemico, i Greci si oppongono con coraggio, *senza* neanche *rifletterci*, decisi a non *tradire* la loro causa (VI, 10: οἱ δὲ Ἴωνες...**ἀγνομοσύνη** τε διεχρέωντο καὶ οὐ προσίεντο τὴν **προδοσίην**). Il sostantivo *agnomosyne*, che anche in altre occasioni viene utilizzato per indicare una resistenza ostinata ad un nemico di molto superiore, più che l'insensatezza della difesa ionica, sembra segnalare in questo caso l'assenza di tentennamenti di chi agisce senza pesare i rischi di ciò che si accinge a fare⁹⁷. Le richieste *proditorie* dei nemici vengono rifiutate con decisione⁹⁸.

L'idillio dura però ben poco: gli Ioni non sembrano infatti disposti ad impegnarsi con tutte le loro forze per liberarsi dal giogo della schiavitù. Disunione e indolenza prevalgono sul resto, come dimostra il paradigmatico episodio che vede protagonista Dionisio di Focea (VI, 11-12). Lo stratega esorta i compagni allo *sforzo* e alla *fatica*, per vincere gli avversari e ottenere così la *libertà*: solo così facendo, e se gli dèi restano neutrali, gli Ioni possono vincere il nemico⁹⁹. 'Θεῶν τὰ ἴσα νεμόντων' è, non a caso, la stessa espressione che utilizzerà Milziade per convincere Callimaco a votare a favore dello scontro, prima della decisiva battaglia di Maratona: gli dèi hanno l'ultima parola sugli eventi, ma gli uomini devono fare il possibile per cercare di piegare la realtà a proprio favore. Entrambi gli strateghi sottolineano l'importanza degli scontri che stanno per verificarsi,

⁹⁷ Il termine *agnomosyne*, oltre che indicare sconsideratezza (e. g. II, 172; V, 83; VII, 9B; IX, 3), viene in alcuni casi utilizzato specificamente per indicare l'ostinazione a difendersi in combattimento, nonostante le condizioni siano estremamente difficili. Oltre a questo caso, vanno citati la resistenza dei Traci contro Dario (IV, 93) e quella degli Ateniesi che Mardonio considera dissennati nella loro strenua difesa (IX, 4). Secondo Nenci 1994, LIX denoterebbe invece "*l'irragionevolezza degli Ioni*"; in modo simile si esprime anche Zali 2015, 158. Più sfumato il parere di Baragwanath 2008, 187-188, secondo la quale nel caso in questione l'espressione, insieme ad altre spie narrative, marcherebbe la poca ponderazione degli Ioni che emerge in tutto l'episodio. Interessanti le osservazioni di Masaracchia 1976, 35 (in particolare n. 27) che sottolinea come il termine venga in particolare associato a Mardonio, *l'eroe negativo dell'ultima parte delle Storie*, per indicare due suoi pareri sulla prassi bellica greca/ateniese (VII, 9; IX, 4) e a proposito di alcune sue sconsiderate opinioni strategiche (IX, 3; 41). Secondo lo studioso indica in questo caso *la mancanza di lungimiranza e la miope testardaggine nel perseguire un fine immediato*, senza rendersi conto delle conseguenze. Mi associo volentieri al suo parere quando specifica che non è tanto la resistenza degli Ioni ad essere riprovata, quanto il *contraddittorio, incoerente comportamento successivo, che la rende inefficace*. Si vedano anche le acute riflessioni di Pohlenz 1937, 17 n. 1 che con un'attenta analisi lessicale si scaglia contro chi prende ad esempio questo passo per sottolineare la presunta '*amoralità*' di Erodoto che avrebbe trovato più conveniente il tradimento degli Ioni.

⁹⁸ Secondo il ragionamento di Stein 1881, *ad locum*, che in questo caso mi pare però piuttosto contorto, Erodoto biasimerebbe gli Ioni per giustificare in qualche modo il tradimento dei Sami, le cui motivazioni vengono ampiamente esposte qualche capitolo dopo (VI, 13).

⁹⁹ VI, 11: 'ἐπὶ ξυροῦ γὰρ ἀκμῆς ἔχεται ἡμῖν τὰ πρήγματα, ἄνδρες Ἴωνες, ἢ εἶναι ἐλευθέροισι ἢ δοῦλοισι, καὶ τούτοις ὡς δρηπέτησι: νῦν ὧν ὑμεῖς ἦν μὲν βούλησθε τάλαιπωρίας ἐνδέκεσθαι, τὸ παραχρήμα μὲν πόνος ὑμῖν ἔσται, οἷοί τε δὲ ἔσεσθε ὑπερβαλόμενοι τοὺς ἐναντίους εἶναι ἐλεύθεροι· εἰ δὲ μαλακίῃ τε καὶ ἀταξίῃ διαχρήσησθε, οὐδεμίαν ὑμέων ἔχω ἐλπίδα μὴ οὐ δώσειν ὑμέας δίκην βασιλεί τῆς ἀποστάσιος. ἀλλ' ἐμοὶ τε πείθεσθε καὶ ἐμοὶ ὑμέας αὐτοὺς ἐπιτρέψατε: καὶ ὑμῖν ἐγώ, **θεῶν τὰ ἴσα νεμόντων**, ὑποδέχομαι ἢ οὐ συμμίζειν τοὺς πολεμίους ἢ συμμίσγοντας πολλὸν ἐλασσωθήσεσθαι.'

fondamentali per l'*eleutherie* della Grecia, ma mentre l'Ateniese riesce nel suo intento, convincendo i compagni e ottenendo una grande vittoria, Dionisio deve sottostare alla pigrizia degli Ioni che verranno sconfitti (VI, 109): se a Maratona e a Salamina, Milziade e Temistocle sanno abilmente imporsi plasmando gli eventi a favore del loro popolo, il Focese, invece, non riesce a far trionfare la sua strategia. La narrazione sembra a tratti anticipare quegli eventi fortunati, in contrapposizione alla brutta sconfitta ionica¹⁰⁰.

Dopo appena sette giorni di esercizi, gli Ioni decidono di concerto di lasciar perdere qualunque attività e di *rimanere all'ombra a mangiare* (σκιατροφέω), aspettando lo scontro: come aveva previsto Dionisio, dandosi alla *malakie* e alla *ataxie*, non riusciranno mai a vincere l'esercito persiano. Quello degli Ioni è un interessante 'dialogo con se stessi' (ἔλεξαν πρὸς ἑωυτοὺς τάδε) che Erodoto attribuisce loro per metterne in risalto tutti i difetti: meglio la *futura schiavitù* alle sofferenze a cui sono sottoposti ora¹⁰¹. Gli Ioni non sono dunque molto diversi dai loro tiranni che ai tempi della spedizione scitica, di fronte al rischio di una democratizzazione dell'Asia minore, avevano preferito la schiavitù al persiano alla liberazione della loro terra (IV, 137)¹⁰². Il riferimento alla *mollezza* richiama nuovamente l'aneddoto finale con protagonista Ciro, secondo un determinismo ambientale che, come abbiamo visto prima, va però considerato con adeguata cautela. Gli Ioni, che non a caso abitano nella regione dal clima migliore in assoluto (I, 142), non sembrano essere riusciti a ideare uno stile di vita come quello degli altri Greci che permetta loro di difendersi dalla *desposyne* (VII, 102): anche per questo, forse, non sono in grado di essere *liberi*¹⁰³.

L'atteggiamento passivo degli Ioni si rivela fatale causando la rottura della temporanea coesione greca¹⁰⁴. I Sami, infatti, notando *da un lato* (ἄμα) l'*ataxie* dei compagni, che *non vogliono rendersi utili, dall'altro* (ἄμα) rendendosi conto dell'impossibilità di sconfiggere un popolo tanto numeroso da poter fornire innumerevoli flotte, decidono di passare al nemico, per salvare templi e case (VI, 13). Erodoto spiega che gli isolani prendono l'indolenza degli Ioni come una *buona occasione* per ottenere un *vantaggio* (*kerdos*): il termine *prophasis*, come ho mostrato altrove, sottolinea che non è questa l'unica ragione della diserzione degli isolani, ma quella che può essere portata *avanti* in modo convincente¹⁰⁵. È significativo però che proprio i Sami, che erano stati i più

¹⁰⁰ Cfr. Tozzi 1978, 44-45.

¹⁰¹ VI, 12: ὁ δὲ παραλαβὼν ἡμέας λυμαίνεται λύμησι ἀνηκέστοισι, καὶ δὴ πολλοὶ μὲν ἡμέων ἐς νοῦσους πεπτῶκασι, πολλοὶ δὲ ἐπίδοξοι τῶντὸ τοῦτο πείσεσθαι εἰσὶ, πρό τε τούτων τῶν κακῶν ἡμῖν γε κρέσσον καὶ ὅ τι ὦν ἄλλο παθεῖν ἐστί καὶ τὴν μέλλουσαν δουληίην ὑπομείναι ἥτις ἔσται, μᾶλλον ἢ τῇ παρεούσῃ συνέχεσθαι.

¹⁰² Stadter 1992 [2013], 354 sottolinea l'importanza nelle *Storie* dell'atteggiamento degli 'oppressi' che per riuscire nei loro intenti devono innanzitutto abbracciare con forza la decisione di ribellarsi. Lo studioso sottolinea la scelta degli Ioni che di fatto preferiscono 'the convenience of the slavery' alle fatiche della rivolta.

¹⁰³ Cfr. Solmsen 1943, 205-206.

¹⁰⁴ Come nota Zali 2015, 258 la particolare posizione e il contenuto del discorso sembrano mostrare che la sconfitta ionica è frutto di scelte sbagliate di chi piuttosto che combattere si abbandona all'inerzia.

¹⁰⁵ Come spiega Evans 1991, 19 a proposito di *prophasis* 'le cause apparenti' (*ostensible causes*), cioè quelle che risaltano, non vanno confuse con quelle reali.

valorosi nella precedente battaglia navale di Cipro, tradiscano la causa greca: nulla giustifica il loro comportamento, ma di certo la pigrizia ionica ha un peso notevole su una scelta che condiziona in modo decisivo l'esito della guerra. Il tradimento dei Sami che partecipano alla spedizione con ben sessanta navi induce quasi tutti i combattenti ad abbandonare la posizione, confermando proprio l'*indisciplina*, la *malakie* e la disunione dei Greci d'Asia che neanche arrivano a scontrarsi col nemico nella migliore formazione possibile. I Sami del resto sono Ioni esattamente come gli altri. Si distinguono invece i loro trierarchi che disobbediscono agli strateghi e i Chii che, rifiutando di *essere vili*, compiono *azioni splendide*. Erodoto ponendo in rilievo queste eccezioni, sembra evidenziare tacitamente tutto il disvalore di chi ha tradito.

Particolarmente emblematico del giudizio dell'autore sugli eventi sembra il comportamento di due dei protagonisti della rivolta e l'esito delle loro vicende: Dionisio e Istieo. Mentre quest'ultimo, respinto da Mileto, si mette dapprima a catturare tutte le navi (greche e non) nei pressi di Bisanzio e poi persino i *mercantili degli Ioni* e infine non esita ad attaccare Chio (e anche Taso), il primo invece, rifiutando la schiavitù persiana, va a fare il pirata in Sicilia. Erodoto specifica però, non a caso, che attaccava soltanto Cartaginesi e Tirreni, ma *nessuno dei Greci*, confermando così la fedeltà di colui che aveva cercato di far vincere gli Ioni. Istieo, invece, pur cercando di far rialzare gli Ioni, adotta metodi aggressivi, danneggiando chi dovrebbe aiutare e dimostrando così di agire di fatto per se stesso. La sua fine sembra consona alla sua figura: catturato dai Persiani, che annientano il suo esercito, viene impalato e privato della testa che viene prontamente mandata a Dario. Il re si adira con Artaserse e fa seppellire con cura i resti di un uomo *che ha reso grandi benefici al sovrano e ai Persiani* (VI, 30: ...ὡς ἀνδρὸς μεγάλως ἐωυτῷ τε καὶ Πέρσησι εὐεργέτω). L'autore sembra così canzonare in modo impietoso uno dei principali artefici della rivolta ionica, che viene ricordato soprattutto per essere stato un buon servitore dei nemici¹⁰⁶.

Mileto fa una fine simile a quella del suo ex tiranno rimanendo deserta: gli uomini vengono uccisi o deportati a Susa, come le donne e i bambini che sono fatti schiavi. La città viene saccheggiata e il tempio e l'oracolo dei Branchidi dati alle fiamme, secondo un trattamento impietoso che viene riservato a tutti gli abitanti della Ionia che si sono opposti al Persiano in risposta all'incendio di Sardi: molti fanciulli vengono evirati e le donne spedite a corte. Tutto è avvenuto proprio come aveva previsto l'oracolo di Delfi che, rivela solo adesso l'autore, aveva annunciato la cattiva sorte di Mileto *κακῶν ἐπιμήχανε ἔργων* (VI, 91). In effetti il quadro che Erodoto delinea della rivolta ionica è quello di una *macchinazione* degli *stasiotai* milesi, confermando in parte ciò che ha già anticipato all'inizio di questa sezione narrativa: i *mali* per la

¹⁰⁶ Cfr. Darbo-Peschanski 1987, 71. Secondo Waters 1985, 149, invece, Erodoto in questo caso tradirebbe una certa ammirazione per l'intelligenza d'Istieo.

Ionia sorgono proprio da quei contrasti politici tra i Nassi che i potenti di Mileto cercano di sfruttare a proprio vantaggio, facendo scoppiare una sommossa che, non viene perseguita col massimo impegno e si rivela alla fine controproducente (I, 30: ἐκ τούτων τῶν πολιῶν ὧδε ἤρχετο **κακὰ** γίνεσθαι τῇ Ἴωνίῃ). Il responso di Delfi, così come il ‘destino’ dei Nassi che non *dovevano* cadere ai tempi della spedizione di Megabate sono tra i pochi elementi sovranaturali della rivolta ionica. A questi vanno aggiunti i *semeia megala* che il *dio* aveva dato ai Chii preannunciando i *megala kaka* che avrebbero dovuto affrontare durante la guerra¹⁰⁷. Sembra dunque che gli dèi avessero previsto l’esito fallimentare di uno scontro che segue al contempo un corso razionale.

Concludendo, si può momentaneamente dire che gli intrighi di Aristagora e di Istieo, mossi da ambizioni personali, ben si sposano con l’espansionismo di Dario che, com’è già emerso in precedenza, ambisce ad ampliare il regno persiano ad occidente. Le brame di possesso dei diversi contendenti si scontrano fino ad esplodere. I capi milesi fanno scoppiare la rivolta, credendo di poter sfruttare la situazione a proprio favore, e ottengono rapidamente un largo consenso. Gli Ioni e in parte gli Eoli, i Ciprioti e i Cari si ribellano in massa, dimostrando tutta l’insofferenza al Persiano: le macchinazioni di alcuni personaggi spregiudicati trovano terreno fertile in una situazione geo-politica delicata, su cui Erodoto ha focalizzato l’attenzione fin dall’inizio dell’opera, costituendo uno dei principali filoni narrativi delle *Storie*¹⁰⁸. A ciò si aggiungono le mire degli Ateniesi, che si lasciano abbindolare dalle parole di Aristagora e, seppur per breve tempo, partecipano attivamente alla guerra ionica che poco ha di difensivo: anche i Greci hanno desideri espansionistici come i Persiani. Dario e Serse prenderanno a pretesto proprio l’intervento ateniese per attaccare la Grecia intera, ma Erodoto lascia chiaramente intendere che lo scontro era già da prima quasi inevitabile sia perché i Persiani avevano cominciato ad espandersi in Europa, conquistando la Tracia e altri territori vicini, e avevano già in passato pensato di attaccare la Grecia (confronto Dario-Atossa), sia perché avevano iniziato ad intromettersi nella politica interna ellenica, imponendo ad esempio agli Ateniesi di restituire il potere ad Ippia. L’autore ribadirà anche in seguito che la vendetta contro Atene ed Eretria non è che una scusa per cercare di conquistare più territori possibili. La rivolta fallisce non tanto per la sproporzione di forze tra ribelli e i barbari, ma per la disorganizzazione dei rivoltosi, che piuttosto che combattere insieme si disuniscono, passando al nemico: l’indolenza degli Ioni si rivela fatale¹⁰⁹. Di fatto la coalizione anti-persiana non arriva mai ad affrontare compatta il nemico: a Lade, nella battaglia decisiva, l’esercito si disperde in modo vergognoso ancor prima di combattere. Ai Persiani non resta che sfruttare queste debolezze a

¹⁰⁷ VI, 27: φιλέει δέ κως **προσημαίνειν**, εἴτ’ ἂν μέλλη **μεγάλα κακὰ** ἢ πόλι ἢ ἔθνεϊ ἔσεσθαι· καὶ γὰρ Χίιοισι πρὸ τούτων **σημήια μεγάλα** ἐγένετο...**ταῦτα** μὲν σφι **σημήια** ὁ θεὸς προέδεξε...

¹⁰⁸ Per un’analisi approfondita delle motivazioni economiche e politiche che hanno fatto attecchire la rivolta si veda Scott 2005, 40-52.

¹⁰⁹ Sulla caratterizzazione negativa degli Ioni in questo caso cfr. in particolare Hart 1982, 90.

loro vantaggio imponendo una repressione spietata. Il quadro presentato da Erodoto è quello di una guerra sorta per futili motivi, che incontra però le reali esigenze di una popolazione insofferente al dominio straniero, ma che viene combattuta con poca convinzione. Gli dèi non sembrano influire più di tanto su uno scontro che sembra già scritto, in una vicenda che marca soprattutto le mancanze degli Ioni¹¹⁰.

Verso lo scontro decisivo: le minacce di Dario a Zeus, i ‘pretesti’ dei Persiani e la disastrosa spedizione di Mardonio

Dario, come anticipavo, si limita a dirigere gli eventi da lontano, lasciando il primo piano occupato da altri personaggi e da svariati eventi militari: sembra quasi che di fronte all’inevitabile espansionismo persiano le scelte dei singoli sovrani diventino quasi marginali e si assomiglino tutte. Il che sarà ancor più evidente per il suo successore Serse, che inverte momentaneamente la rotta, per piegarsi poi ad una necessità sovranaturale che trascende il suo volere, e accogliere infine con entusiasmo la spinta conquistatrice dei suoi predecessori. Dario continua però ad avere un ruolo simbolico molto significativo, come dimostra soprattutto un aneddoto utile ad arricchire la caratterizzazione del personaggio. Erodoto racconta che alla notizia della presa di Sardi, il re si disinteressa degli Ioni perché sa che pagheranno pena per ciò che hanno fatto e s’incuriosisce degli Ateniesi: non li conosce affatto, nonostante in precedenza i Persiani, mandati con Democede di Crotone a esplorare la Grecia, avessero visitato i posti più famosi della penisola ellenica. Dopo essersi informato su chi fossero gli Ateniesi, il sovrano achemenide scaglia un dardo *in alto contro il cielo* (ἄνω πρὸς τὸν οὐρανόν), rivolgendosi a Zeus e chiedendo vendetta per ciò che ha patito ad opera degli Ateniesi (V, 105: ὃ Ζεῦ, ἐκγενέσθαι μοι Ἀθηναίους τίσασθαι). Come dimostra in particolare un altro episodio a tratti simile, non siamo in questo caso semplicemente di fronte ad uno sfogo del re. In IV, 94 Erodoto racconta che i Traci Geti, che credono soltanto nel dio Salmoxis, scagliando frecce ‘ἄνω πρὸς τὸν οὐρανόν’ contro il tuono e il fulmine *minacciano* ‘il dio’, convinti che esista solo il loro *theos*. Il re persiano sembra agire in modo parimenti grave, se consideriamo che i Persiani *chiamano Zeus tutta la volta celeste* (I, 131: τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες): Dario, la cui *hybris* in questo caso ricorda quella degli altri re, sta sfidando Zeus¹¹¹.

Di fatto non c’è soluzione di continuità fra la fine della rivolta ionica e i primi attacchi persiani a tutta la Grecia, quello abortito sulle coste del monte Athos e quello successivo che culmina nella sconfitta di Maratona. La risposta dei ‘barbari’ non si conclude infatti con la terza

¹¹⁰ Come nota Tozzi 1978, 30, Erodoto riferisce gli atti di valore degli Ioni sul mare, ma al contempo non nasconde la profonda incertezza che questi nutrono sul significato di schiavitù e di libertà e sui sacrifici che queste comportano.

¹¹¹ Diversa l’interpretazione di Erbse 1992, 68.

sottomissione della Ionia, ma continua con la riconquista delle città dell'Ellesponto e con l'annessione di nuovi territori come quelli del Chersoneso. L'obiettivo non è dunque soltanto placare la sedizione, ma allargare fin da subito i propri confini e, dopo una pausa di qualche mese, tale incarico viene affidato a Mardonio. Le motivazioni di tale spedizione non si differenziano da quelle della successiva e vengono esposte da Erodoto in modo chiaro e senza infingimenti: la vendetta contro Atene ed Eretria che hanno sostenuto gli Ioni è soltanto *il pretesto della spedizione* (VI, 44). Il sostantivo *πρόσχημα*, che etimologicamente significa “ciò che è tenuto davanti” (LSJ) e può dunque denotare ‘un ornamento’ come anche ‘una scusa’, non lascia alcun dubbio sulle intenzioni dei Persiani: come ho già anticipato altrove è infatti il termine che, ancor più esplicitamente di *prophasis*, designa nelle *Storie* una motivazione pretestuosa che viene addotta per compiere una guerra di conquista¹¹². Così è, ad esempio, per la spedizione di Ariande contro Barce che apparentemente viene condotta per aiutare Feretime ma in realtà mira all'assoggettamento di tutta la Libia (IV, 167) e per quella di Milziade contro Paro: l'isola viene apparentemente attaccata per aver combattuto insieme al Persiano a Maratona, ma in realtà lo stratega ateniese cerca soddisfazione per essere stato calunniato da un cittadino dell'isola (VI, 133)¹¹³. Stesso discorso vale per la successiva spedizione di Serse contro Atene che gli ambasciatori greci presentano a Gelone in realtà come un attacco a ‘*πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα*’ (VII, 157) e per l'assedio greco contro Tebe, mosso a causa del sostegno beota all'esercito nemico durante la battaglia di Platea, che per i capi della città potrebbe essere solo una scusa per ottenere del denaro¹¹⁴.

Erodoto rivela dunque che già la spedizione del 492 è di natura espansionistica, come sottolineano le prime operazioni di Mardonio che dopo esser intervenuto in Ionia per instaurare democrazie al posto delle tirannidi, attacca Taso e i Macedoni che non sono ancora soggetti al Persiano. L'autore sottolinea da un lato che la conquista dell'isola non trova alcuna giustificazione, considerato che i Tasi *non avevano neanche alzato un dito* contro i barbari (VI, 44); dall'altro lato, l'attacco ai Macedoni, che chiaramente non hanno partecipato alla rivolta ionica, è emblematico dell'assoluta gratuità della spedizione. Le prime operazioni di conquista contro i Macedoni erano state infatti intraprese da Megabazo, per ordine di Dario, al rientro dalla *débâcle* scitica in tempi

¹¹² Powell 1938, s.v. *πρόσχημα*.

¹¹³ IV, 167: αὕτη μὲν νυν αἰτίη **πρόσχημα τοῦ στόλου** ἐγένετο, ἀπεπέμπετο δὲ ἡ στρατιή, ὡς ἐμοὶ δοκέειν, ἐπὶ Λιβύης καταστροφῆ. VI, 133: παραλαβὼν δὲ ὁ Μιλτιάδης τὴν στρατιὴν ἔπλεε ἐπὶ Πάρον, **πρόφασιν** ἔχων ὡς οἱ Πάριοι ὑπῆρξαν πρότεροι στρατευόμενοι τριήρεσι ἐς Μαραθῶνα ἅμα τῷ Πέρσῃ. τοῦτο μὲν δὴ **πρόσχημα λόγων** ἦν, **ἀτάρ** τινα καὶ ἔγκοτον εἶχε τοῖσι Παρίοισι διὰ Λυσαγόρεα τὸν Τισίω, ἐόντα γένος Πάριον, διαβαλόντα μιν πρὸς Ὑδάρνεα τὸν Πέρσην.

¹¹⁴ VII, 157: τὸν γὰρ ἐπιόντα ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα πάντως κου πυνθάνεαι, ὅτι Πέρσης ἀνὴρ μέλλει, ζεύξας τὸν Ἑλλήσποντον καὶ ἐπάγων πάντα τὸν ἥϊον στρατὸν ἐκ τῆς Ἀσίας, στρατηλατήσειν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, **πρόσχημα** μὲν ποιεύμενος ὡς ἐπ' Ἀθήνας ἐλαύνει, ἐν νόῳ δὲ ἔχων **πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ὑπ' ἑωυτῷ ποιήσασθαι**. IX, 87: ...ἀλλ' εἰ μὲν **χρημάτων** **χρηζόντες πρόσχημα ἡμέας ἐξαιτέονται**, χρήματά σφι δῶμεν ἐκ τοῦ κοινοῦ (σὺν γὰρ τῷ κοινῷ καὶ ἐμηδίσασμεν οὐδὲ μοῦνοι ἡμεῖς), εἰ δὲ ἡμέων ἀληθῶς δεόμενοι πολιορκέουσι, ἡμεῖς ἡμέας αὐτοὺς ἐς ἀντιλογίην παρέξομεν.'

assolutamente non sospetti (V, 17 ss.): è evidente dunque che le precedenti intenzioni espansionistiche a occidente, ai tempi del colloquio tra Atossa e il re, e della spedizione in Scizia, sono rinverdate. Ciò non annulla le responsabilità di Atene, che si è lasciata accecare dalle promesse di conquista di Aristagora, ma di certo le ridimensiona: i Persiani intendono infatti *sottomettere quante più città greche possano* (VI, 44: ἀτὰρ ἐν νόῳ ἔχοντες ὅσας ἂν πλείστας δύνωνται καταστρέφεισθαι τῶν Ἑλληνίδων πολιῶν...). Stesso discorso vale per la guerra del 490 che viene ordinata da Dario per vendicarsi degli Ateniesi, contro i quali anche i Pisistratidi a Susa istigano il sovrano, ma allo stesso tempo è una *buona occasione per sottomettere i Greci che non concedono terra e acqua al re*: il termine *prophasis* non è forse esplicito quanto *proschema* - anche se in alcuni casi i due sostantivi ricorrono insieme e sembrano quasi intercambiabili (IV, 145 e 167, VI, 133) -, ma può indicare allo stesso modo un'opportunità che s'intende sfruttare pretestuosamente a proprio vantaggio¹¹⁵. I Persiani, com'è emerso già da ben prima della rivolta ionica, vogliono espandersi in Europa e la punizione degli Ateniesi non è che la situazione perfetta per attuare i propri piani (VI, 94)¹¹⁶.

La spedizione di Mardonio finisce in un nulla di fatto a causa di un vento furioso che distrugge ben trecento navi e causa la morte di oltre ventimila uomini che in una scena cruenta vengono divorati da grossi pesci, scaraventati contro le rocce o muoiono per il freddo. Erodoto, diversamente da altri passi in cui attribuisce un'origine sovranaturale a improvvisi fenomeni atmosferici, non dà alcuna interpretazione divina del fatto. In seguito si limiterà ad aggiungere che secondo gli Ateniesi fu il dio Borea in occasione di questa e di una successiva tempesta sulle coste del Pelio (Ipnì) a danneggiare i nemici, non rivelando però un giudizio definitivo sull'argomento: non "sa dire" se fu per questo che il vento spirò forte (VII, 189: εἰ μὲν νῦν διὰ ταῦτα τοῖσι βαρβάροισι ὀρμέουσι Βορέης ἐπέπεσε, οὐκ ἔχω εἰπεῖν). Se in effetti l'autore non si esprime sulla tempesta piombata sulla flotta di Mardonio, diverso è il suo atteggiamento a proposito dei nefasti eventi atmosferici che si abbattano sulla flotta di Serse, tra i quali sembra rientrare anche il disastro del Pelio. Come vedremo, dopo aver fatto nuovo riferimento a quest'ultima disavventura, Erodoto annota un'altra tempesta che si abbatté poco dopo su duecento nave nemiche che erano state mandate a fare il periplo dell'Eubea e che si schiantano contro gli scogli. Ne concluderà che dietro questi fatti si cela l'intervento degli dèi e sembra fare riferimento ad entrambi i disastri che si sono abbattuti consecutivamente sulla flotta nemica danneggiandola gravemente. Del resto non sembra casuale che poco prima del disastro del Pelio venga esposto un vaticinio delfico che invitava i Greci

¹¹⁵ VI, 94: ὁ δὲ Πέρσης τὸ ἔωτοῦ ἐποίηε, ὥστε ἀναμιμνήσκοντός τε αἰεὶ τοῦ θεράποντος μεμνήσθαι μιν τῶν Ἀθηναίων, καὶ Πεισιστρατιδῶν προσκατημένων καὶ διαβαλλόντων Ἀθηναίους, ἅμα δὲ βουλόμενος ὁ Δαρεῖος ταύτης ἐχόμενος τῆς **προφάσιος καταστρέφεισθαι τῆς Ἑλλάδος τοὺς μὴ δόντας αὐτῷ γῆν τε καὶ ὕδωρ.**

¹¹⁶ Si vedano al riguardo le puntuali riflessioni di De Romilly 1971, 325-326.

a pregare gli dèi, che sarebbero stati dei validi alleati nella guerra contro Serse (VII, 178). Secondo Erodoto è dunque possibile leggere in un disastroso avvenimento atmosferico il volere degli dèi; ciò non implica però che dietro ogni episodio di tal genere si debba vedere un'influenza sovranaturale.

La spedizione di Mardonio, sebbene assomigli molto alle successive per le modalità con cui la flotta viene danneggiata, non viene commentata in alcun modo dall'autore. È interessante notare in proposito che le circostanze in cui la tempesta dell'Athos e quella del Pelio sorgono sono simili, ma sussiste una differenza. In entrambi i casi si parla di un *grande vento* che si *abbatte* sui soldati senza lasciare scampo (VI, 44: ἐπιπεσὼν δέ σφι...βορέης ἄνεμος μέγας τε καὶ ἄπορος...; VII, 188: ...ἐπέπεσέ σφι χειμών τε μέγας καὶ πολλὸς ἄνεμος ἀπηλιώτης...), ma nel secondo caso viene aggiunto che la tempesta sorge all'improvviso dal cielo sereno, utilizzando esattamente la stessa espressione (ἐξ αἰθρίας τε καὶ νημεΐης) che ricorre per indicare il temporale "divino" che salva Creso dal rogo (I, 87). Il fallimento di Mardonio non sembra invece seguire tali dinamiche, a meno che non si voglia vedere dietro ogni raffica di vento o bufera traccia di fenomeni sovranaturali, rischiando però di fraintendere il senso dell'opera¹¹⁷. In diversi casi termini quali ad esempio *anemos* o *cheimon* ricorrono per indicare fenomeni che per certi tratti rimandano ad una causalità sovranaturale, ma non sempre, non permettendoci dunque di ricavare un sistema preciso¹¹⁸. I venti sono non di rado un elemento narrativo efficace per spiegare il modo in cui determinati eventi si sono verificati in un determinato modo, anche per via dell'influenza degli dèi.

All'imprevista catastrofe atmosferica si aggiunge una pesante sconfitta sul continente che l'esercito subisce in Macedonia per mano dei Traci Bigi. Sebbene i Persiani riescano a reagire, assoggettando tale popolo, Mardonio è costretto a rientrare in patria per le cattive condizioni in cui versano l'armata navale e quella terrestre. Alla luce della calamità naturale, fino a che punto i Barbari possono considerarsi responsabili di un tale disastro? Erodoto sembra rispondere alla domanda sottolineando dapprima che *l'esercito ha combattuto in modo vergognoso* (VI, 45: ...ὁ στόλος αἰσχρῶς ἀγωνισάμενος...), e poi riferendo che Dario rileva dal comando Mardonio, che si è dimostrato inadeguato (VI, 94: ...φλαύρως πρήξαντα τῷ στόλῳ...), per affidarlo a Dati e Artabane.

¹¹⁷ Non condivido l'opinione di Harrison 2000, 98 secondo il quale in questo caso l'intervento degli dèi sarebbe sottinteso e deducibile da passi simili.

¹¹⁸ Tra le attestazioni (19) in cui secondo Powell il sostantivo *cheimon* va tradotto 'storm' si può vedere traccia di elementi sovranaturali, in modo più o meno esplicito, in un discreto numero di casi: oltre che in VII, 188 ss. e VIII, 13 ss., anche in I, 87 e VII, 10. In altri invece non è così evidente, o perché l'autore non commenta il fatto o perché siamo in episodi in cui gli dèi intervengono, ma non è esplicito che la tempesta sia un fatto divino: II, 24; IV, 8; 62; VII, 34; VII, 49; 170; VIII, 117; 138. A ciò si aggiungano gli altri 27 passi in cui il termine indica semplicemente la stagione invernale. Per quanto riguarda le 37 attestazioni in cui *anemos* denota il 'vento', oltre a VII, 188, potrebbero forse considerarsi 'divini' i venti che spingono Paride in Egitto alla luce della dichiarazione erodotea sulla punizione degli dèi, e non bisogna inoltre trascurare i passi IV, 152 e 179; VIII, 96. Si vedano al riguardo le riflessioni di Harrison 2000, 99-100.

Insomma i Persiani sembrano tutt'altro che incolpevoli e la prima offensiva contro la Grecia si conclude con un fallimento plateale che non contempla alcun esplicito intervento sovranaturale.

La vittoria di Maratona: l'audacia di Milziade e il coraggio degli Ateniesi

I Greci, di fronte alle intenzioni aggressive di Dario, così come era avvenuto per gli Ioni durante la rivolta, si mostrano ancora una volta disuniti, al punto che tutti gli isolani così come *molti* dei continentali cedono al nemico senza combattere (VI, 49): la solita richiesta di terra e acqua mette in rilievo l'espansionismo dei Barbari. Quale sia il senso di questa celebre espressione, lo spiega bene Dario stesso quando cerca di arrestare la strategia militare degli Sciti (VI, 126): questi dovrebbero fermarsi e combattere, oppure, riconoscendo di essere *inferiori* (ἥσσων) ai Persiani, consegnarsi, offrendo in *dono* (δῶρα) al loro *signore* (δεσπότης) 'γῆν τε καὶ ὕδωρ'. Non vi è più alcun riferimento al fatto che gli Sciti dovrebbero pagare pegno di quanto hanno fatto in passato, mettendo a soqquadro l'Asia intera: la presunta superiorità dei Persiani, da sola, dovrebbe indurli a sottostare all'invasore. Stesso discorso vale per i Greci che al contrario degli Sciti si sottomettono in massa al re, mettendo a repentaglio la libertà di tutto il popolo ellenico.

Disuniti arrivano anche alla decisiva battaglia di Maratona: sebbene infatti gli Spartani promettano aiuto agli Ateniesi, secondo uno schema che ricorrerà ancora, non riescono ad arrivare in tempo per via di un *uso* che impedisce loro di mettersi in marcia prima del plenilunio. Come vedremo i Lacedemoni si distinguono spesso per la difesa della patria e dei loro *nomoi*, che vengono sempre preposti a tutto. Quella che in questo caso potrebbe essere una scusa, sembra crollare di fronte alla dichiarazione dell'autore che sottolinea la celerità degli Spartani, che non appena è loro lecito percorrono la distanza tra Sparta e Atene con *molta fretta* e arrivano in appena tre giorni (VI, 120). Gli Ateniesi, dal canto loro, non negano l'appoggio agli Eretriesi, ma si fanno poi indietro quando vengono informati degli scontri interni alla città, dove alcuni intendono tradire la causa greca. In effetti la città viene consegnata da alcuni cittadini ragguardevoli che la lasciano al saccheggio degli invasori. Neanche gli Ateniesi sembrano dunque agire in modo scorretto, ma è la mancanza di coesione di chi addirittura appartiene alla stessa comunità civica, a far cadere la città d'Eubea.

Specularmente diverso è l'esito del confronto ateniese sull'imminente scontro di Maratona, anche grazie all'abilità retorica di Milziade che fa leva proprio sul rischio di diserzioni. Sebbene non si parli di consegnare la città al nemico, la situazione ad Atene sembra abbastanza simile a quella di Eretria: c'è un confronto tra una fazione attendista, che teme il numero dei Persiani, e una interventista capitanata per l'appunto da Milziade, che riesce a imporsi abilmente. Come Temistocle a Salamina, è un personaggio capace e spregiudicato che risolve le sorti dei Greci, riuscendo a

fare ciò in cui ad esempio Dionisio di Focea aveva fallito per via della *malakie* degli Ioni. Sembra che di strateghi abili e per certi versi autoritari ci sia quasi bisogno per riuscire in imprese difficili che al contempo sono possibili soltanto se la comunità combatte in modo unito. Già in passato Milziade aveva dato prova di grande spregiudicatezza quando si era impadronito del Chersoneso catturando i più potenti uomini della regione mentre gli facevano le condoglianze per la morte del fratello Stesagora. Si era del resto impossessato del Chersoneso per incarico di quegli stessi Pisistratidi (VI, 39), che gli avevano ucciso il padre (VI, 103), e che poi combatterà nello scontro coi Persiani. È riuscito inoltre a sfuggire per ben due volte in situazioni difficili agli attacchi nemici, dapprima dagli Sciti e poi dai Fenici da cui era stato circondato, e per ben due volte è costretto a difendersi di fronte alla cittadinanza per la sua condotta autoritaria. Il governo democratico ateniese sembra dunque in grado di sfruttare al meglio le capacità dei singoli, ma anche di tutelarsi, quando questi rischiano di divenire troppo potenti. Erodoto completerà il quadro descrivendo in modo piuttosto fosco la sua morte, sopravvenuta nel tentativo di assediare per ragioni esclusivamente personali Paro assumendo comportamenti irreligiosi nel recinto di Demetra Thesmophoros (VI, 134). La sua brutta fine stride fortemente con la grandezza dell'indiscusso eroe di Maratona, a conferma del carattere distruttivo del potere che non trova distinzioni 'etniche'¹¹⁹.

Milziade, nel discorso con cui convince il polemarco Callimaco, il cui voto è decisivo, a schierarsi per il repentino intervento militare, utilizza un ragionamento che già Dario, ad esempio, aveva impiegato in modo convincente per indurre i sette ad agire subito: se si temporeggia, qualcuno tradirà. In effetti è quello che è già avvenuto a Eretria e che bisogna a tutti i costi evitare. Lo stratega ateniese parla chiaramente di rischio di *stasis* e di *medismo* che solo il polemarco può evitare: dipende da lui, un nuovo Armodio o Aristogitone, la *libertà* o la *servitù* della patria (VI, 109)¹²⁰. Il discorso funziona, facendo leva sui pericoli che la situazione presenta, sulle responsabilità che la scelta di Callimaco comporta e sulla gloria (*μνημόσυνον*) che egli può acquisire in questa occasione. È addirittura il *κῦρος τῶν πηγμάτων*: è grazie alla sua decisione che Atene può persino divenire la prima città della Grecia¹²¹. Per certi versi il ragionamento di Milziade anticipa quello di Temistocle poco prima di Salamina, quando cercherà di convincere Euribiade e gli altri Greci a combattere in quella regione e non altrove. Anche in quel caso il timore dello stratega è che gli interessi personali trionfino su quelli comuni e in particolare che i Greci,

¹¹⁹ Come sottolinea Pearson 1954, 143 Erodoto espone i lati positivi della vita dell'eroe di Maratona, ma non ne tace i misfatti: Milziade che, per la parte finale della sua carriera avrebbe potuto essere descritto come un '*typical tyrant*', resta tutto sommato un *personaggio indefinito* (*indefinite personality*).

¹²⁰ Cfr. Zali 2015, 262-268 per un'analisi attenta dei motivi retorici e politici del ragionamento di Milziade.

¹²¹ Lang 1984, 57 annovera il confronto tra Milziade e Callimaco tra gli esempi in cui l'importanza della *scelta* viene sottolineata in un discorso che presenta possibilità alternative e che viene imbastito con abilità retorica: si passa dal rischio di schiavitù degli Ateniesi all'esaltazione della libertà per marcare il passaggio dalla riluttanza a combattere alla prontezza di risposta del polemarco.

dispersosi l'esercito, tradiscano la causa comune non curandosi più degli Ateniesi. Anche in quell'occasione viene rimarcato che è in gioco la salvezza (*sozo*) della Grecia e viene fatto esplicito riferimento al sostegno degli dèi (VIII, 60). Se Milziade sostiene che se gli dèi 'divideranno le stesse cose' ai due eserciti, gli Ateniesi potranno imporsi grazie alla sua strategia, allo stesso modo Temistocle sottolinea la responsabilità degli uomini che se si dedicano a imprese *irragionevoli* non possono ottenere il supporto degli dèi¹²². In un'opera che spesso esalta l'*hesychie* a discapito del 'movimento' che porta all'espansione, s'impone con forza l'idea che in determinate situazioni è opportuno agire in modo risoluto e repentino: l'audacia, se condita da una strategia vincente, nel rispetto delle leggi divine e umane, viene premiata¹²³. Gli uomini devono fare del loro meglio, anche se l'esito degli eventi non è tutto nelle loro mani: non resta che agire nel modo giusto e sperare nel sostegno o quanto meno nella neutralità degli dèi.

Il trionfo di Maratona è tutto frutto del coraggio e della tattica offensiva dei Greci. Erodoto insiste non a caso sulla compattezza degli Ateniesi, che tutti *insieme* si scontrano coi Barbari e *combattono in modo degno di ricordo* (VI, 112: Ἀθηναῖοι δὲ ἐπέιτε ἄθροοι προσέμιζαν τοῖσι βαρβάροισι, ἐμάχοντο ἀξίως λόγου). Viene sottolineata anche la generosità delle ali, di cui fanno parte anche i Plateesi, che accorrono a sostegno dello schieramento centrale in cui i nemici stanno avendo il sopravvento, piuttosto che inseguire i Persiani su cui hanno già trionfato. Soltanto quando hanno la vittoria in pugno, rincorrono i nemici in fuga trucidandoli e riescono a impossessarsi di sette navi. A queste abilità si unisce la celerità degli Ateniesi che, mentre i Barbari cercano via mare di raggiungere la città priva di combattenti per assediare, a piedi e *di corsa* (*tachysta*) li precedono, costringendoli a rinunciare (VI, 116)¹²⁴. L'autore elogia esplicitamente il valore di alcuni singoli, come il polemarcho Callimaco che muore sul campo, e evidenzia la particolarità dell'impresa degli Ateniesi che sembra ancor più lodevole perché del tutto nuova: per *primi*, 'πρῶτοι μὲν γὰρ Ἑλλήνων πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν' - scrive Erodoto -, attaccarono *di corsa* i nemici e per *primi* si scontrarono contro combattenti che nessuno aveva mai visto, ma il cui nome già da solo procurava *terrore* ai Greci (VI, 112). È una magistrale impresa corale, guidata da un abile condottiero che da tutti viene riconosciuto come il capo indiscusso del contingente, ma che sa anche attenersi al proprio ruolo: sebbene tutti gli cedano il comando, egli attacca battaglia soltanto quando gli spetta. Il successo greco viene sottolineato da un lato dall'enorme massa di caduti persiani, più di trenta volte superiore rispetto ai pochi morti Ateniesi; dall'altro lato dalla gustosa scenetta che vede

¹²² VIII, 60γ: οἰκότα μὲν νυν βουλευομένοισι ἀνθρώποισι ὡς τὸ ἐπίπαν ἐθέλει γίνεσθαι· μὴ δὲ οἰκότα βουλευομένοισι οὐκ ἐθέλει οὐδὲ ὁ θεὸς προσχωρέειν πρὸς τὰς ἀνθρωπείας γνώμας.

¹²³ Come abbiamo visto, anche Dario agisce con audacia e celerità per ottenere il potere.

¹²⁴ L'avverbio viene escluso da alcuni editori, ad esempio da Hude.

protagonisti gli Spartani, giunti tardi dello scontro, ma desiderosi di vedere per la prima volta i Medi a Maratona: non resta loro che *elogiare* (αἰνέω) gli Ateniesi per il loro *ergon* (VI, 120).

Così come la rivolta ionica e il disastro di Mardonio nella spedizione del 492, la sconfitta di Maratona segue un corso del tutto razionale: l'esito delle vicende è frutto delle scelte degli uomini. Sono pochi i segni di un'influenza naturale degli eventi, che più che mettere in rilievo l'intervento degli dèi, sottolineano la 'copresenza' di una realtà soprannaturale. Il terremoto che si verifica a Delo, ad esempio, dopo la partenza di Dati dall'isoletta di Renea, è per Erodoto un *teras* tramite il quale *il dio* annuncia ai Greci i mali futuri, che capiteranno sotto Dario, Serse e Artaserse, sia ad opera dei Persiani sia per i contrasti sorti per il *potere* tra gli stessi Greci (VI, 98: καὶ τοῦτο μὲν κού τερας ἀνθρώποισι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι κακῶν ἔφαινε ὁ θεός)¹²⁵. Un oracolo aveva del resto già annunciato il terremoto confermando la presenza di un 'volere superiore'. Anche Ippia riceve un presagio a proposito dell'incipiente scontro di Maratona, tramite una visione in sogno che all'inizio interpreta a suo favore, ma poi è costretto a cambiare parere: anche la sconfitta dei Barbari sembra dunque già scritta (VI, 107). In due casi, invece, gli dèi sembrano schierarsi a favore dei Greci. Dapprima, a quanto riferisce lo stesso emerodromo, Pan appare a Filippide, che è andato a chiedere aiuto agli Spartani, e si lamenta del fatto che gli Ateniesi lo trascurino, nonostante sia stato loro utile in diverse occasioni, e annuncia che lo sarà anche in *futuro* (VI, 105). Il riferimento sembra all'imminente scontro e in effetti, spiega l'autore, gli Ateniesi, credendo in tale apparizione, fondarono in seguito un sacrario dedicato al dio ai piedi dell'acropoli. L'ultimo episodio avviene durante la battaglia stessa, secondo il racconto dell'Ateniese protagonista del θῶμα: Epizelo, che aveva combattuto in modo valoroso, riceve dapprima il sostegno di un *grande oplita* che gli appare e lo aiuta nello scontro, e poi diventa cieco senza aver subito alcuna ferita. Sono questi i passi in cui viene fatto cenno all'influenza degli dèi nelle vicende umane, ma di fatto una ricerca storica evenemenziale sembra prendere momentaneamente il sopravvento. I Persiani perdono per loro demerito, grazie alla risposta repentina, efficace e compatta degli Ateniesi che sanno opporsi con coraggio all'invasore, a differenza di molti altri Greci che hanno preferito sottomettersi al nemico.

A Dario non resta che adirarsi per la sconfitta e pianificare invano una nuova e più grande spedizione contro la Grecia. Morirà infatti prima di poter attuare i suoi intenti, lasciando di certo un impero più esteso, ma al contempo è durante il suo regno che si verificano la rovinosa guerra di Scizia e la duplice spedizione fallimentare contro la Grecia¹²⁶. Erodoto sembra sottolineare l'impotenza del re persiano che muore senza essere riuscito a vendicarsi degli Ateniesi e per di più

¹²⁵ Cfr. Harrison 2000, 96. Secondo François 1957, 204-205 'ὁ θεός' in questo passo, così come ad esempio in VI, 27 a proposito delle disgrazie che colpiscono i Chii come *presagio* dei mali futuri, potrebbe indicare un dio in particolare oppure una divinità che in qualche modo rappresentasse '*les volontés du monde divin tout entier*'.

¹²⁶ Oltre ad espandersi in Tracia e in altri territori europei vicini all'Ellesponto, Dario riesce ad esempio ad acquisire il controllo su Samo, sull'India e su parte della Libia.

subisce la ribellione degli Egizi, che nel frattempo si sono temporaneamente liberati dal giogo persiano¹²⁷. Chi cerca di ampliare a dismisura il proprio potere, come ad esempio le storie di Creso, Ciro e Cambise avevano dimostrato, mette a rischio non soltanto la propria vita, ma spesso anche la sopravvivenza stessa del regno. Dario si salva per miracolo in terra scitica, ma ciò nonostante il suo ‘movimento espansionista’ continua senza sosta. Le guerre persiane non sono che l’esito scontato dell’incessante tentativo di allargare i confini, che sembra destinato a fallire per l’intrinseca precarietà della fortuna che come Erodoto annuncia fin dall’*incipit* dell’opera contraddistingue la condizione umana. Anche gli Ateniesi hanno una dose di responsabilità, ma è soprattutto la sete di conquista dei Barbari a causare lo scontro. La sconfitta è nell’aria: i Persiani, che a loro volta prima della vittoria sui Lidi erano più morigerati, hanno incontrato l’ennesimo popolo ‘virtuoso’, che dopo i Massageti e gli Etiopi, sancisce i limiti del loro potere. Al contempo Erodoto sembra mettere in guardia i suoi compatrioti dai rischi che la lotta per il *potere* comporta (VI, 98): i Greci, come l’autore vive sulla sua pelle, non sono immuni dal commettere gli stessi errori dei sovrani persiani.

¹²⁷ Immerwahr 1966, 173 parla a ragione di “*frustration of the conqueror*”.

CAPITOLO SESTO

La sconfitta finale dei Barbari: il destino di Serse, il sostegno divino e le abilità dei Greci

Dario, Demarato e Serse: l'ironia e i rischi della trasmissione ereditaria del potere

La nuova spedizione che Dario, prima di morire, si apprestava a compiere contro la Grecia sarebbe stata ben più imponente di quella precedente: per tre anni, infatti, fervono i preparativi con un impiego *molto maggiore* di risorse e di uomini che vengono selezionati per le loro capacità e addestrati a lungo (VII, 1). Lo sforzo non è vano perché, sebbene Dario non riesca a portare a compimento i suoi piani, Serse godrà dei benefici di una tale preparazione conducendo contro la Grecia il più grande esercito mai allestito (VII, 20-21). Il figlio d'Istaspe, alla sua morte, lascia un regno più grande e meglio organizzato, che presenta però al contempo tracce di cedimento, segnalate non solo dalle due sconfitte in Scizia e Grecia, ma anche dalla ribellione d'Egitto. Non è casuale che proprio durante i preparativi per la spedizione greca si scateni una sedizione contro il re: il mantenimento di un impero così vasto richiede particolari attenzioni che vengono necessariamente ignorate se si tenta incessantemente di allargarne i confini¹. Tutti i re persiani devono affrontare insurrezioni e Dario addirittura tre, visto che si è già scontrato coi Babilonesi che per ben due anni hanno resistito all'assedio nemico e con i Greci d'Asia². Alla sua morte Erodoto sottolinea la frustrazione di chi non è riuscito affatto a realizzare i suoi propositi (VII, 4: ...οὐδέ οἱ ἐξεγένετο οὔτε τοὺς ἀπεστεῶτας Αἰγυπτίους οὔτε Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι).

Poco prima di mettersi in marcia verso l'Egitto, Dario ha però l'accortezza secondo il *nomos* persiano di designare il suo erede. Erodoto parla addirittura di *stasis* tra i diversi discendenti, nati da matrimoni differenti prima e dopo l'ascesa al potere, che viene risolta grazie ai consigli di Demarato e soprattutto all'influenza di Atossa che a corte dispone di un grande potere (VII, 3: ἡ γὰρ Ἄτοσσα εἶχε τὸ πᾶν κράτος)³. Colpisce che a consigliare il sovrano sia Demarato, l'ex re spartano che ha pagato personalmente i rischi della trasmissione ereditaria: è stato infatti spodestato perché accusato

¹ Si vedano al riguardo le calzanti riflessioni di Romm 1998, 47.

² Serse, ad esempio, dovrà placare la rivolta d'Egitto, ereditata dal padre, e subirà la "seconda ribellione" della Ionia.

³ Masaracchia 1976, 50-51 nota, a ragione, che viene qui sottolineato il collegamento diretto tra Ciro e Serse, sancito proprio dalla figura di Atossa, figlia del Gran Re, che, come viene ribadito in queste pagine, "aveva acquistato la libertà per i Persiani" (VII, 2). Serse, in quanto successore di Ciro, si assume l'impegno di "continuare la tradizione di conquista del fondatore della dinastia": l'*eleutherie* che il Gran re ha dato al suo popolo si esplicita nell'assoggettamento degli altri popoli, che il figlio di Dario tenterà di continuare. Si vedano al riguardo anche le riflessioni di Brehm 2013, 250-253 che sottolinea la '*dynastische Kontinuität*' che la scelta di Dario garantisce. Interessante l'analisi di Sancisi-Weerdenburg 1983 [2013], 135-136 che mette in rilievo l'assoluta infondatezza della rappresentazione spesso presente nelle fonti greche di un Oriente effeminato, in cui le donne (in questo caso Atossa) contribuirebbero attivamente alla decadenza dell'impero.

di non essere figlio di Aristone e dunque di non avere il diritto a regnare. Per creare una crisi dinastica è bastato che l'altro sovrano, Cleomene, corrompendo l'oracolo delfico, manipolasse la memoria e gli usi del suo popolo grazie al sostegno di un parente di Demarato, Leotichida⁴. Sono dunque evidenti i rischi che una tale forma di trasmissione del potere può comportare e ancor di più se a tramare è Cleomene, sovrano spregiudicato e squilibrato, che finisce per impazzire e suicidarsi in una scena molto cruenta pagando ciò che ha architettato ai danni del suo collega⁵. Già l'avvento al trono di Cleomene aveva del resto evidenziato in precedenza tutti i pericoli della successione dinastica: egli, che era un *po' pazzo* (ὁ φρενίρης ἀκρομανής), aveva ottenuto il regno per diritto ereditario, nonostante suo fratello Dorieo, nato poco dopo, fosse “*il primo tra i suoi coetanei*” (V, 42). Neanche quest'ultimo in verità è esente da colpe perché, ritenendo di meritare il regno, si sdegna e parte da Sparta per fondare una colonia in Libia, senza neanche consultare l'oracolo di Delfi, e muore poi in Sicilia in altre avventurose vicende. Il commento di Erodoto al riguardo è chiaro: se lo Spartano avesse *sopportato* di *sottostare* a Cleomene avrebbe ottenuto il regno, visto che questi regnò poco e non ebbe figli maschi (V, 48)⁶. Il *nomos* spartano a cui si rifà Demarato per consigliare Dario presenta dunque parecchi punti deboli.

L'ascesa al trono di Serse, sovrano caratterizzato tutt'altro che positivamente, non è che l'ennesima dimostrazione dei difetti che la trasmissione ereditaria può comportare: Erodoto sembra costellare tutta l'opera di episodi che ne segnalano l'inadeguatezza. Astiage, ad esempio, che a causa della sua *crudeltà* (*pikrotēs*) è considerato responsabile dell'assoggettamento dei Medi ai Persiani, è subentrato al regno del *valoroso* (*alkimos*) Ciassare che era riuscito a riottenere il territorio occupato dagli Sciti (I, 103 ss.). Cambise, anch'egli squilibrato fin dalla nascita, che rischia di far perdere al suo popolo il potere in favore dei Magi, succede a Ciro, il grande fondatore dell'impero. Può anche capitare, al contempo, che a sovrani pessimi ne succedano dei migliori, come avviene per Micerino, che subentra ai catastrofici regni di Cheope e Chefren. A volte l'interruzione violenta della dinastia sembra quasi necessaria ed efficace, come dimostrano le sedizioni di Ciro, Amasi e dello stesso Dario. Neanche le stirpi tiranniche greche sono da meno come si coglie in particolare dalla vicenda dei Bacchiadi a Corinto: Cipselo e Periandro sono capaci di ogni misfatto (V, 92).

La presenza di Demarato, con tutti i riferimenti a cui la sua vicenda rimanda, si rivela in fin dei conti paradossale e non priva di una certa ironia. Il governo spartano presenta tracce di assolutismo “orientale” che non vanno trascurate, come sembra rivelare l'autore stesso accostando,

⁴ Si veda al riguardo Cusumano 2013.

⁵ Sul processo di deposizione di un re spartano e su altri casi simili si veda Parke 1945; Meier 1999. Sui contrasti tra Cleomene e Demarato e la conseguente fuga di quest'ultimo si veda la ricostruzione storica di Hereward 1958.

⁶ Cfr. Cusumano 2016 (in Cusumano - Ingarao 2016), 92-97.

da un lato, gli usi regali lacedemoni a quelli persiani e egizi (VI, 58-60)⁷ e dall'altro mostrando le numerosissime somiglianze tra Cambise e Cleomene, due personaggi che sembrano quasi costruiti a specchio⁸. Anche altre forme di governo possono, in verità, patire gli eccessi dell'autoritarismo, come emerge ad esempio dalle vicende finali di Milziade e Temistocle, ma così come avviene a Sparta in cui sia Cleomene sia Leotichida vengono neutralizzati, il governo democratico ateniese riesce alla fine a inibire le smanie dei singoli⁹. Le monarchie orientali non sembrano invece presentare simili forme di tutela, anzi la corte si rivela un covo d'intrighi, dove personaggi secondari, per ambizioni personali, influiscono pesantemente sulle scelte del sovrano.

Il 'manifesto' dell'espansionismo persiano

Erodoto racconta che Serse in principio non era affatto propenso a marciare contro la Grecia, ma è l'opera di *persuasione* di Mardonio prima, e di alcuni Greci poi, a fargli cambiare idea¹⁰. Il primo esercita sul sovrano un *potere superiore a quello di qualunque altro Persiano* e il suo discorso, tutto incentrato sulla *vendetta (logos timoros)*, è motivato soltanto da interessi individuali. Come ho già notato in precedenza, Mardonio agisce per certi versi in modo simile al tiranno Istieo ai tempi della rivolta ionica, sperando di causare qualcosa di *nuovo* che gli porti dei vantaggi: se tutto andrà come spera intende infatti divenire egli stesso governatore della Grecia (VII, 6)¹¹. Siamo dunque di fronte al solito personaggio spregiudicato che ben ricorda i tiranni d'Asia Minore: agisce per il proprio tornaconto ed è abile con le parole a camuffare le sue reali intenzioni. Tralasciando momentaneamente il movente vendicativo, il ragionamento del Persiano è simile a quello con cui Atossa, per soddisfare a sua volta i desideri personali di Democede di Crotone, aveva cercato di convincere Dario a marciare contro la Grecia col pretesto di dimostrare ai sudditi il suo valore per evitare che gli venissero tesi degli intrighi in patria. Mardonio spiega in modo simile che, vendicandosi dei Greci, Serse si dimostrerà un uomo *valoroso* e gli altri si *guarderanno* dall'attaccare la Persia¹². In entrambi i discorsi l'obiettivo è stuzzicare l'orgoglio del *basileus* e

⁷ Benardete 1969, 172.

⁸ Sulle somiglianze tra Cleomene e Cambise si veda Cusumano 2016 (in Cusumano - Ingarao 2016), con riferimenti bibliografici.

⁹ Corcella 1984, 198-199 sottolinea il carattere potenzialmente *tirannico* della diarchia spartana, che viene però in qualche modo arginato dai controlli che la *polis* riesce a esercitare sull'operato dei re. Anche Atene, quando diventa necessario, sa frenare le brame dei suoi condottieri.

¹⁰ Si veda al riguardo la suggestiva analisi di Gould 1989, 69-70 che descrive bene la *combinazione di intrighi e ambizioni* dei personaggi che circondano Serse "in an atmosphere of fear and flattery".

¹¹ VII, 6: ταῦτα ἔλεγε οἷα νεωτέρων ἔργων ἐπιθυμητῆς ἔων καὶ θέλων αὐτὸς τῆς Ἑλλάδος ὑπαρχος εἶναι. Per Istieo cfr. V, 35: ἀποστάσιος ὢν γινομένης πολλὰς εἶχε ἐλπίδας μετήσεσθαι ἐπὶ θάλασσαν, μὴ δὲ νεώτερόν τι ποιεύσης τῆς Μιλήτου οὐδαμὰ ἐς αὐτὴν ἦξειν ἐτι ἐλογίζετο.

¹² VII, 5: ἡμερώσας δὲ Αἴγυπτον τὴν ἐξυβρίσασαν στρατηλάτεις ἐπὶ τὰς Ἀθήνας, ἵνα λόγος τέ σε ἔχη πρὸς ἄνθρωπον ἀγαθός, καὶ τις ὕστερον φυλάσσηται ἐπὶ γῆν τὴν σὴν στρατεύεσθαι. Per Atossa cfr. III, 134: ...ἵνα καὶ Πέρσαι ἐκμάθωσι ὅτι ὑπ' ἀνδρὸς ἄρχονται. ἐπ' ἀμφοτέρω δέ τοι συμφέροι ταῦτα ποιέειν, καὶ ἵνα σφέων Πέρσαι ἐπίστωνται ἄνδρα εἶναι τὸν προεστῶτα, καὶ ἵνα τρίβωνται πολέμῳ μηδὲ σχολὴν ἄγοντες ἐπιβουλεύωσί τοι.

tutelare il regno da nemici interni nel primo caso e da nemici esterni nel secondo. Questi sono i motivi apparenti che nascondono in verità gli intrighi di singoli protagonisti (Democede e Mardonio).

Le motivazioni di natura economica addotte da Mardonio ricordano inoltre i discorsi di Aristagora che per il proprio tornaconto convince dapprima Artaferne e poi gli Ateniesi ad appoggiare i suoi intrighi: l'Europa è bella e fertile al massimo grado e dunque solo il re tra i mortali può possederla¹³. Allo stesso modo il Milesio aveva detto ad Artaferne che Nasso era un'isola bella e prospera, piena di ricchezze e schiavi, e a Spartani prima e Ateniesi poi aveva prospettato gli *agatha* dell'Asia (V, 31; 49; 97)¹⁴. Secondo uno schema ricorrente, Serse si lascia abbindolare dalle mire di chi con abili ragionamenti solletica la sete di conquista dei sovrani persiani: la vendetta non è che uno dei motivi della spedizione che ben si sposa con l'espansionismo dei Barbari¹⁵. Dietro il ragionamento di Mardonio c'è una concezione personalistica del potere che trova riscontro nella caratterizzazione che spesso viene fornita delle forme di governo autocratiche.

Agli intrighi di Mardonio, aggiunge Erodoto, si uniscono altri fattori concomitanti favorevoli (*symmacha*), anch'essi opera delle macchinazioni di singoli uomini potenti che vogliono approfittare della situazione a proprio vantaggio. Da un lato gli Aleuadi, "re della Tessaglia", che con grandissimo *ardore* (*pasan prothymien*) lo incitano contro la Grecia e dall'altro lato i Pisistratidi che sperano ancora di rientrare ad Atene e recuperare il potere¹⁶. Persino un indovino di Atene, Onomacrito, che era stato scacciato proprio da uno dei Pisistratidi, per aver alterato i responsi di Museo, si mette a manipolare i vaticini, tacendo al re i responsi più 'pericolosi' per indurlo all'attacco. Erodoto descrive la strategia con cui quelli che erano una volta nemici adesso sono alleati alla corte persiana: Serse è quasi assediato, cambia idea e *viene persuaso* (VII, 7: ἀνεγνώσθη). Addirittura sembra che sia Onomacrito a suggerirgli "l'aggiogamento" dell'Ellesponto, che secondo i suoi responsi è destinato a compiersi (VII, 6: τόν τε Ἑλλήσποντον ὡς ζευχθῆναι χρὲν εἶη ὑπ' ἀνδρὸς Πέρσεω), seguendo il modello inaugurato da Dario nella spedizione

¹³ VII, 5: τοῦδε δὲ τοῦ λόγου **παρενθήκη**ν ποιέσκετο τήνδε, ὡς ἡ Εὐρώπη περικαλλῆς εἶη χώρα, καὶ δένδρεα παντοῖα φέρει τὰ ἡμέρα, ἀρετὴν τε ἄκρη, βασιλείη τε μούρω θνητῶν ἀξίη ἐκτῆσθαι. Come nota Cobet 1971, 47-48 *parentheke* è uno dei termini che Erodoto usa per indicare "un'aggiunta", a volte un excursus, che però non va sottovalutato perché può essere di notevole importanza per la narrazione. In questo caso infatti Mardonio sottolinea la ricchezza dell'Europa, perché sa bene che il re persiano può essere attratto da tali argomentazioni, e in effetti Serse poco dopo lo ribadisce davanti agli altri Persiani (VII, 8 a).

¹⁴ Già Zali 2014, 201-202 ha posto in rilievo le somiglianze tra gli argomenti di Mardonio e quelli di Aristagora: neanche la retorica dell'*inganno* sembra trovare distinzioni etniche.

¹⁵ Corcella 1984, 138 ss. Darbo Peschanski 1987, 52 sottolinea a ragione che la vendetta è una motivazione *in più* (*surajouté*) che non offusca le altre, secondo una "logica giudiziaria" che viene utilizzata e manipolata a seconda delle convenienze del momento. Evans 1991, 70 applica a Mardonio la felice espressione di "*supreme imperialist*" per marcare la spinta con cui il Persiano, senza titubanze, abbraccia il desiderio di espansione.

¹⁶ Erodoto sottolineerà in seguito che i Tessali non gradivano gli *intrighi* dei loro re e che all'inizio furono "costretti" a parteggiare per i Persiani, per poi abbracciare la causa nemica con *zelo* quando vennero abbandonati dagli altri Greci (VII, 172).

contro la Scizia (è l'altro lato del Mar di Marmara questa volta a essere preda dei Persiani). Sono di nuovo le manovre di singoli spregiudicati personaggi che rischiano di mettere in moto eventi di enorme portata e ancora una volta sono alcuni Greci (soprattutto esponenti del potere assoluto) ad avere grosse responsabilità.

Sebbene Erodoto sottolinei più volte l'atteggiamento passivo del sovrano, che sembra subire l'opera di convincimento di chi gli sta attorno (VII, 6-7: *κατεργάζομαι; ἀναπαίθω; ἀνεγνώσθη*), nel momento in cui si decide, Serse abbraccia con grande entusiasmo la spedizione di conquista. Il suo discorso, pronunciato davanti ai notabili persiani dopo la celere e dura repressione della ribellione egizia, sembra una sorta di manifesto dell'espansionismo dell'impero persiano che da Ciro in avanti si è allargato senza sosta, per motivazioni che presuppongono spesso un unico argomento¹⁷: l'ampliamento dei confini del regno¹⁸. Nella prima parte del suo ragionamento, così come nell'ultima, non c'è traccia del movente vendicativo a cui aveva fatto continuo riferimento Mardonio: Serse s'iscrive in una tradizione (*nomos*) che è stata inaugurata dal 'Gran re' con la presa del regno medo e che egli ha *ricevuto*, e si limita dunque a proseguire le imprese dei suoi predecessori¹⁹. Il riferimento agli uomini più anziani che raccontano le storie del passato (*presbyteroi*) così come l'esplicita menzione dei tre sovrani che hanno regnato prima di lui vanno proprio in tale direzione e servono a riallacciare le nuove imprese a quelle del passato.

Ha ragione il figlio di Dario quando spiega che i *basileis* persiani non sono mai *rimasti fermi* (VII, 8a: οὐδ'αμὰ κω *ἠτρεμίσσαμεν*) e hanno annesso sempre nuovi *ethnea* all'impero²⁰. In tempi non sospetti lo aveva previsto Nitocris, regina di Babilonia, che aveva tentato di proteggere la città da attacchi nemici, causando molte difficoltà al nemico persiano. I Babilonesi (I, 185 e 190) avevano cercato di tutelarsi proprio dalla brama di conquiste dei Medi prima e dei Persiani poi, "sapevano, infatti, - chiosa Erodoto -, che Ciro non sarebbe stato fermo (*Κῦρον οὐκ ἄτρεμίζοντα*), ma lo vedevano attaccare allo stesso modo ogni popolo (*παντὶ ἔθνει ὁμοίως ἐπιχειρόντα*)"²¹. Non solo le parole utilizzate da Serse sono dunque molto precise, ma anche i concetti proposti, come abbiamo già visto, ritornano in maniera significativa in tutta l'opera, segnalando i limiti politici e morali dell'espansionismo persiano. La mancanza di *hesychie* di Ciro, ad esempio, era stata

¹⁷ Proprio di "manifesto of Persian imperialism" aveva già parlato De Jong, 1999 [2013], 279 in un'analisi della decisione di Serse che si concentra sulle tecniche narrative utilizzate dall'autore per veicolare determinati messaggi. Il discorso del re persiano, in particolare, appare contraddistinto da una profonda "ironia tragica" che emerge nei *due* diversi piani di lettura di questo episodio: da una parte ci sono i Persiani, che ascoltano ignari il discorso del re, e dall'altra i "lettori" greci che sanno bene quale esito avranno le dissennate ambizioni del figlio di Dario.

¹⁸ Cfr. Masaracchia 1976, 53 ss.

¹⁹ Cfr. Huber 1965, 135-136.

²⁰ Pohlenz 1937, 124: *Xerxes ist der Exponent eines Volkes, das nicht ruhen kann, das von Eroberung zu Eroberung schreitet und die Hand nach der Weltherrschaft ausstrecken muss.*

²¹ Cfr. già I, 185: ... (Nitocris) τοῦτο δὲ τὴν Μήδων ὄρωσα ἀρχὴν μεγάλην τε καὶ οὐκ ἄτρεμίζουσαν, ἀλλ' ἄλλα τε ἀραιρημένα ἄστυα αὐτοῖσι, ἐν δὲ δὴ καὶ τὴν Νίνον, προεφυλάξατο ὅσα ἐδύνατο μάλιστα.

evidenziata ancora dalla regina Tomiri (I, 206), che si era scagliata contro il continuo tentativo del re di ampliare i propri territori, e lo stesso concetto era stato poi ribadito a Cambise dal re etiope (III, 21). Non è casuale che tutti questi protagonisti, compresi gli Spartani nelle lotte di conquista del Peloponneso (I, 66: οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν), subiscano cocenti sconfitte: il tentativo di allargarsi sempre più accresce il rischio di fallimento. Artabano cercherà invano di interrompere questo meccanismo, facendo leva proprio sui vantaggi che derivano invece dall'*indugiare* ed evidenziando i rischi che la spedizione contro la Grecia comporta non soltanto per questioni strategiche, ma anche per le *zemiai* che possono provenire dagli dèi (VII, 10e-z). Serse invece, in un primo momento, non concepisce affatto l'eventualità di desistere dall'attacco: non combattere, cioè "ἡσυχίην ἄγειν", significherebbe esporsi all'attacco degli Ateniesi, che così come hanno bruciato Sardi e assalito l'Asia una volta, lo faranno di nuovo. Sebbene esageri, applicando agli Ateniesi la sua stessa visione politica, il re alla luce degli avvenimenti passati non sembra avere tutti i torti²²: come abbiamo visto il sostegno alla rivolta ionica è sorto da ragioni che non sono soltanto difensive. Il figlio di Dario tocca un nodo tematico fondamentale: il movimento espansionistico dal quale neanche i Greci sono esenti²³. I celebri "mali" che sorgono dall'invio delle navi da parte degli Ateniesi, che si sono fatti *ingannare* da Aristagora, sono emblematici di ciò che la brama di possesso può comportare. Ancora di *kaka* parlerà Erodoto a proposito delle disgrazie che i Greci patiranno non soltanto a causa dei Persiani, ma anche per via della guerra intestina sorta per l'*arche* (VI, 98)²⁴. L'aspirazione al comando ha una carica distruttiva che non va sottovalutata, indipendente da chi ne sia rappresentante.

Ulteriore conferma dell'accuratezza retorica del discorso di Serse è il duplice utilizzo del verbo *prosktaomai* (VII, 8) che, rispetto al più neutro *ptaomai*, viene utilizzato nelle *Storie* specificamente per indicare l'acquisizione di territori altrui²⁵: Creso, ad esempio, aveva attaccato la Persia per "*ghes imeros*", per aggiungere altri possedimenti al suo regno (I, 73), così come Cambise l'Egitto, Cipro e la Fenicia (III, 34) e Dario Nasso (V, 31) e poi (tramite Mardonio) la Macedonia (VI, 44). Sono concetti che ha già espresso chiaramente l'Etiope, utilizzando lo stesso termine, per criticare l'espansionismo di Cambise e minacciandolo di ricambiarlo con la stessa moneta (III, 21), e che poi ha ribadito Atossa, incitando Dario ad *aggiungere ethnea e dynamis* all'impero persiano (III, 134). L'attacco agli altri popoli è, in particolare, una costante della storia persiana, fino alle

²² Come spiega Corcella 1984, 140 sono argomenti "*propagandistici*" che si rifanno al motivo della "*rivalità eterna*" che più volte emerge nell'opera: "*l'espansionismo persiano si appoggia sul pretesto della vendetta, il che porta a postulare una serie di torti e punizioni reciproci...*"

²³ Secondo Pohlenz 1937, 123 Erodoto, considerando il *contrattacco* greco, rimarca la secolare ostilità tra i due popoli che in questo passo diviene quasi lotta per l'esistenza.

²⁴ Già De Jong 1991 [2013], 274 aveva collegato i due episodi sottolineando la *prolessi*, tecnica narrativa ben attestata in Omero e ripresa abilmente da Erodoto.

²⁵ Powell 1938, s. v. *prosktaomai*: "*acquire additional territory*".

guerre contro i Greci, tramite le quali, spiega Erodoto, i Persiani intendono sottomettere quante più città possibili e *aggiungere schiavi* al loro impero²⁶. Come ribadirà in maniera chiara Mardonio poco dopo (VII, 9): “*Sarebbe una cosa terribile se noi che, solo per desiderio di accrescere la nostra potenza* (δύναμιν **προσκτᾶσθαι** βουλόμενοι), *abbiamo assoggettato e teniamo schiavi Saci, Indi...e molti altri grandi popoli che non hanno commesso alcuna ingiustizia contro i Persiani, non ci vendicassimo invece dei Greci che hanno dato inizio alle ingiustizie*”. L’espansionismo non ha bisogno di ulteriori motivazioni, secondo un tema ricorrente che può riguardare anche il mondo greco: Milziade ad esempio ha tentato invano di conquistare Paro (VI, 135) ed è morto a causa di una ferita procuratasi proprio sull’isola delle Cicladi²⁷.

Spia narrativa dell’esito catastrofico della spedizione è il riferimento all’aiuto degli dèi che secondo Serse guidano e sostengono i Persiani nella conquista dei territori altrui²⁸. Già Ciro non solo credeva di *essere più di un uomo*, ma anche che gli dèi *avessero cura di lui* e gli *preannunciassero* in una visione in sogno i pericoli che correva per opera del giovane Dario. Gli dèi, invece, - chiosa in modo lapidario Erodoto - gli rivelavano che sarebbe morto a breve e la sua morte è tra le più cruente dell’opera²⁹. Serse non patirà tanto, ma rischierà di rimanere intrappolato in Europa: in una fuga precipitosa e avventurosa perderà quasi tutto il contingente che, costretto a nutrirsi di ciò che non è di norma edibile, subisce una degradazione alla condizione animale e viene decimato da malattie e malnutrizione. Chi perde di vista la precarietà della condizione umana e il ‘carattere perturbatore’ degli dèi è destinato a cadere³⁰. Cambise schernisce addirittura divinità straniere e trasgredisce gli usi religiosi persiani; Dario minaccia Zeus, lanciando frecce contro il cielo. Serse non arriva momentaneamente a tanto, ma la sua sfrontatezza è evidente, come conferma il seguito del discorso: l’obiettivo è unire Asia e Europa in un unico regno, in modo che il territorio persiano confini col *cielo di Zeus*³¹. Serse, come del resto già Dario in precedenza che da pari a pari aveva sfidato gli dèi, sembra quasi in competizione con loro: se l’*aither* appartiene al re degli dèi, la

²⁶ VI, 44: αὐται μὲν ὧν σφι πρόσχημα ἦσαν τοῦ στόλου· ἀτὰρ ἐν νόῳ ἔχοντες ὅσας ἂν πλείστας δύνωνται καταστρέφεισθαι τῶν Ἑλληνίδων πολιῶν, τοῦτο μὲν δὴ τῆσι νηυσὶ Θασίους οὐδὲ χεῖρας ἀνταειραμένους κατεστρέψαντο, τοῦτο δὲ τῷ περὶ Μακεδόνων πρὸς τοῖσι ὑπάρχουσι δούλους **προσεκτήσαντο**· τὰ γὰρ ἐντὸς Μακεδόνων ἔθνεα πάντα σφι ἦν ἤδη ὑποχείρια γεγονότα.

²⁷ VI, 135: Μιλτιάδης μὲν νυν φλαύρωσ ἔχων ἀπέπλεε ὀπίσω, οὔτε χρήματα Ἀθηναίοισι ἄγων οὔτε Πάρον **προσκτησάμενος**, ἀλλὰ πολιορκήσας τε ἕξ καὶ εἴκοσι ἡμέρας καὶ δηιώσας τὴν νῆσον.

²⁸ VII, 10a: ἀλλὰ **θεός** τε οὕτω ἄγει καὶ αὐτοῖσι ἡμῖν πολλὰ ἐπέπουσι συμφέρεται ἐπὶ τὸ ἄμεινον.

²⁹ I, 204, 209, 210.

³⁰ Stein 1881, *ad locum* che riporta alcuni passi tratti dalla tragedia (*Edipo a Colono* 252; 997) e da Senofonte (*Anabasi*, VI, 3, 18), nota che mentre questa frase indica di solito una fatalistica rassegnazione in momenti di profonda disgrazia, in questo caso sembra tragicamente ironica: nella bocca del re che non sa cosa l’attende sembra un *omen* pregno di significati sinistri.

³¹ Immerwahr 1966, 177 sottolinea che un tale confronto che il re stabilisce con Zeus è talmente grossolano, da sembrare quasi *ironico* e marcare così l’*eccessivo orgoglio* del sovrano.

terra sarà invece suo possesso³². Il *sole*, altra divinità persiana, non vedrà alcuna regione adiacente alla Persia³³. Un unico uomo è pronto dunque a creare un regno senza confini: sconfitti Ateniesi e Peloponnesiaci, sostiene, nessun popolo e nessuna città oserà opporsi al nemico. Le sue mire di espansione non sembrano limitarsi alla Grecia: è un progetto che, in modo così esplicito, non trova confronto nelle imprese dei predecessori³⁴.

Se da un lato i grandiosi propositi del re non hanno precedenti, dall'altro la continuità con la politica dei sovrani che l'hanno preceduto è sancita anche dal puntuale uso di *zeugnyo*. Tale verbo, che etimologicamente rimanda al giogo dei cavalli (*zeugos*) ed è già attestato nei poemi omerici, viene utilizzato già nei *Persiani* e poi da Erodoto in modo molto specifico. Nella tragedia eschilea Atossa spiega all'incredulo Dario ciò che il figlio ha fatto all'Ellesponto ed entrambi ritengono che il re sia stato colpito da un *daimon*³⁵. Erodoto utilizza *zeugnyo* (30) in modo molto particolare e se in un buon numero di casi ricorre da solo (15), in diversi altri è accompagnato dal sostantivo *gephyra* (11), costituendo un sintagma che di fatto sostituisce *gephyroo*³⁶. È significativo che tale verbo (8), originariamente connesso alla costruzione di argini prima e di ponti poi, sia molto meno attestato nelle *Storie* a differenza del sostantivo corrispondente *gephyra* che è invece il termine che ricorre più frequentemente per indicare il "ponte" (42). Si potrebbe pensare che la scelta dell'autore sia casuale, ma se osserviamo rapidamente le attestazioni di *zeugnyo* notiamo che ricorre quasi sempre a proposito di spedizioni di conquista persiane per indicare l'*aggiogamento* di un confine acquatico, che com'è già stato evidenziato da altri studiosi, rappresenta spesso un limite simbolico e morale³⁷. Non va inoltre dimenticato che i Persiani venerano i fiumi e dunque il loro comportamento rischia di rivelarsi ancor più grave. Ciro, ad esempio, (I, 205; 206) fa munire di ponti il fiume Arasse per attaccare i Massageti, secondo un'operazione che la regina nemica Tomiri critica aspramente: *fermati e governa sui tuoi sudditi; sopporta di vederci governare sui nostri*. Le

³² VII, 8γ: εἰ τούτους τε καὶ τοὺς τούτοις πλησιοχώρους καταστρεψόμεθα, οἱ Πέλοπος τοῦ Φρυγῶς νέμονται χώραν, γῆν τὴν Περσίδα ἀποδέξομεν τῷ Διὸς αἰθέρι ὁμοῦρέουσιν. οὐ γὰρ δὴ χώραν γε οὐδεμίαν κατόψεται ἥλιος ὁμοῦρον εἶδον τῆς ἡμετέρας, ἀλλὰ σφέας πάσας ἐγὼ ἅμα ὑμῖν χώραν θήσω, διὰ πάσης διεξελθὼν τῆς Εὐρώπης. Come spiegano How, Wells 1912, *ad locum* in modo conciso, ma efficace, "the suggestion is that the Persian king is god on earth as Zeus in heaven". Molto puntuale anche l'analisi di Benardete 1969, 183: *Xerxes believes that the singleness of the sky can be duplicated on earth because the sky is the Zeus that the Persians worship. The universality of Zeus persuades him that a universal empire is its necessary counterpart. He wishes to extend the local horizon to the natural horizon.*

³³ Lateiner 1989, 129: *Xerxes here managed to show insolence towards Zeus, the sun, the sky above, and land and sea, as well as towards his fellow men.*

³⁴ Solmsen 1974, 9 parla a ragione di *megalomania* del sovrano persiano.

³⁵ A., *Pers*: vv. 722-725 Ἀτοσσα: μηχαναῖς ἔξευξεν Ἑλλης πορθμόν, ὥστ' ἔχειν πόρον. / Δαρεῖος: καὶ τόδ' ἐξέπραξεν, ὥστε Βόσπορον κλῆσαι μέγαν. / Ἀτοσσα: ὧδ' ἔχει: γνώμης δέ πού τις δαιμόνων ξυνήψατο. / Δαρεῖος: φεῦ, μέγας τις ἦλθε δαίμων, ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς.

³⁶ Interessante anche l'espressione 'ἄσμενον μολεῖν γέφυραν γαῖν δυοῖν ζευκτηρίαν' che ricorre ancora nei *Persiani* a proposito del ponte di Serse (736).

³⁷ Come nota Lateiner 1989, in un'importante sezione su *Limit, Propriety and Transgression* (126 ss.) a proposito dei confini morali dell'opera, il verbo *zeugnyo* viene utilizzato dall'autore in *contesti marcati* in cui emerge la tracotanza di chi non ha cura dei limiti che separano i regni degli uomini (128-129). Si veda anche Boedeker 1988 [2013], 374-375.

modalità di assalto sono dunque le stesse fin dai tempi del fondatore dell'impero, se non addirittura dall'attacco di Creso alla Persia che sembra però servirsi di ponti già esistenti per passare nel territorio nemico. La spedizione di Dario contro gli Sciti rappresenta poi il modello più vicino a quella di Serse contro la Grecia. È il sovrano stesso ad affermare con orgoglio ad Atossa che intende attaccare gli Sciti stabilendo un collegamento tra il continente asiatico e quello persiano (III, 134)³⁸. Più volte viene sottolineato, anche dall'autore stesso, 'l'aggiogamento' del Bosforo (IV, 83, 87, 88, 89, 118) e del fiume Istro, entrambi necessari per portare guerra al nemico (IV, 97; 128; 141). Non è casuale che Serse, immediatamente dopo aver esplicitato di voler *zeugnūnai Hellesponton*, faccia riferimento alla spedizione di Dario: come ho evidenziato altrove, le somiglianze tra le due operazioni militari e tra l'atteggiamento dei due sovrani sono palesi. In modo quasi martellante viene fatto riferimento alla costruzione di ponti sull'Ellesponto (VII, 6, 8B, 10B, 10G, 33, 34, 36, 157; IX, 120) e sullo Strimone (VII, 24, 114) che devono condurre l'armata nemica in Europa. La concezione, che probabilmente si cela dietro lo *zeugos* che molti sovrani persiani pongono ai corsi d'acqua, emerge in modo estremo ma significativo nelle parole e nei gesti con cui Serse dopo la tempesta che distrugge i ponti deride l'Ellesponto (VII, 35). Si comporta come un *despotes* e ritiene di poterlo dominare come un qualunque servo.

L'espansionismo persiano viene caldeggiato senza infingimenti da Serse, che fa sue le parole di Mardonio. La vendetta per ciò che essi hanno patito per opera degli Ateniesi, che hanno dato inizio alle offese, attaccando per primi, bruciando i templi di Sardi e sconfiggendo i Persiani a Maratona, è solo uno degli scopi della spedizione: l'obiettivo è non solo (ἄμα μὲν) conseguire *gloria* e anettere una *regione fertile* all'impero, ma anche (ἄμα δέ) ottenere *tisis* e *timorie* per ciò che hanno dovuto soffrire nei precedenti scontri. Il *basileus* non ha tutti i torti, considerato che lo stesso Erodoto evidenzia la responsabilità degli Ateniesi nell'inizio (V, 97) della catena che porterà alla guerra, ma tutta l'opera è di fatto una storia dell'illimitata espansione del regno persiano. Lo stesso Serse lo sottolinea nuovamente poco dopo, rivelando ancora l'attenzione oratoria con cui Erodoto ha costruito il suo discorso: sconfitti Ateniesi e Peloponnesiaci, nessun popolo europeo oserà opporsi all'avanzata persiana, e così “*coloro che furono colpevoli (aitioi) verso di noi, così come gli innocenti (anaitioi), porteranno il giogo servile*”. Non è di certo casuale che il sovrano faccia di nuovo riferimento allo *zygon*. Come abbiamo visto l'espansionismo non ha bisogno di ulteriori motivazioni valide: tutti i sovrani orientali, ma in generale tutti coloro che tentano di ampliare i propri possedimenti, attaccano spesso altri popoli senza avanzare necessariamente altre

³⁸ III, 134: ὃ γύναι, πάντα ὅσα περ αὐτὸς ἐπινοέω ποιήσειν εἴρηκας· ἐγὼ γὰρ βεβούλευμαι ζεύξασ γέφυραν ἐκ τῆσδε τῆς ἡπείρου ἐς τὴν ἑτέραν ἡπειρον ἐπὶ Σκύθας στρατεύεσθαι.

questioni³⁹. È un concetto che Erodoto ha esplicitato chiaramente a proposito di Creso e Policrate, due figure centrali nell'opera, che per moltissimi tratti sono simili ai re di Persia. Se il primo ha attaccato gli altri popoli d'Asia Minore, avanzando *ragioni* di nessun conto (I, 26: *aitia, epaitiaomai*), il secondo ha persino depredato gli amici, trascurando qualunque relazione esistente (III, 39). Non ci sono differenze culturali che tengano: gli esponenti del potere, che non sono soggetti a controllo, presentano, indipendentemente dalla loro origine, lo stesso atteggiamento aggressivo.

Wise advisers e cattivi consiglieri: l'opportunismo di Mardonio e la saggezza profetica di Artabano

La 'gratuità' dell'espansionismo viene ribadita immediatamente dopo da Mardonio, il cui intervento a sostegno del discorso del re è un interessante miscuglio di verità e menzogna (VII, 9). Ha di certo ragione il consigliere quando sostiene che i Persiani hanno sottomesso molti popoli soltanto per desiderio di accrescere la loro *potenza*, senza che questi abbiano commesso alcuna *ingiustizia* nei loro confronti. A tratti paradossale è invece il ragionamento secondo il quale i Greci dovrebbero essere puniti perché avrebbero dato inizio all'*adikie* contro i Persiani: soltanto il suo popolo può dunque attaccare senza motivo; se lo fanno gli altri siamo invece di fronte ad un atto iniquo. Mardonio utilizza dunque due pesi e due misure in un'argomentazione che richiama per i termini impiegati quella del re etiope, che trasmette però a Cambise un messaggio ben diverso (III, 21). *Ingiusto* è, secondo l'autorevole 'saggio consigliere', chiunque ambisca a possedere la terra altrui e a schiavizzare uomini che non gli hanno fatto alcun *torto* (*adikie*).

Mardonio, non ricorda soltanto Istieo di Mileto (come accennavo sopra), ma anche il suo concittadino Aristagora: pur di ottenere ciò che si è proposto di fare è pronto a manipolare in ogni modo la realtà. La strategia retorica adoperata è molto simile: da un lato vengono tralasciati o mistificati certi elementi, dall'altro viene sminuita la difficoltà dell'impresa. Entrambi criticano il modo di combattere dei nemici e si rivelano estremamente fallaci: vengono brutalmente smentiti dai fatti, morendo nelle imprese di cui si facevano sostenitori. In un'opera in cui spiccano importanti figure paradigmatiche positive, non mancano modelli negativi che per il loro tornaconto personale mettono in moto eventi di enorme portata. Aristagora, Mardonio e a tratti Istieo (cfr. V, 106),

³⁹ Si veda l'analisi molto puntuale di Immerwahr 1956, 270-276 che, concentrandosi proprio su questa sezione dell'opera, analizza le motivazioni fornite dall'autore e dai protagonisti delle *Storie*, che appaiono in perfetta continuità con tutta la *causalità dei medika*: la vendetta, l'espansionismo e le motivazioni personali trovano infatti pieno riscontro in tutta l'opera.

possono essere considerati “cattivi consiglieri”, su cui l’autore pone l’attenzione per marcarne il carattere distruttivo e mettere in guardia il lettore⁴⁰.

Piuttosto che dire la verità sull’esercito che - chiosa Erodoto - ha combattuto *vergognosamente* (VI, 45) e che egli stesso ha guidato prima di venire deposto da Dario proprio per la cattiva conduzione della guerra (VI, 94), Mardonio sminuisce la *dynamis* bellica dei Greci, tacciandoli di *aboulie*, *agnomosyne* e *skaiotes*. Aristagora allo stesso modo aveva taciuto i suoi intrighi sia ad Artafarne sia ad Ateniesi e Spartani, ponendo insistentemente in rilievo la *facilità* della sottomissione della Ionia per i Persiani e della Persia per i Greci. Se è vero che il Persiano ha conquistato agevolmente la Macedonia, non si può certo dire, com’egli sostiene, che “*poco mancò che raggiungesse Atene, senza che nessuno gli si opponesse in battaglia*”⁴¹. Molto lontano dall’Attica, nei pressi del monte Athos, si è infatti schiantata la flotta, prima che il contingente venisse definitivamente decimato dall’intervento dei Traci Brigi. Mardonio, che non ha tutti i torti quando esalta la litigiosità interna dei Greci, ritiene addirittura che questi non oseranno contrastare l’immenso esercito persiano. Gli intrighi di chi è abile a *rendere accettabile* (VII, 10) la proposta di Serse potrebbero imporsi se il quadro tracciato non venisse abilmente smentito dalle sapienti riflessioni di una delle figure più positive dell’opera: il “wise adviser” Artabano.

A differenza di personaggi spregiudicati, i “saggi” non riescono di solito a imporsi facilmente, dimostrando tutta la distanza che separa il potere dalla conoscenza (vedi *infra*). Solone, e Amasi, ad esempio, non influenzano in modo decisivo i loro interlocutori; Ecateo di Mileto non riesce né a convincere i suoi compatrioti a desistere dalla rivolta ionica né a rafforzare la flotta (V, 36)⁴². E infine proprio Artabano non ha potuto convincere Dario a lasciar perdere la guerra di Scizia. Serse, invece, a differenza degli altri sovrani, non solo accoglie ciò che gli viene suggerito, ma muta radicalmente i suoi propositi. Proprio quando sembra che la saggezza stia trionfando sulla brama di potere, gli dèi intervengono e influenzano fortemente il corso degli eventi. Dietro lo scontro tra Greci e Barbari, che sembra ‘inevitabile’ per l’essenza stessa dell’impero persiano che da tempo ha allargato le sue mire di conquista verso l’occidente, c’è anche una volontà divina. Il re, che all’inizio non è incline a marciare contro la penisola ellenica e che poi abbraccia con entusiasmo le idee dei suoi consiglieri per ricredersi nuovamente in un secondo momento, adotta la stessa politica aggressiva dei suoi predecessori, tralasciando del tutto gli insegnamenti di Artabano e indossando con ancora maggiore entusiasmo le vesti del sovrano espansionista.

⁴⁰ Già Evans 1991, 70 aveva utilizzato un’espressione simile a proposito di Mardonio, definendolo “*unwise adviser*”: il Persiano dà consigli sbagliati al re, che però si conformano bene alle tradizioni di conquista dei precedenti sovrani.

⁴¹ VII, 9a: ... μοι μέχρι Μακεδονίης ἐλάσαντι καὶ ὀλίγον ἀπολιπόντι ἐς αὐτὰς Ἀθήνας ἀπικέσθαι οὐδεὶς ἠντιώθη ἐς μάχην.

⁴² Creso riesce invece a convincere Ciro sulla tattica da adottare contro i Massageti in un’impresa espansionistica che si rivela però catastrofica e che induce a interrogarsi sulla saggezza raggiunta dal Lidio. Come vedremo (cfr. *infra*), anche i saggi consiglieri, se legati al potere, presentano dei punti critici.

Se Mardonio conclude il suo intervento con una sorta di massima filosofica che incita all'azione, del tutto opposto è il tenore del discorso di Artabano incentrato sull'attesa e sulla prudenza⁴³. Come abbiamo visto in diverse parti dell'opera, l'elogio dell'*hesychie* sembra espressione del pensiero dell'autore che mette in guardia dai rischi di una politica militare aggressiva. In questo confronto che ha per certi versi una strutturazione antilogica, il "saggio consigliere" demolisce molti degli argomenti impiegati dall'avversario. Entrambi si basano sulla loro esperienza, ma mentre Mardonio è spinto da ambizioni personali che gli fanno presentare una visione piuttosto alterata del passato, Artabano è unicamente interessato al benessere del re e del regno, ed è persino disposto a rimetterci personalmente. Alla fine inviterà Serse a restare in patria e proporrà al suo rivale di condurre la spedizione personalmente, mettendo in pegno ciascuno i propri figli: la differenza di intenti sembra dunque abissale.

Entrambi sono perfettamente in grado di dare consigli perché hanno partecipato attivamente agli eventi recenti. Artabano non ha guidato una spedizione militare, ma ha una conoscenza del passato ancor più lunga perché non solo era presente ai tempi della guerra di Dario in terra scitica, ma già allora aveva sconsigliato suo fratello di lanciarsi in un'impresa così pericolosa: rispetto a Mardonio, protagonista negativo del disastro dell'Athos, ha il vantaggio di avere letto avvedutamente il corso degli eventi. Quella fallimentare esperienza gli ha fornito alcuni insegnamenti che utilizza adesso per mettere in guardia il nuovo sovrano e, a differenza dei due precedenti oratori, Artabano prende proprio le mosse dalla sconfitta patita: Serse si appresta a marciare contro un popolo ancor più valoroso di quello nomade, contro *'uomini che si dice siano i migliori (aristoi) per mare e per terra'*. Non è dunque affatto scontato ciò che aveva sostenuto Mardonio, e cioè che i Persiani siano *'ἀνθρώπων ἄριστοι τὰ πολέμια'*. Artabano non ha paura di smentire il sovrano, proprio a partire dalla guerra che il re ha taciuto del tutto esaltando invece i numerosi successi del suo popolo: nulla a che vedere con la servile adulazione con cui il figlio di Gobria ha preso la parola, elogiando il *despotes* per aver parlato nel modo *migliore* e più *vero* (VII, 9). Espone una *'γνώμη ἀντίη'*, distinguendosi dagli altri Persiani, che sono attanagliati dal timore di contraddire il re, e ne interpreta il sentire comune: non a caso quando Serse muta temporaneamente parere, recedendo dalle intenzioni belliche, tutti si *rallegrano* (VII, 13).

Che i Greci non siano un popolo *asthenes*, come riteneva il suo rivale (cfr. VII, 9a), lo conferma proprio la più recente disfatta di Dati e Artafene che a Maratona, pur guidando un esercito ben più grande di quello avversario, si sono dovuti piegare di fronte alla potenza degli Ateniesi. È quello, secondo Artabano, l'evento da tenere in considerazione piuttosto che la fallimentare spedizione del 492, terminata vergognosamente nei pressi dell'Athos prima ancora di

⁴³ VII, 9γ: Ἔστω δ' ὄν μηδὲν ἀπειρήτων· αὐτόματον γὰρ οὐδέν, ἀλλ' ἀπὸ πείρης πάντα ἀνθρώποισι φιλέει γίνεσθαι.

un vero scontro. Il fratello di Dario ragiona da storico e stratega, cercando di prevedere il corso degli eventi grazie ai dati che ha a disposizione: le modalità dell'attacco, che ricalcano perfettamente quelle della spedizione di Scizia, e il valore dei nemici emerso recentemente non lasciano ben sperare. Il consigliere sottolinea ciò che risalta più volte nell'opera: stabilire un collegamento tra territori di norma separati da confini fisici comporta il grave rischio di restare intrappolati. Questo stava per avvenire ai tempi di Dario contro gli Sciti e così può accadere ancora contro i Greci che, se prevalgono sul mare, possono navigare alla volta dell'Ellesponto e recidere il ponte. Lo *zeugos* che già il suo predecessore ha posto dapprima sul Bosforo e poi sull'Istro è un *kindynos* che può comportare accadimenti terribili (*deinos*), fino alla distruzione della stessa potenza persiana. Le sue parole sono profetiche, se consideriamo la precipitosa fuga di Serse che si salverà a stento dopo la disfatta di Salamina, anche perché Temistocle non riuscirà a convincere gli altri Greci a marciare repentinamente verso lo stretto, per interrompere il *poros* che i Persiani hanno aperto (VIII, 108): proprio di "*lysai ten gephyran*" - l'espressione ricorre nei due passi in modo quasi identico - proporrà l'Ateniese, rievocando le riflessioni premonitrici del *Warner*.

A questa puntuale disamina, che contempla soprattutto questioni strategiche, segue una riflessione filosofica fondamentale e altrettanto profetica. Artabano riprende in parte concetti che sono già stati esposti da altri "wise advisers". Dapprima pone in rilievo il valore di *tyche*, sottolineando l'imponderabilità della vita su cui gli uomini non hanno un pieno dominio: il "caso" può mettere i bastoni fra le ruote anche a chi ha meditato attentamente sulla decisione da prendere. Il consigliere persiano, in questa prima fase del suo ragionamento, non si sta concentrando sull'influenza degli dèi: nelle *Storie* quando si vuole intendere una "casualità divina" viene infatti esplicitamente sottolineato dall'espressione *theie tyche* (I, 126; III, 139; IV, 8; V, 92γ) o da un preciso riferimento al divino (e.g. I, 124). Vuole piuttosto marcare l'imprevedibilità dell'esistenza, a cui però gli uomini possono cercare di rimediare: chi *decide malamente* può solo sperare in un *heurema*, "una trovata" fortunata che gli porti un successo insperato. È un invito alla riflessione accorta che può aiutare a prendere le decisioni giuste, in modo da condizionare positivamente la propria sorte. Caso, ponderazione umana e influenza divina si mescolano in un'argomentazione che per molti tratti è simile a quella con cui Solone mette in guardia Creso dalla temporanea *eutychie* della vita a confronto con l'*olbos* che può attribuirsi soltanto a chi è già morto⁴⁴. Se non gli capita la *tyche* di morire in buone condizioni, il ricco non è più felice del povero: l'agio economico poco conta di fronte a valori più importanti. Chi si lascia guidare dal desiderio di potenza e di ricchezze

⁴⁴ Harrison 2000, 48 ss. sottolinea la ricorrenza frequente nell'opera delle idee soloniane, che costituiscono quasi un *explanatory framework* di tutte le *Storie*.

può solo sperare nel *caso*, ma ha di certo intrapreso una strada pericolosa che rischia di attirare lo *phthonos theon* (I, 32).

Solone, oltre a marcare l'imprevedibilità della vita umana, come fa Artabano, espone in modo più velato un concetto che il Persiano esprimerà con maggiore decisione. Abbiamo visto più volte il legame indissolubile e consequenziale che nella narrazione sussiste tra prosperità economica e politica estera aggressiva: parlando di "invidia degli dèi" a tre sovrani espansionisti, i *wise advisers* evidenziano i pericoli che la sete di conquiste può comportare. Sono proprio i grandi successi e possedimenti di Policrate, che *ha buona sorte (eutychēin) in ogni cosa*, ad attirare Amasi, altro "saggio consigliere" che fa riferimento a sua volta allo *phthonos theon* (III, 40). Artabano che è l'ultimo a esporre tali concetti, in uno dei momenti fondamentali della narrazione, lo fa nel modo più esplicito e chiaro di tutti: 'Il dio è solito tagliare tutto ciò che sporge', spiega, con un'immagine molto concreta che il lettore ha già incontrato nel V libro a proposito delle scelleratezze di Trasibulo che recide le spighe più alte per indicare metaforicamente l'eliminazione dei cittadini migliori (92ζ). Mentre gli animali *piccoli* non lo toccano, *ho theos* scaglia invece i suoi fulmini contro *gli animali che emergono e non permette che si mostrino, le case e gli alberi più grandi*⁴⁵. Il consigliere sembra voler dire che basta spiccare per attirare l'ostilità degli dèi, come conferma anche l'utilizzo del verbo ὑπερέχω che nelle *Storie* più che indicare il processo di "innalzamento" sembra denotare proprio la condizione (stativa) di chi si erge sul resto⁴⁶. Lo specifica ancora poco dopo quando spiega che può capitare che un *grande esercito* venga distrutto da uno *piccolo* proprio per opera del dio che scaglia fulmini o incute timore ai soldati. Le parole utilizzate sono ancora una volta precise e premonitrici: proprio *phobos* e forti temporali decimeranno la flotta di Serse (VIII, 12-13), secondo un'operazione che Erodoto attribuirà esplicitamente al volere degli dèi⁴⁷. Subito dopo viene aggiunto un elemento importante che completa il ragionamento: "il dio non lascia pensare in grande nessun altro al di fuori di sé". È fondamentale dunque il modo in cui gli uomini leggono la realtà che li circonda (*phroneo*) e intervengono su essa. Artabano sembra richiamare un concetto che torna più volte nell'opera, e cioè che chi gode di una posizione di preminenza cerca di spiccare sempre più: l'essere "grandi" e il pensare "in grande" vanno spesso di pari passo creando un circolo vizioso difficile da interrompere.

Secondo quanto spiega il 'Warner', sembra inoltre che gli dèi possano sanzionare anche soltanto il *pensiero* e non necessariamente l'azione. Torna subito in mente l'immagine dello

⁴⁵ VII, 10ε: ὄρας τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κερανοὶ ὁ θεὸς οὐδὲ ἔῃ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίξει: ὄρας δὲ ὡς ἐς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα: φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολοῦειν.

⁴⁶ A conferma di ciò Powell 1938 traduce il verbo con "sporgere" (*project*) e l'aggettivo corrispondente *hyperochos* con "prominente" (*prominent*).

⁴⁷ VII, 10ε: οὕτω δὲ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε: ἐπεὰν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλῃ ἢ βροντήν, δι' ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἐσωτῶν. οὐ γὰρ ἔῃ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν.'

spartano Glauco che, soltanto per aver interrogato l'oracolo di Delfi a proposito dell'appropriazione indebita (tramite spergiuro) di un deposito in denaro, subisce una punizione esemplare. “*Mettere alla prova il dio e agire, sono la stessa cosa*”, spiega la Pizia allo Spartano, al quale non basta chiedere *perdono* per ciò che ha soltanto pensato di fare (VI, 86)⁴⁸. Anche Serse, dopo il suo discorso arrogante nel quale si dichiara pronto a governare su tutta la terra mettendosi in competizione con Zeus, cercherà invano di tornare sui suoi passi. Gli dèi non sembrano però disposti ad accettare il ripensamento di un sovrano che sia prima ma soprattutto dopo l'episodio del sogno dimostra grande sete di conquista e poca consapevolezza dei limiti umani.

Conformemente alla filosofia riflessiva di cui si è fatto portavoce in precedenza esortando il re all'*eu bouleuesthai*, Artabano invita Serse ad *aspettare* e a non *affrettarsi*: il *tempo* mostrerà vantaggi che *subito* non sembrano evidenti⁴⁹. È questa una delle principali abilità dei *wise advisers* che non si appiattiscono mai sul presente e spingono i loro interlocutori ad andare oltre le contingenze attuali. Solone aveva detto a Creso di osservare “*la fine di ogni cosa*”, così come Amasi aveva chiaramente previsto la terribile morte di Policrate. Artabano, a differenza del suo rivale Mardonio, non dà mai a Serse un suggerimento diretto: non lo esorta chiaramente a lasciar perdere l'impresa che a suo avviso rischia di rivelarsi controproducente⁵⁰. Allo stesso modo Solone aveva messo in guardia il re Lidio dai pericoli che la vita comporta, soprattutto per chi ritiene salda la sua condizione di prosperità, ma senza dargli indicazioni precise sul da farsi. Meglio sciogliere l'adunanza, spiega il Persiano, *riflettere da solo (proskptomai epi seautou)*, *decidere bene (eu bouleuesthai)* e *ordinare ciò che gli sembra meglio*: se proprio *bisogna (dei)* partire, il sovrano dovrebbe restare in patria (VII, 10D). È chiaro anche da questo che Artabano non è mosso da interessi personali né intende assumersi un onere che non gli spetta: le sagge e pacate riflessioni di chi non travalica mai il suo ruolo hanno poco a che vedere con lo stuolo di figure più o meno losche che cercano in ogni modo di circuire il figlio di Dario. Artabano si limita a fare cenno agli *sphalmata*, ai “passi falsi”, che possono portare *grandi sanzioni* (divine e umane), lasciando trarre al sovrano le adeguate conclusioni. Ben più diretto è invece nei confronti dell'avversario che sfida a mettere in pegno la propria discendenza. Sembra quasi convinto della sconfitta persiana: neanche se Mardonio scegliesse gli uomini migliori e costituisse un esercito molto numeroso riuscirebbe a evitarla. Cani e uccelli disperderanno le carni di chi ha causato un *grave male* alla sua patria.

⁴⁸ Sull'episodio di Glauco si vedano in particolare Cusumano 2013; Gagné 2013.

⁴⁹ VII, 10η: ἐπειχθῆναι μὲν νῦν πᾶν πρῆγμα τίκτει σφάλματα, ἐκ τῶν ζημίαι μεγάλοι φιλέουσι γίνεσθαι: ἐν δὲ τῷ ἐπισηεῖν ἔνεστι ἀγαθὰ, εἰ μὴ παραυτίκα δοκέοντα εἶναι, ἀλλ' ἀνὰ χρόνον ἐξεύροι τις ἄν.'

⁵⁰ Come dice bene Pohlenz 1937, 122 “*Artabanos wagt seinem Herrn kein glattes Nein...*”.

Ritornare *tapeinos*: il ripensamento, la visione in sogno e l'arroganza del re

L'effetto delle parole di Artabano è immediato: Serse nel suo discorso pieno d'ira con cui risponde allo zio non fa quasi più cenno al movente espansionistico, per puntare invece l'attenzione sulla vendetta e sulla necessità dello scontro che nelle sue parole diventa quasi una guerra preventiva. Dapprima espone la sua genealogia, mettendo in risalto la comunanza dei suoi antichi antenati con quelli di Ciro per affermare con orgoglio i suoi propositi di *timoria*. Secondo il sovrano la vendetta va portata a compimento per neutralizzare i Greci che, come avrebbero dimostrato in passato, ambiscono a possedere il regno persiano: sono in gioco tutte le terre di Europa e Asia e non c'è *to meson* per una contesa che non prevede alternative alla guerra. Serse sminuisce il valore dei Greci con argomentazioni che, piuttosto che chiamare in causa i fatti recenti, si rifanno alle mitiche conquiste del frigio Pelope che in termini del tutto anacronistici viene considerato 'πατέρων τῶν ἐμῶν δοῦλος' (VII, 11). Il suo ragionamento sembra costruito in modo opposto rispetto a come procede solitamente Erodoto che programmaticamente si allontana dal passato mitico per concentrarsi sui fatti che può indagare con più certezza. A Serse non interessa attenersi alla realtà, ma convincere gli astanti della fondatezza delle sue argomentazioni: non parla da 'storico', ma da despota che intende sottomettere altri popoli e che non riesce a persuadere neanche se stesso⁵¹. Di notte, infatti, muta radicalmente parere e sceglie di abbracciare la *gnome* di Artabano. Gli dèi però non sembrano d'accordo.

Com'è emerso in più parti dell'opera, l'*opsis* è uno dei mezzi più frequenti con cui gli dèi annunciano il futuro. Ciò che spesso accade è che gli uomini, e in particolare i rappresentanti del potere, fraintendono il messaggio divino e/o cercano di stornare ciò che deve accadere e, così facendo, realizzano proprio ciò che vedono in sogno⁵². Altri *oneira* si limitano ad annunciare più o meno enigmaticamente il futuro o danno indicazioni sul da farsi⁵³. Particolarmente interessante per l'analisi del sogno di Serse è l'*opsis* del re etiope Sabacone che viene incitato a tagliare in due i sacerdoti d'Egitto. Il sovrano ritiene che sia una *prophasis* mandata dagli dèi affinché commetta *asebeia* e ne riceva un qualche male 'umano o divino' (II, 137-139). Si ricorda infatti di un oracolo

⁵¹ Waters 1985, 146-147 sottolinea il carattere sfaccettato della rappresentazione erodotea, che fa di Serse un personaggio più *umano*, rispetto ad altre figure simili, che non può essere spiegato semplicemente tirando in causa tipici *patterns of behaviours*.

⁵² Così avviene ad esempio a Creso che cerca di tutelare suo figlio, ma ne favorisce la morte raccomandandolo involontariamente al suo assassino. Astiage cerca in ogni modo di non fare regnare il nipote e alla fine proprio per la sua *crudeltà* nei confronti di Ciro e del consigliere Arpago viene sconfitto e spodestato. Cambise è convinto di tutelarsi, uccidendo il fratello Smerdi, ma proprio da quest'assassinio nascono le condizioni per la congiura dei Magi. Anche Ciro rischia di attivare una simile catena di eventi, dopo aver sognato il futuro regno di Dario che interpreta però come una minaccia al suo potere.

⁵³ Nel primo gruppo rientrano i sogni di Setone (II, 141), al quale il dio manifesta il suo sostegno; della figlia di Policrate che vede la funesta fine del padre (III, 124-125); d'Ipparco, al quale viene preannunciata la morte, poco prima di venire assassinato (V, 55-56, 62); e di Agariste che sogna di generare un leone e partorisce Pericle (VI, 131). Nel secondo gruppo possono essere annoverati i sogni di Otane (III, 149), invitato a ripopolare Samo, e di Dati che deve riconsegnare una statua di Apollo, sottratta indebitamente (VI, 118).

che aveva limitato a cinquant'anni la durata del regno e, poiché tale tempo è trascorso, si allontana spontaneamente dall'Egitto. Per alcuni interpreti moderni questa visione è simile a quella di Serse, perché gli dèi starebbero mettendo alla prova il sovrano persiano che come Sabacone dovrebbe rendersi conto dell'inganno e continuare ad opporsi alla spinta espansionistica⁵⁴. A ben vedere si potrebbe dire che in modo più o meno esplicito gli dèi erodotei, che conoscono presente e futuro, mettono alla prova tutti i sovrani dell'opera ma nessuno è disposto a rinunciare al potere, che presenta una carica distruttiva inarrestabile. L'Etiopio è l'unico a cedere e a farlo nel momento opportuno accontentandosi di ciò che gli è stato concesso, come del resto gli dèi hanno previsto e annunciato tramite responso oracolare. Nel caso del re persiano sembra di essere di fronte all'usuale visione con cui gli dèi sottolineano tutti i limiti della volontà umana e in particolare di chi perde di vista la precarietà dell'esistenza terrena: Creso, Astiage, Ciro, Cambise, Policrate, Ipparco sono convinti di poter trascurare o stornare 'ciò che deve accadere', a costo di commettere in certi casi azioni terribili. Serse agisce allo stesso modo: non è in alcun modo disposto a tornare *tapeinos* e cioè a rinunciare all'immenso dominio di cui dispone⁵⁵. Sabacone, invece, è bravo a fare un passo indietro nel momento opportuno⁵⁶.

Questo sogno, esposto in un momento cruciale della narrazione, conferma ciò che nelle *Storie* viene espresso oltre che dalle visioni, anche dagli oracoli e dai prodigi e segnalato a volte dalle espressioni di necessità: c'è, secondo Erodoto, un destino a cui gli uomini non possono sottrarsi. Sono però essi stessi, con le loro scelte, a plasmare le loro esistenze e a condizionare il corso degli eventi. L'opera è piena di insegnamenti su come bisognerebbe vivere per non attirare l'ostilità degli dèi e l'intento paideutico mal si sposa con una storia predeterminata. Vicende come quella di Sabacone dimostrano che gli uomini, pur non avendo un pieno possesso sugli eventi, possono influire sulla loro sorte, confermando al contempo che il potere è destinato a deteriorarsi. Neanche chi governa in modo assennato, come il faraone Micerino, sfugge a tali dinamiche: se l'Egitto è destinato a patire mali durante il suo regno, la sua *eusebeia* poco conta. Anche Micerino, come i sovrani persiani, si dimostra però attaccato al potere e, modificando il suo stile di vita per dimostrare la falsità del responso, perde proprio l'assennatezza che lo aveva differenziato dai suoi predecessori. Serse, che recede momentaneamente dalle intenzioni espansionistiche, non muta in

⁵⁴ Si veda in particolare Pietsch 2001, che presenta peraltro buoni riferimenti bibliografici.

⁵⁵ Come spiega Lateiner 1989, 204 la spedizione di Serse può essere considerata sia *volontaria* sia *necessaria*. La necessità nasce non soltanto dal sogno divino, ma anche dalla tradizione di espansione dei suoi predecessori.

⁵⁶ Marinatos, 1982, 261-264. Corcella 1984, 173: ***Il potente può sottrarsi alla caduta che lo attende solo se si ridimensiona volontariamente, che il "destino" è legato alla sua condizione di potente e non, genericamente, di individuo: altrimenti, anche se - come Policrate - rinuncia a qualcosa di importante, ma non smette di essere potente, i meccanismi del potere lo portano egualmente alla caduta... Se Serse fosse stato accorto e disinteressato come Sabacone, avrebbe rinunciato al potere...***

profondità il suo modo di comportarsi: appena si convince del sostegno divino all'impresa, agisce come una scheggia impazzita violando leggi umane e divine⁵⁷.

L'opera dimostra che lo scontro tra Greci e Barbari era inevitabile non soltanto per le dinamiche strategico-politiche che avevano portato al contatto tra questi popoli diversi, ma soprattutto per la costituzione stessa dell'impero persiano, continuamente volto all'espansione⁵⁸. Al contempo il sogno pone in rilievo da un lato la limitatezza della condizione umana, dall'altro sembra rimarcare la continuità nella rappresentazione dei sovrani persiani⁵⁹. L'*opsis* mira infine a sanzionare l'arroganza di Serse che già prima del messaggio divino e poi con ancora maggiore convinzione dopo, accoglie con entusiasmo l'espansionismo dei suoi predecessori⁶⁰. Gli dèi, spiegherà Erodoto, si schiereranno a favore dei Greci: la prepotenza di chi cerca continuamente di allargare i propri confini verrà sanzionata in modo esemplare. Fatalità divina, sanzione sovranaturale e causalità razionale si mescolano anche in questo fondamentale episodio: la spedizione avviene per molteplici ragioni che confermano il carattere multideterminato della realtà erodotea⁶¹.

⁵⁷ Secondo Cobet 1971, 169, nella figura di Serse, è possibile osservare in particolare la copresenza di due elementi che caratterizzano fortemente la rappresentazione erodotea: da un lato la *necessità* del processo storico che lo connette ai suoi predecessori e a cui Serse non può sfuggire; e dall'altro le caratteristiche individuali del sovrano che osservate nel dettaglio permettono di arrivare a conclusioni più generali. Questa interazione tra *allgemeine Bedingtheit* e *menschliche Spontanität* contraddistingue, a suo avviso, la realtà storica delineata dall'autore.

⁵⁸ Come spiega Cobet 1971, 171, l'espansionismo dei sovrani persiani, strettamente connesso al potere e alla ricchezza, rappresenta in qualche modo l'elemento in cui *Freiheit* und *Notwendigkeit* si mescolano inestricabilmente: *Die eudaimonie des Herrschers hängt an dieser Macht, und aus ihr erwachsen Prozesse, die dieses materiell höchste Glück auf besondere Weise gefährden, aber auch die darin für Herodot wirksamen und daran ablesbaren typischen Prozesse besonders deutlich herausstellen.*

⁵⁹ Secondo Harrison 2000, 231 il sogno più che sottolineare la *tentazione* divina, a cui Serse si sarebbe potuto sottrarre se fosse stato più assennato, marca l'*inevitabilità* dell'azione: è, secondo lo studioso, uno di quei casi che marca il fatalismo erodoteo, presente nell'opera, ma compatibile con altre forme di spiegazione della realtà. Si veda al riguardo anche l'equilibrata analisi di Solmsen 1974. Secondo Gould 1989, 71-72 il sogno va di certo accostato agli altri episodi in cui ricorre un'espressione o una forma di necessità, ma ciò non implica che per Erodoto non vi sia libertà di scelta per gli uomini. Lo studioso che rifiuta del tutto la possibilità che Erodoto credesse nel *determinismo storico* per sottolineare invece la responsabilità dei protagonisti dell'opera (73, 80), considera le espressioni di necessità una sorta di espediente narrativo che va ricollegato alla tradizione epica e che fa sì che la fine di un dato episodio venga in qualche modo anticipata: *the impulse towards 'closure' and the sense of an ending, is retrojected to become 'explanation'* (78).

⁶⁰ Masaracchia 1976, 63 ss. discute la teoria, espressa anche da altri studiosi, delle somiglianze tra il sogno di Serse e quello di Agamennone in Omero: in entrambi i casi siamo di fronte a due sogni mandati dalle divinità, per incitare i protagonisti a compiere eventi che si riveleranno funesti. Se da un lato, mi sembrano condivisibili le riflessioni dello studioso a proposito dell'inevitabilità dello scontro tra Greci e Barbari alla luce delle continue spedizioni 'imperialistiche' barbare, che verrebbe in qualche modo sancita dall'intervento delle divinità, al contempo Masaracchia esclude in modo troppo categorico dall'interpretazione erodotea la sanzione sovranaturale. Più condivisibile e suggestiva mi pare l'interpretazione di Pohlenz 1937, 124 che vede già nel primo discorso di Serse un atteggiamento *hybristico*. Secondo lo studioso, chi è arrivato ad accostare il suo regno all'etere di Zeus non ha via di scampo. Mentre i personaggi omerici, a suo avviso, hanno ancora una *Persönlichkeitsbewußtsein* piuttosto debole e dunque proiettano negli dèi le loro decisioni, per Erodoto la questione è un po' diversa. Non sono gli dèi ad agire per un qualche *motivo personale*, ma sanzionano la tracotanza di Serse: *Vermessenheit und Verblendung spricht aus der Art, wie er sich an dem Gedanken berauscht, sein Reich so weit auszudehnen, wie Zeus' eigener Ather reicht.* Si veda anche la buona analisi di Pietsch 2001 che pur sottolineando il retroterra omerico evidenzia l'importanza della causalità razionale nelle *Storie*.

⁶¹ Condivisibile in questo caso l'analisi di Mikalson 2003, 43 che amplia l'interpretazione del sogno di Serse accostandolo alla tragedia: siamo, a suo avviso, di fronte a cause *diverse* e in qualche modo *indipendenti* che

Il primo sogno segue uno schema piuttosto consolidato nell'opera, secondo il quale un uomo, un dio o persino l'*oneiros* stesso *sta sul* sognatore (*epistemi*) e comunica col protagonista dell'episodio⁶². In questo caso, in particolare, come in occasione della visione d'Ipparco, è un uomo *grande* e di *bell'aspetto* a parlare al re (V, 56). Sia le caratteristiche della figura, che sembrano rimandare alla potenza divina, sia il mezzo di comunicazione, che già da altri *basileis* persiani (Ciro, Cambise) viene considerato di natura sovranaturale, dovrebbero indurre Serse ad ascoltare le parole oniriche. Il re invece come già in precedenza avevano fatto ad esempio Policrate e lo stesso Ipparco si limita ad ignorare il messaggio. Proprio di questo lo rimprovererà l'uomo nella seconda visione, accusandolo di non tenere in alcun conto le sue parole, come se non fossero pronunciate *da nessuno*. Persino in uno dei momenti di maggiore assennatezza Serse non si cura del 'volere degli dèi', agendo come altri potenti dell'opera. Erodoto sembra aver scelto con molta attenzione le parole che il figlio di Dario rivolge agli altri Persiani, lasciando trasparire la mai sopita alterigia del nuovo monarca. Il sovrano persiano si limita ad aderire all'opinione di Artabano e a scusarsi con lo zio per le offese lanciate nei suoi confronti, spiegando di essere stato traviato dalla cattiva influenza dei consiglieri: non è ancora giunto *al massimo* delle sue possibilità cognitive ed è per via della sua *giovane età* che ha rivolto ad un uomo più vecchio *parole più sconvenienti del necessario*⁶³. Il re non rinnega del tutto il suo comportamento, ma ammette comunque di avere esagerato, *riconosce* che la *gnome* di Artabano è migliore della sua e si scusa con i suoi collaboratori per aver mutato parere così rapidamente⁶⁴. Più che ad una metamorfosi, le parole artificiosamente umili del sovrano rimandano ad un cambiamento temporaneo: siamo di fronte ad un personaggio volubile che in pochissimo tempo muta parere per la terza volta, aderendo alla situazione del momento⁶⁵.

Il secondo sogno, come il primo, né annuncia il successo dei Persiani né rivela quale sarà l'esito della spedizione. La differenza principale consiste nella gravità delle parole dell'*ὄνειρον* che se dapprima si era limitato a consigliare al re di proseguire nei suoi propositi di espansione in Grecia, adesso lo minaccia apertamente, riferendo le conseguenze della sua scelta: egli che è

concorrono insieme per spiegare un determinato episodio. Secondo lo studioso, però, il sogno giocherebbe in questo caso un *ruolo* più *importante*, rispetto ad altre forme di causalità. Molto puntuale anche la precedente interpretazione di Huber 1965, 148-149 che esorta a non separare in maniera forzosa i diversi *piani* di spiegazione della realtà storica: *Der ganze Entschluss des Xerxes, einschließlich des Traumes, soweit er Aussage der politischen Wahrheit ist, ist völlig aus den menschlichen Trieben, geschichtlichen Kräften und politischen Argumentation begründet und Gipfel eines historischen Geschehenszuges. Aber der Traum, insofern er auch Aussage einer göttlichen Wahrheit ist, gibt...diesem menschlichen Geschehen einen tieferen Hintergrund.*

⁶² Sul sogno di Serse si veda in particolare Lieshout 1970.

⁶³ VII, 13: *φρενῶν* τε γὰρ ἐς τὰ ἐμεωυτοῦ πρῶτα οὐκω ἀνήκω ... ἀκούσαντι μέντοι μοι τῆς Ἀρταβάνου γνώμης παραυτίκα μὲν ἢ νεότης ἐπέζεσε, ὥστε **ἀεικέστερα** ἀπορρῖναι **ἔπει** ἐς ἄνδρα πρεσβύτερον **ἢ χρεόν**.

⁶⁴ VII, 13: νῦν μέντοι **συγγνοῦς** χρήσομαι τῇ ἐκείνου γνώμῃ. ὡς ὧν μεταδεδογμένον μοι μὴ στρατεύεσθαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, **ἡσυχοί** ἔστε.'

⁶⁵ Immerwahr 1966, 176-183 sottolinea più volte l'*ambivalenza*, l'*instabilità emotiva*, il *carattere contraddittorio* del personaggio *più ampiamente caratterizzato* in tutta l'opera.

divenuto *megas* e *pollos* velocemente, diverrà in breve tempo *di nuovo tapeinos*⁶⁶. L'avverbio *opiso* rivela che gli dèi non stanno prospettando al sovrano una condizione nuova, ma sembrano piuttosto riferirsi ad un ritorno alla situazione di partenza, a quando il figlio di Dario non era ancora asceso al potere. Lo conferma l'aggettivo impiegato in questo caso che nelle *Storie* così come in opere di poco precedenti e contemporanee ad esse rimanda alla 'bassezza' di soggetti o territori (cfr. anche il sostantivo *tapeinotes*). Il pericolo non è altro dunque che quello che hanno percepito altri sovrani prima di lui, proprio in seguito a simili avvertimenti in sogno: la perdita del potere regale⁶⁷. Serse non viene minacciato né di morte né di distruzione: se non farà la spedizione perderà il trono a cui tanto tiene. L'essere privati del potere è la condizione che tutti i sovrani temono e per evitarla sono disposti a qualunque cosa. Serse agisce dunque in continuità con i suoi predecessori e anch'egli di fatto interpreta in modo sbagliato il messaggio divino. Gli dèi erodotei sanno essere a volte estremamente ingannevoli, giocando con le brame di conquista dei singoli potenti⁶⁸.

Serse, che non si è affatto curato della prima visione, si *terrorizza* del secondo sogno, a conferma del fatto che, come per altri protagonisti dell'opera, è la difesa del trono ciò che gli sta più a cuore. Proprio per *timore* di perdere il regno, in seguito alla visione in sogno, Astiage e Cambise danno inizio ad una catena di eventi che si rivela devastante. Allo stesso modo già Cresò, spaventatosi per ciò che rischia di patire suo figlio e unico discendente valido, lo affida nelle mani del suo assassino Adrasto. Anche questa visione segue dunque un modello più volte attestato nell'opera, ma Serse a differenza degli altri protagonisti sembra in modo ancor più chiaro obbedire al volere degli dèi e conformarsi pienamente al messaggio divino. Il figlio di Dario viene caratterizzato, almeno in questa fase, in modo molto meno brutale, rispetto ai sovrani citati in precedenza che non si preoccupano, ad esempio, di mandare a morte loro consanguinei pur di conservare il trono. Erodoto, secondo un 'pattern' ricorrente (*opsis* - spavento - tentativo di mantenere il regno - realizzazione del sogno), marca la precarietà della condizione umana: neanche la grandezza dei Persiani sfugge a tali dinamiche di trasformazione.

⁶⁶ VII, 14: ὡς καὶ μέγας καὶ πολλὸς ἐγένεο ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, οὕτω καὶ ταπεινὸς ὀπίσω κατὰ τάχος ἔσειαι.

⁶⁷ Van der Veen 1996, 19.

⁶⁸ Cfr. Harrison 2000, 136, con particolare attenzione ai riferimenti bibliografici alla nota 52. Lateiner 1989, 207 non vede invece traccia d'inganno nei sogni di Serse che annuncerebbero la *verità* a Serse: saremmo di fronte ad un'osservazione *realistica* sul potere dei sovrani orientali, che come viene ribadito in altre parti dell'opera, sarebbero costretti ad accrescere i propri domini (*This is political and historical as well as psychological necessity*). Secondo Evans 1991 il sogno sta dicendo la *verità*, ricollegando il futuro del regno al *nomos* espansionistico, al quale Serse non può rifiutarsi di obbedire perché metterebbe a rischio le fondamenta stesse dell'impero: ...*What the dream means is that if Xerxes does not make his Greek campaign, he will be changing the nomoi of Persia radically, and thereby endangering himself and his empire, for these nomoi have made Persia into a great imperialistic state.*

Il fallimento di Artabano: la saggezza mancata dei ‘saggi consiglieri’?

Come ho già accennato, i saggi consiglieri non riescono quasi mai a influire in modo determinante sul corso degli eventi. Ciò avviene non soltanto perché chi detiene il potere non è disposto ad accogliere i loro insegnamenti, ma anche perché a parte Solone nessuno di loro sembra avere compreso fino in fondo i limiti della condizione umana⁶⁹. Le riflessioni del saggio ateniese vengono comprese troppo tardi - quando il regno è già crollato - e solo in parte. Creso nelle nuove vesti di ‘wise adviser’ non riuscirà a stornare la caduta di Ciro, continuando fino alla fine a incitarlo all’attacco. Il Lidio non potrà aiutare neanche Cambise, personaggio ossessionato dal potere che rifiuterà puntualmente gli inviti alla prudenza, senza però tralasciare proprio gli incauti suggerimenti forniti in passato da Creso al padre. Neanche Amasi riesce ad assistere Policrate: l’Egizio comprende che i continui successi dello *xenos* non lasciano presagire nulla di buono, ma non è poi in grado di dare insegnamenti che portino un cambiamento radicale nella vita del Samio che com’è prevedibile muore malamente. Anche Amasi è in effetti un uomo di potere e, tra l’altro, non riesce a tutelare fino in fondo il millenario regno egizio, che nel periodo a cavallo tra la sua generazione e quella del figlio finisce in mano nemica. Neanche Artabano saprà mutare il corso degli eventi, mescolando nelle sue considerazioni profondissima saggezza e incauto scetticismo: il consigliere persiano dapprima scredita il valore divino dei sogni per poi abbracciare apertamente le intenzioni espansionistiche. Solone è l’unico *Warner* che ha rinunciato al suo potere, allontanandosi da Atene dopo aver emanato alcuni importanti provvedimenti legislativi⁷⁰. Tutti gli altri, legati più o meno direttamente alla sfera del potere, hanno acquisito una saggezza che presenta però dei limiti. In effetti, la figura del saggio consigliere, oltre ad evidenziare il carattere distruttivo del potere, rivela che persino gli uomini più saggi, se connessi alle dinamiche di dominio, possono trascurare i loro stessi insegnamenti⁷¹.

Alla base del nuovo confronto tra Artabano e Serse si sono le minacce *della* seconda visione del re che, rimasto indifferente al primo sogno, adesso si turba, mostrando tracce di resipiscenza miste a pericolosa inconsapevolezza. Se è vero infatti che finalmente riconosce pienamente di non avere agito da uomo *sophron* pronunciando *mataia epea* contro chi gli dava invece *buoni consigli*,

⁶⁹ In modo a tratti simile si era espresso già Waters 1985, 138-139 spiegando con un po’ di esagerazione che *molti dei loro consigli non sono particolarmente saggi*. Secondo Waters, il saggio consigliere, è una figura importante dal punto di vista narrativo, perché costituisce di fatto una forma di drammatizzazione: serve allo storico per anticipare importanti considerazioni sugli eventi che stanno per accadere, senza esprimere esplicitamente le proprie opinioni. Considerando i casi in cui gli i loro consigli non sono esattamente mirati, i *wise advisers*, più che una figura tragica convenzionale, rappresentano a suo avviso personaggi concreti e sfaccettati, che illustrano importanti aspetti della vita politica e militare.

⁷⁰ Secondo Pohlenz 1937, 128 le riflessioni di Solone servono da guida alla comprensione di tutta l’opera, e vanno tenute ben in mente, in particolare, per comprendere la spedizione di Serse, che rappresenta *il punto più alto* di tutta la narrazione.

⁷¹ Già Corcella 1984, 180 riflette su alcuni *limiti* della *coscienza* dei *Warner* a confronto con le complesse dinamiche di potere.

al contempo inscena un'insolita rappresentazione per cercare di comprendere se i sogni siano effettivamente mandati dagli dèi (VII, 15). Non è bastata dunque la seconda *opsis* a persuadere il sovrano del carattere divino dell'*oneiron*: pensa quasi di 'ingannare' gli dèi *imponendo* (VII, 16-17: *anankazo*, 2 *keleuo*) ad Artabano di indossare le vesti regali, di sedersi sul trono e di dormire nel letto del re ("se è un dio che manda la visione e ha assolutamente piacere che avvenga la spedizione contro la Grecia, volerà anche su di te lo stesso sogno...")⁷². Il sovrano si continua a relazionare col divino in modo quanto meno insolito. L'episodio ricorda a tratti la spedizione di Creso contro la Persia che aveva messo alla prova gli oracoli: in quell'occasione un ruolo molto significativo era stato giocato dal responso *kibdelos* che si era però ben sposato con il desiderio di espansione del sovrano lidio. Anche in questo caso gli dèi 'raggirano' il Persiano, senza mai accennare ad una vittoria contro la Grecia. Serse è forse un personaggio ancor più complesso del re lidio e sembra almeno all'inizio poter arrestare la catena di continua espansione portata avanti dai suoi predecessori, per poi rivelarsi più spietato degli altri re.

L'idea del travestimento è talmente balzana che persino Artabano, scettico sulla natura divina del sogno, esorta Serse a non considerare l'apparizione tanto *ingenua* (εὐηθία) da scambiare il consigliere per il re a causa della veste che indossa. A ben vedere però in questo caso i due personaggi ragionano in modo simile, rifiutando finché possono il carattere divino dell'*oneiron*: il consigliere ritiene infatti che soltanto se la visione apparisse anche a lui, manifestandosi *continuamente*, si potrebbe pensare ad un fatto *di natura divina*⁷³. Al di là del travestimento, entrambi si dimostrano piuttosto diffidenti e hanno bisogno di ulteriori prove per convincersi. Artabano, in particolare, rivendica con orgoglio le sue conoscenze oniriche, marcando con un ragionamento dal sapore sofisticato il carattere terreno delle *opseis*: esse non hanno nulla di divino, ma rappresentano soltanto ciò a cui gli uomini pensano durante il giorno, e cioè, nel caso di Serse, la spedizione contro la Grecia⁷⁴. Egli *insegnerà* (*didasko*) al nipote come funzionano i sogni, proprio grazie alle conoscenze che l'*avanzata* età gli ha permesso di accumulare. Il riferimento agli anni di vita, *pochi* se si vuole sottolineare la propria inesperienza e *tanti* per sottolineare invece le conoscenze acquisite, sembra essere un espediente retorico che nell'opera evidenzia al contempo le debolezze del ragionamento. Serse aveva tirato in ballo la *neotes* per giustificare gli insulti e la precedente scelta sbagliata, in un discorso pieno d'ironia e parco di umiltà. Similmente Artabano cita i suoi *polla etea* per consolidare le sue opinioni a proposito dei sogni. Né l'uno né l'altro sembrano avere piena consapevolezza della natura divina di ciò che accade, il primo ignorando del

⁷² VII, 15: εἰ ὃν θεός ἐστι ὁ ἐπιπέμπων καὶ οἱ πάντως ἐν ἡδονῇ ἐστι γενέσθαι στρατηλασίην ἐπὶ Ἑλλάδα, ἐπιπτήσεται καὶ σοὶ τάνυτὸ τοῦτο ὄνειρον, ὁμοίως καὶ ἐμοὶ ἐντελλόμενον.

⁷³ VII, 16γ: εἰ γὰρ δὴ ἐπιφοιτήσῃ γε συνεχῶς, φαίην ἂν καὶ αὐτὸς θεῖον εἶναι.

⁷⁴ VII, 16β: πεπλανῆσθαι αὐταὶ μάλιστα ἐώθασι αἱ ὄψεις τῶν ὄνειράτων, τά τις ἡμέρης φροντίζει. ἡμεῖς δὲ τὰς πρὸ τοῦ ἡμέρας ταύτην τὴν στρατηλασίην καὶ τὸ κάρτα εἶχομεν μετὰ χειρας.

tutto la prima *opsis*, il secondo tentando di screditare la visione divina, o come la chiama egli stesso utilizzando una circonlocuzione estremamente razionalistica, ‘*ciò che ti appare nel sonno, qualunque cosa esso sia*’ (...τοῦτο, ὃ τι δὴ κοτε ἐστί, τὸ ἐπιφαινόμενόν τοι ἐν τῷ ὕπνῳ...).

Lo scetticismo di Artabano non lascia presagire nulla di buono, come ricordano in particolare due episodi del I libro. Il primo è la celebre morte del figlio di Creso che, per convincere il padre a farlo partecipare alla fatale caccia al cinghiale, si lancia in un’interpretazione fin troppo logica della visione, evidenziando con orgoglio le sue presunte conoscenze (I, 39). Tutto finirà esattamente al contrario rispetto a quanto il ragazzo immagina, a dimostrazione della inutilità dei suoi ragionamenti. Ancor più simile è la vicenda di Astiage e dei Magi che sminuiscono il sogno del re, ritenendo che il regno di Ciro si concluderà in un gioco tra ragazzi; accostano i messaggi onirici agli oracoli e sostengono che anche le *opseis* possono concernere questioni futili (I, 120). Artabano, in questo caso, non si rivela ‘saggio’, come il confronto con questi episodi conferma. I sogni sono nell’opera tutt’altro che insignificanti: dimostrano la potenza di cui gli dèi dispongono e marcano al contempo i pericoli che il potere comporta.

Ben diverso è il tenore delle iniziali dichiarazioni del Persiano che, prima di lanciarsi in questa disquisizione sulla natura dei sogni, riassume bene l’episodio precedente, marcando la pessima influenza sul re dei ‘cattivi consiglieri’ e delineando la sostanziale differenza tra il suo consiglio e quello di Mardonio. Con una felice similitudine spiega che gli *anthropoi kakoi* inducono il re in errore, così come i venti turbano anche il tratto di mare più favorevole, impedendo agli uomini di servirsene. Il figlio di Dario, che possiede sia la capacità di ragionare sia quella di ascoltare i buoni consigli, viene traviato da suggerimenti sbagliati che accrescono la sua *hybris* e che lo inducono a *cercare di possedere sempre più*. Non è tanto per Artabano una questione di natura morale, sebbene definisca chiaramente *kakos* il tentativo di aumentare a dismisura i propri possedimenti, ma un concreto pericolo (*sphalere gnome*) per il re e per il suo popolo⁷⁵. Ancora una volta il consigliere utilizza termini appropriati e anticipa i pericoli che i Persiani correranno in terra ellenica, rischiando persino di perdere il loro stesso monarca. Anche in questo episodio si coglie dunque tutta la complessità della rappresentazione erodotea, che sfugge a facili etichette: il *pattern* del *Warner* va di certo adottato, senza perdere di vista il carattere sfaccettato dei protagonisti delle *Storie*. Ha probabilmente ragione Artabano quando sostiene che il suo consiglio avrebbe *posto fine* (*katapauo*) - quanto meno momentaneamente - all’arroganza di Serse, ma poi anch’egli si lascia traviare dal sogno, si terrorizza per le minacce subite e ritiene che l’*opsis* rimandi alla vittoria dei Persiani. Anche la sua saggezza presenta dunque dei limiti, come conferma l’*elpis* di poter

⁷⁵ VII, 16a: ἐμὲ δὲ ἀκούσαντα πρὸς σεῦ κακῶς οὐ τοσοῦτο ἔδακε λύπη ὅσον γνωμέων δύο προκειμενέων Πέρσησι, τῆς μὲν ὕβριν ἀξάνουσης, τῆς δὲ καταπαούσης καὶ λεγούσης ὡς κακὸν εἶη διδάσκειν τὴν ψυχὴν πλέον τι δίξιθαι αἰεὶ ἔχειν τοῦ παρῆοντος, τοιούτων προκειμενέων γνωμέων ὅτι τὴν σφαλερωτέραν σεωυτῶ τε καὶ Πέρσησι ἀναιρέο.

dimostrare l'infondatezza delle parole di Serse a proposito dell'*oneiron*⁷⁶: le false *aspettative* si sono spesso rivelate segno di disgrazia futura.

La terza visione marca esplicitamente l'inevitabilità della spedizione in Grecia. Lo *stesso sogno* (τὸντὸ ὄνειρον) appare infatti anche al consigliere e lo minaccia apertamente, spiegando che pagherà le conseguenze di ciò che sta cercando di fare. A Serse è già stato mostrato 'ciò che deve patire' se disobbedirà e Artabano viene non soltanto minacciato a voce, ma vede persino che l'*oneiron* si avvicina per bruciargli gli occhi, se continuerà a opporsi a 'ciò che è necessario che avvenga'. Ben due espressioni in poche righe, 'τὸ χρεὸν γενέσθαι' e 'τὰ δεῖ...παθεῖν', sottolineano la *necessità* di ciò che accadrà. Gli dèi lasciano agli uomini la possibilità di tralasciare le indicazioni divine, ma al contempo alludono alle conseguenze che la loro scelta può comportare. Χρεὸν e la forma impersonale χρή, così come δεῖ che ho già analizzato altrove, sono espressioni che indicano nelle *Storie* la presenza di una volontà superiore a cui gli uomini devono sottostare. Già nel primo libro Erodoto, dopo aver evidenziato l'arroganza di Candaule che riteneva di *possedere di molto la donna più bella tra tutte* e la 'stralodava', anticipa la sua caduta rivelando che il Lidio "doveva finire male" (I, 8: χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς). Sembra pendere un destino di morte sul suo capo, ma è di certo il suo comportamento dissennato a causarne la morte, inducendolo a violare un importante *nomos* patrio. Anche nel caso dell'avvento al trono di Ciro gioca un ruolo fondamentale la visione divina che Astiage vede in sogno e che come spiegano i Magi indica il futuro regno del figlio di Cambise (βασιλεῦσαι χρῆν τὸν παῖδα). L'ascesa al potere di Ciro sembra dunque già scritta ma sono le dissennate scelte del re medo a causare la fine del regno, come sottolineerà Erodoto imputando alla *pikrotes* del sovrano la sottomissione del suo popolo ai Persiani (I, 130). Quest'ultimo esempio permette di notare che, come nel caso di δεῖ, siamo spessissimo di fronte ad una 'comunicazione sovranaturale' tramite *opsis* o oracolo. Così è anche per le altre due attestazioni di χρεὸν che indicano i responsi secondo i quali gli Spartani sarebbero stati scacciati un giorno dal Peloponneso (VIII, 141) e quelli che, secondo Mardonio, avrebbero diffidato i Persiani dal saccheggiare Delfi (IX, 42). Come emerge dal collegamento che spesso intercorre tra espressioni di necessità e 'messaggi divini', Erodoto crede ad una forma di predeterminazione della realtà che però non esclude le responsabilità dei protagonisti⁷⁷. Come dimostra ad esempio il terremoto di Delo (VI, 98), che secondo l'autore è segno delle future sciagure che i Greci patiranno sotto Dario, Serse e Artaserse, le Guerre Persiane sono già scritte. Serse sembra quasi 'costretto' a

⁷⁶ Christ 2013 [1994], 244.

⁷⁷ Derow 1994, 75-79 distingue tra *predeterminazione*, alla quale Erodoto in qualche modo crede, dalla *spiegazione* dei fatti storici che va connessa, a suo avviso, alle motivazioni dei singoli individui. Secondo Darbo-Peschanski 1987, 56, il sogno di Artabano, in particolare, annuncia il disastro voluto dagli dèi che, garanti della giustizia, intervengono per assicurare "l'ordre du monde et de son sens": tutte le imprese espansionistiche portate avanti dai re orientali, da Creso fino a Serse, trovano infine *compensazione* nel fallimento dei Persiani.

scontrarsi coi Greci, ma ciò non toglie che è egli stesso a fraintendere la visione, a non capire gli altri ‘segni’ divini che preannunciano la sconfitta e a lanciarsi con profonda arroganza in un’impresa catastrofica che aveva già prima abbracciato con grande entusiasmo.

Artabano, nonostante la visione, continua a mantenere fino ad un certo punto una discreta lucidità di ragionamento, ribadendo le ragioni che lo hanno indotto a consigliare a Serse di rinunciare alla guerra. Il Persiano completa la riflessione precedente, annoverando puntualmente tutti i ‘nemici primitivi’ che si sono imposti sul suo popolo e ribadendo l’invito all’umiltà e alla modestia. Da *uomo* ha imparato grazie alla sua esperienza che *grandi potenze* possono cadere ad opera di altre più *piccole*, come gli ha insegnato in particolare la recente storia della Persia. Pone in rilievo un concetto che è già emerso più volte nell’opera, marcando il legame indissolubile tra brama di possesso ed espansione militare: *il desiderio di molte cose è un male* che va evitato attentamente. Puntuale anche il riferimento all’*hesychie* che avrebbe reso addirittura Serse *il più beato tra gli uomini*⁷⁸. Lo stesso verbo *atremizo* aveva usato proprio Serse nel suo discorso ai notabili persiani, ma con un ragionamento opposto, esaltando proprio l’incessante movimento che aveva reso grande il suo popolo (VII, 8 A). Artabano cerca invano d’interrompere proprio questa tradizione, che ha ampliato enormemente l’impero persiano, ma al contempo ha messo in continuo pericolo i sovrani succedutisi al potere. Il suo discorso non fa una piega, tirando in causa alcuni dei concetti più importanti della *Weltanschauung* erodotea. Ciò che però egli tralascia è la carica distruttiva del potere, al quale quasi nessuno sembra disposto a rinunciare. Anche il consigliere si lascia traviare dalla visione, convincendosi del favore divino delle divinità nei confronti dei Persiani: una *theie horme* spinge il suo popolo, mentre una *sciagura mandata dagli dèi* si abatterà sui Greci. Erodoto sembra porre particolarmente in rilievo il cambiamento di vedute dello zio di Serse, rivelando che egli che prima non era favorevole, adesso, *incitato* come il sovrano dalla visione, lo *esorta apertamente*⁷⁹. Neanche una delle figure più sagge dell’opera riesce a mutare il corso degli eventi, lasciandosi sviare dall’ingannevole messaggio divino⁸⁰.

Proprio come nel caso di Cresio, altri segni divini si mostrano a Serse che anche per via delle errate interpretazioni dei Magi, non comprende il senso delle apparizioni: la convinzione di avere il supporto degli dèi non comporta ripensamenti. Erodoto non commenta la terza e ultima *opsis* che

⁷⁸ VII, 18: ‘ἐγὼ μὲν, ὃ βασιλεῦ, οἷα ἄνθρωπος ἰδὼν ἤδη **πολλά τε καὶ μεγάλα πεσόντα πρήγματα ὑπὸ ἡσσόνων**, οὐκ ἔων σε τὰ πάντα τῇ ἡλικίῃ εἴκειν, ἐπιστάμενος ὡς **κακὸν εἶη τὸ πολλῶν ἐπιθυμέειν**, μεμνημένος μὲν τὸν ἐπὶ Μασσαγάτας Κύρου στόλον ὡς ἔπρηξε, μεμνημένος δὲ καὶ τὸν ἐπ’ Αἰθίοπας τὸν Καμβύσεω, συστρατευόμενος δὲ καὶ Δαρείῳ ἐπὶ Σκύθας, ἐπιστάμενος ταῦτα γνώμην εἶχον **ἀτρεμίζοντά σε μακαριστὸν εἶναι πρὸς πάντων ἀνθρώπων**.

⁷⁹ VII, 18: οὐτῶν δὲ λεχθέντων, ἐνθαῦτα **ἐπαερθέντες τῇ ὄψι**, ὡς ἡμέρη ἐγένετο **τάχιστα**, Ξέρξης τε ὑπερετίθετο ταῦτα Πέρσησι, καὶ **Ἀρτάβανος, ὃς πρότερον ἀποσπεύδων μόνος ἐφαίνετο, τότε ἐπισπεύδων φανερός ἦν**.

⁸⁰ Suggestiva l’interpretazione di Lieshout 1970, 246-249 secondo il quale Artabano rappresenterebbe l’*eroe tragico*, che per seguire quella che egli reputa la corretta interpretazione dei segni divini, trascura i *nomoi* umani, facendosi sostenitore di una spedizione espansionistica. Il consigliere, sebbene soltanto temporaneamente, farebbe sua l’arroganza di Serse, che invece proprio per il suo atteggiamento andrebbe considerato *the hybristic hero*.

appare al re persiano subito dopo il colloquio con Artabano e che sembra di facile lettura, anche alla luce dell'esito della spedizione: una corona di rami d'ulivo, la cui ombra copre tutta la terra, appare e scompare dalla testa di Serse. Per i Magi, che sembrano soffermarsi solo sulla prima parte del sogno, è indizio della futura vittoria del re che addirittura renderà schiavi tutti gli uomini. Viene dunque ancora una volta ribadito qui ciò che il *basileus* aveva lasciato intendere nel suo primo discorso d'incitamento alla guerra: le sue ambizioni di conquista vanno ben oltre l'assoggettamento della penisola ellenica. Il figlio di Dario non batte ciglio, convocando uomini da ogni parte del continente per rendere grande il suo esercito. Serse come Creso, una volta intrapresa la spedizione, non torna mai indietro, nonostante i segni inequivocabili di sciagura. Come è emerso più volte, sequenze narrative simili ricorrono in punti diversi evidenziando similarità tra personaggi diversi e segnalando al lettore concetti importanti che non vanno persi di vista. Il Lidio e il Persiano, pur presentando notevoli differenze, sembrano per certi versi costruiti a specchio, al fine di rivelare tutta la complessità della condizione terrena su cui gli uomini, pur non avendone un pieno controllo, possono influire fortemente⁸¹. Chi si lascia sedurre dal potere, difficilmente riesce a sottrarsi alla caduta che lo attende.

In marcia verso la Grecia: la superbia del re esplode

Non è forse possibile parlare di una vera e propria metamorfosi del re persiano che si è finora limitato a riflettere sulla guerra, rivelandosi un personaggio piuttosto volubile, ma al contempo capace di rivedere le proprie posizioni⁸². Nel momento però in cui il figlio di Dario si lancia nella spedizione di conquista, escono fuori tutti gli aspetti più negativi del suo carattere che lo accomunano ai suoi predecessori. Emerge con molta più forza il Serse del primo discorso che ambisce a sottomettere più popoli possibili, ponendosi quasi in competizione con lo stesso Zeus. Non c'è una vera e propria rottura nella rappresentazione del sovrano che continuerà a mantenere tratti umani, dimostrandosi al contempo capace di compiere azioni terribili⁸³. Tre episodi in particolare, esposti consecutivamente prima di un nuovo e ultimo confronto tra il re e il suo consigliere, segnalano tutta la sua arroganza. Narrando questi eventi in pochi capitoli (VII, 22-24;

⁸¹ Si veda in particolare l'analisi di Gould 1989, 121 ss. che soffermandosi sulle cause che inducono i due sovrani a muovere guerra e a fallire nelle loro imprese, sottolinea le profonde somiglianze tra i due personaggi.

⁸² Secondo Cobet 1971, 167 nella vicenda di Serse che rappresenta il *contraccollo* rispetto ai successi dei suoi predecessori, emerge con forza un elemento che in precedenza era rimasto sottotraccia: l'eredità dell'impulso expansionistico logora la personalità dei protagonisti, che a poco a poco fanno esperienza delle *debolezze* e della *limitatezza* della condizione umana. Nei *tentamenti* di Serse questo dato emerge con forza fin dall'iniziale e controversa decisione di proseguire l'espansione del padre in terra ellenica.

⁸³ Sebbene sia ben articolata, non mi pare condivisibile l'analisi di Baragwanath 2008, 240-288 che insiste sull'ambivalenza della rappresentazione erodotea di Serse, al punto da non ritenere possibile tracciare un'interpretazione univoca della figura del re. Già Spath 1968, 74-81 si era soffermato sugli aspetti ambigui della rappresentazione del re persiano, da inquadrare, a suo avviso, in una "doppia analisi" che coinvolge tutta l'opera erodotea.

VII, 33-35; VII, 38-39), subito dopo il sogno e prima che Artabano venga rispedito in patria, Erodoto mette in rilievo lo slancio con cui il figlio di Dario affronta la guerra. A differenza del *wise adviser*, che continua con acute riflessioni a nutrire perplessità sullo scontro, Serse dimostra di non avere affatto compreso i limiti dell'esistenza umana. Il suo ripensamento non sembra frutto di ponderazione, ma soltanto un cambiamento momentaneo che cede presto il passo alle spropositate ambizioni di un espansionista.

Ciò che balza subito agli occhi dell'autore sono le dimensioni dell'esercito, che sembrano sottolineare da un lato il coinvolgimento del re nell'impresa e dall'altro l'enorme impatto ambientale che il mantenimento di una simile armata comporta (VII, 20-21). Ben quattro anni servono per organizzare la marcia verso la penisola ellenica, in un'operazione ancora più articolata persino rispetto a quella che aveva incominciato Dario (VII, 1). È la guerra che viene preparata più a lungo in tutta l'opera ed Erodoto, da buono storico, lo rivela chiaramente spiegando che è il *megistos stolos* di cui è a conoscenza: non ha nulla a che vedere con altre spedizioni del passato, come quella di Dario contro gli Sciti o la celebre guerra di Troia (αὐται αἱ πᾶσαι οὐδ' εἰ ἕτεραι πρὸς ταύτησι προσγενόμεναι στρατηλασίαι μιῆς τῆσδε οὐκ ἄξιαι). Un tale impiego di risorse (VII, 20: χειρὶ μεγάλη πλήθεος) è già fortemente indicativo delle intenzioni e delle convinzioni con cui il re persiano affronta il nemico. Erodoto non nasconde lo stupore provato di fronte alla mole della spedizione, chiedendosi retoricamente quale popolo d'Asia non fosse stato condotto contro la Grecia e quale fiume non fosse stato prosciugato a forza di essere bevuto (VII, 21). I *potamoi* che, come ho già spiegato, hanno spesso un valore simbolico e sono oggetto di venerazione dei Persiani, vengono disseccati dall'armata persiana che impone delle modifiche radicali al paesaggio che incontra.

Chiaro segno di *arroganza*, o meglio di *megalophrosyne*, è lo scavo del canale sul monte Athos che non ha alcuna necessità effettiva, in quanto, spiega l'autore, era possibile *senza sforzo* (‘μηδένα πόνον’) far trascinare le navi attraverso l'istmo⁸⁴. Serse invece si lancia nella laboriosa costruzione di un grande canale sul quale ben due triremi possano navigare contemporaneamente: intende così *mostrare la sua forza e lasciare un monumento*, secondo un modo di comportarsi che ricorda in particolare quello dei faraoni egizi (*mnemosynon lipestai*: II, 110; 121; 136; 148) e che richiama proprio i preparativi di Dario per la guerra di Scizia⁸⁵. Anche il padre aveva cercato infatti di segnalare in diversi modi il suo passaggio, facendo sfoggio della potenza del suo contingente. Va inoltre messo in rilievo che il termine *megalophrosyne*, mai attestato prima di Erodoto, ricorre

⁸⁴ Niskanen 2004, 74. *Contra* Baragwanath 2008, 254-265 che più che l'arroganza del re, sottolinea il legame con la tradizione di potenza che contraddistingue tutti i sovrani persiani.

⁸⁵ VII, 24: ὡς μὲν ἐμὲ συμβαλλόμενον εὐρίσκειν, μεγαλοφροσύνης εἵνεκεν αὐτὸ Ξέρξης ὀρύσσειν ἐκέλευε, ἐθέλων τε δύναμιν ἀποδείκνυσθαι καὶ μνημόσυνα λιπέσθαι.

soltanto in questo passo e in VII, 136 ancora a proposito di Serse che con sdegno si rifiuta di accogliere gli Spartani, giunti a Susa per pagare l'uccisione di araldi persiani avvenuta in passato. Un altro composto di *megas*, *megaloprepes*, termine altrettanto raro nell'opera, ricorrerà ancora per evidenziare il contrasto tra lo sfarzo della spedizione contro la Grecia e l'esito catastrofico della stessa. Questi vocaboli, dal significato apparentemente ambiguo, marcano il desiderio di *grandezza* di chi ha perso di vista i limiti della vita umana e la boria di un personaggio per certi versi davvero unico⁸⁶.

Erodoto aggiunge poi un elemento rilevante, specificando che non soltanto Serse vuole fare sfoggio di forza, ma che con la modifica del paesaggio rende *insulari* alcuni territori che prima erano *continentali* (VII, 22: ...τὰς τότε ὁ Πέρσης **νησιώτιδας** ἀντὶ ἠπειρωτίδων ὄρμητο **ποιέειν**). Il pensiero va subito allo scavo di un altro istmo, riferito nel primo libro, dove si racconta che gli Cnidi per resistere all'attacco dei Persiani si mettono a costruire un canale perché *vogliono fare del paese un'isola* (I, 174: ...βουλόμενοι **νήσον** τὴν χώραν **ποιῆσαι**)⁸⁷. Non soltanto il lessico impiegato è molto simile, ma è interessante soffermarsi sul seguito degli eventi. A quanto narrano gli stessi Cnidi, insolite ferite riportate durante i lavori li inducono a interrogare la Pizia che li diffida dal proseguire oltre: *Non fortificate né scavate l'Istmo. Zeus, infatti, vi avrebbe posto un'isola, se avesse voluto*⁸⁸. Sebbene la complessità della visione erodotea non consenta di tracciare semplicistiche schematizzazioni, i due episodi sono molto simili e sembrano evidenziare la violazione di un ordine naturale che è protetto dalle divinità. Non dimentichiamo che Erodoto parla nel terzo libro di una *provvidenza divina* che ha equilibrato il mondo degli animali in modo da non creare scompensi sulla terra (III, 108). Alterare la natura, separando in modo definitivo ciò che di norma è unito, può attirare la sanzione degli dèi. È un ragionamento simile a quello che sta alla base della trasgressione dei confini naturali (deserti, fiumi) che dividono i territori e che vengono spesso violati in occasione di spedizioni militari. Ciro, predecessore di Serse, aveva diviso in innumerevoli canali il fiume Ginde, incontrato nella marcia verso Babilonia, in modo da punirlo per ciò che ha fatto al suo cavallo bianco e renderlo attraversabile persino da una donna senza bagnarsi le ginocchia. Serse non si limita ad attraversare confini geografici per attaccare territori limitrofi, ma arriva ad alterare radicalmente il paesaggio che gli dèi hanno plasmato, soltanto per fare sfoggio della sua potenza. È un atteggiamento simile a quello che lo aveva indotto in precedenza a entrare in

⁸⁶ Come spiega Immerwahr 1966, 177 n. 86 in VII, 136 il sostantivo viene di solito tradotto con “*magnanimity*”, ma in realtà anche in questo caso denota l'atteggiamento arrogante di Serse che si sente superiore agli Spartani. *Contra* Masaracchia, 1976, 99; Lateiner 1989, 160 (“*magnanimously*”), Erbse 1992, 87, secondo il quale in il re si mostrerebbe in questo caso *generoso*.

⁸⁷ Cfr. Gould 1989, 108.

⁸⁸ Ἴσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γάρ κ' ἔθηκε νήσον, εἴ κ' ἐβούλετο.

competizione con il 're degli dèi': non c'è stata una vera trasformazione per un personaggio che, dopo le momentanee fasi di tentennamento, si è subito lanciato in questa guerra.

Il secondo passo che dimostra in modo lampante la tracotanza del re è il celebre episodio dell'Ellesponto⁸⁹. L'*aggiogamento* del tratto di mare, come ho già accennato sopra, viene più volte evidenziato dall'uso del verbo *zeugnyo*, che sottolinea l'espansionismo dei sovrani persiani. La costruzione del ponte che rientrava nei propositi del re, fin dal primo discorso, è piuttosto travagliata. Un *megas cheimon* interviene, infatti, subito dopo la prima realizzazione, distruggendo il lavoro appena portato a termine e scatenando l'ira del re. Alla luce del seguito degli eventi, in cui gli dèi con prodigi e interventi segnalano il loro favore all'armata greca, si potrebbe pensare che anche in questo caso siamo di fronte ad un evento di origine divina. Proprio le tempeste, già a partire dal celebre temporale che spegne il rogo di Creso, sono non di rado il mezzo con cui gli dèi ingeriscono nelle faccende umane. È soprattutto a partire dal VII libro che il termine *cheimon* ricorre con questo significato e segnala eventi sovranaturali che almeno in alcuni casi vengono ricondotti in modo abbastanza certo all'azione degli dèi contro i Persiani (VIII, 12-14). Un'altra bufera si abbatte di nuovo sul ponte di barche nelle fasi finali della guerra, interrompendo il passaggio del sovrano persiano (VIII, 17). Oltre a questi fatti connessi alle recenti vicende belliche, vanno considerati anche altri *cheimones* che intervengono in episodi più o meno remoti temporalmente in cui si parla genericamente di un'influenza divina, come la discendenza eracleide dei re scitici (IV, 8) e la fondazione di colonie cretesi in Iapigia (VII, 170). È chiaro che per Erodoto, per il quale anche il sole è un dio che viene spinto dai venti (II, 26), improvvise bufere possono essere opera degli dèi. La tempesta dell'Ellesponto potrebbe forse intendersi come simbolico segnale dell'ostilità divina rispetto all'operazione di aggiogamento del tratto di mare. L'autore però, com'era già avvenuto ai tempi della spedizione di Mardonio, non intende in questo caso specificarlo, lasciando al lettore l'interpretazione di un fatto che, secondo la sua *Weltanschauung*, può - ma non necessariamente deve - essere ricondotto all'influenza divina. Ciò che vuole porre in rilievo in questo passo non è tanto questo, quanto l'incredibile reazione del re in uno momenti più drammatici dell'opera: Serse si scaglia con rabbia contro il mare con atti e parole empie, che non trovano confronto nel resto dell'opera.

Gli ordini che il sovrano impartisce non lasciano dubbi interpretativi sulle sue intenzioni: il mare viene frustato, posto in ceppi e marchiato⁹⁰. Tutti e tre i gesti sono nell'opera chiaro segno di sottomissione. Ai *pediai*, ad esempio, vengono legati gli Spartani, convinti di conquistare Tegea e costretti alla fine a coltivare la terra da schiavi (I, 55). Gli *stigmata basileia* sono quelli che lo stesso

⁸⁹ Lateiner 1989, 130-131.

⁹⁰ Lateiner 1989, 180. Si veda inoltre la puntuale analisi di Mikalson 2003, 45, che confronta il passo erodoteo con alcuni brani esiodici sul rispetto sacrale che va portato ai corsi d'acqua e che confermano l'empietà del sovrano.

Serse imprime ai Tebani, che alle Termopili si sottomettono ai Barbari (VII, 233). I colpi di *mastix* esprimono concretamente (e. g. III, 130) e simbolicamente (e. g. IV, 3) la schiavitù, come si nota in particolare negli episodi in cui lo stesso Serse fa frustare l'esercito durante lo scavo del fiume Athos e in occasione del passaggio dell'Ellesponto. Aggiungono però qualcosa in più all'analisi: sono infatti gli strumenti con cui viene inflitta la tortura come dimostrano in particolare l'episodio di automutilazione di Zopiro (III, 154) o le minacce di Dario a Democede di Crotona che rifiuta di collaborare (III, 134). Come già mostrato in precedenza, due personaggi squilibrati, come Cambise e Cleomene, si accaniscono con la frusta macchiandosi di comportamenti empi: il primo maltratta brutalmente il cadavere di Amasi; il secondo fustiga il sacerdote che gli impedisce, in quanto straniero, di compiere un sacrificio ad Argo⁹¹.

L'autore sottolinea la gravità del fatto, annoverando in seguito la possibilità che Serse con libagioni e preghiere si penta di aver sferzato l'Ellesponto (VII, 54), e specifica che il sovrano fa pronunciare contro il fiume parole 'βάρβαρα τε καὶ ἀτάσθαλα'. Se il primo termine indica proprio l'estraneità al mondo greco delle offese e dell'atteggiamento del re nei confronti del mare, il secondo è connotato nell'opera in maniera molto spregiativa⁹². È ad esempio uno dei vocaboli che denota, nel celebre discorso di Otane sui difetti della monarchia, le azioni terribili che il sovrano commette per *hybris* (III, 80). Esprime poi l'empietà di Artaicte che viola il recinto sacro di Protesilao (IX, 116), fino a subire una punizione divina, così come la grave violazione del cadavere di Leonida, impalato alle Termopili (IX, 78). Non dissimile è l'*atasthalie* con cui il re egizio Ferone si scaglia contro un fiume, subendo una punizione divina (II, 111). È chiaro dunque che il termine non rimanda soltanto all'arroganza con cui si agisce nei confronti di uomini o cose, ma indica un atto grave che concerne più o meno latamente la sfera sacrale, attirando in certi casi una punizione divina.

La presunzione del re emerge subito dal modo in cui apostrofa l'Ellesponto che viene chiamato πικρὸν ὕδωρ e ποταμός. Serse è l'unico, nell'opera, a considerare l'Ellesponto (72 attestazioni) un fiume e sembra poco plausibile che il sovrano non sappia che è invece un tratto di mare. Lo fa probabilmente per ingiurarlo, degradandolo a corso d'acqua *torbido e salmastro*, o forse perché è accecato dalla rabbia (*poiein deina*), ma in ogni caso è strano che il sovrano per 'offendere' il tratto di mare utilizzi in termini dispregiativi questi vocaboli, considerando che i Persiani venerano l'acqua e i fiumi. Serse sembra in effetti consapevole del suo atteggiamento

⁹¹ Lateiner 1989, 180: *The Persian kings abuse the dead and brutalize the living...frequently without trial and sometimes on whim alone. Humiliation, disfigurement of defeated opponents, public punishment, and vengeful retribution are symbolic demonstration of unfettered power in Herodotus...*

⁹² Cfr. Mikalson 2003, 45 e 47 che fa una rassegna dei passi erodotei in cui tale termine ricorre e sottolinea la 'poeticità' del lessico e il carattere 'letterario' della scena, che proprio per queste caratteristiche è rimasta nella tradizione letteraria come *exemplum* dell'empietà dei Persiani.

dissacrante, visto che fa riferimento ai mancati *sacrifici* che l'Ellesponto non riceverebbe proprio perché *'tholeros kai almyros potamos'*. Si rivolge ad esso da 'padrone' (δεσπότης) come evidenza l'uso di un termine che ricorre soprattutto a proposito dei re orientali (Powell) e lo accusa di *ingiustizia* per averlo offeso senza aver patito nulla da parte sua⁹³. Serse sfida il mare, considerandolo un nemico che ha commesso un torto e che va dunque punito e si fa persino paladino di giustizia, riproponendo impropriamente un principio di giusta retribuzione che ricorre in altri passi. Non a caso, quando qualche capitolo dopo il sovrano fa passare a colpi di frusta l'armata in Europa, un abitante dell'Ellesponto lo scambia per Zeus (VII, 56): il re ha perso di vista i limiti della condizione umana, sfidando gli dèi quasi da pari a pari. Il modo di ragionare di Serse è simile a quello con cui Ciro nel primo libro aveva punito il fiume Ginde in un episodio che ho già citato. Anche in quell'occasione il re è convinto di avere subito un affronto (I, 189: *κάρτα τε δὴ ἐχάλεπαινε τῷ ποταμῷ ὁ Κῦρος τοῦτο ὑβρίσαντι...*), quando in realtà Erodoto specifica che è il cavallo ad entrare ὑπὸ ὕβριος nel fiume e a venire sommerso. Serse non è dunque il primo sovrano ad agire in tal modo, ma ognuno dei suoi predecessori ha violato leggi divine. Anche Cambise infatti ha violato e deriso costantemente gli usi sacri e profani degli uomini. Né è stato da meno Dario che ha minacciato Zeus con le frecce e per primo ha soggiogato l'Ellesponto. Serse mostra alterigia e pericolosa inconsapevolezza dei limiti umani e non ci sono tracce di moderazione nel suo comportamento, anzi i capi del cantiere vengono persino decapitati.

La sua spietatezza si coglie infine nel terzo e ultimo episodio di questa serie di atti di violenza. Dopo la violazione dell'ordine naturale con la costruzione del canale all'Athos e la sfida agli dèi con la scena all'Ellesponto, il sovrano commette un'azione spietata contro un suo suddito. Erodoto ripropone un comportamento che era già stato adottato da Dario, confermando la continuità nella rappresentazione dei sovrani persiani. Entrambe le vittime chiedono che uno dei loro figli sia esentato dalla spedizione e vengono punite nello stesso modo brutale: viene eliminata tutta la progenie di Eobazo, mentre Serse si limita ad uccidere soltanto il figlio maggiore di Pizio⁹⁴. Se la decisione di Dario è brutale perché si scaglia contro tutti i figli del Persiano, quella di suo figlio è per certi tratti peggiore. Pizio è forse il suddito più servizievole dell'opera: attende e ospita a Sardi l'esercito del re e volontariamente si propone di fargli dono di tutto il suo ingente patrimonio - è per possesso di ricchezze il secondo uomo sulla terra, dopo il re persiano! -, che ha appositamente contato per l'occasione (VII, 27-29). Serse resta molto colpito dal suo comportamento, non soltanto per gli *xeinia* e per i *chremata* offerti all'esercito, ma anche per l'insolita spontaneità della sua

⁹³ VII, 35: ὃ πικρὸν ὕδωρ, δεσπότης τοι δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε, ὅτι μιν ἠδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν.

⁹⁴ Secondo Pohlenz 1937, 130 questa vicenda mira a far penetrare il lettore greco nel *mondo orientale che gli è estraneo* (*fremdartige orientalische Welt*), marcando alcuni elementi che vengono tipicamente ricondotti ad esso: *favolose ricchezze, adulazione dei servi, arbitrio e crudeltà dei despoti*.

sottomissione, sancita dall'unica attestazione del composto αὐτ-επάγγελτος nell'opera (VII, 29). Lo premia con degli onori (*gereia*): non soltanto gli risparmia il patrimonio, ma addirittura gli dona dei denari, e lo proclama *xeinos*. La richiesta del Lidio sembra inoltre più giustificabile non soltanto per via del rapporto di ospitalità che intercorre fra i due, ma anche perché la sua supplica nasce da un'occasione particolare che il re non riesce a interpretare correttamente. Un'apparizione funesta sancisce l'inizio della marcia verso Abido, da dove sarebbe avvenuto il passaggio nel continente europeo: *il sole, abbandonato il suo posto nel cielo, divenne invisibile, e non c'erano affatto nuvole nel cielo sereno: il giorno divenne notte*⁹⁵. Che siamo di fronte ad un fatto di origine divina, lo conferma intanto l'utilizzo del termine *phasma*, vocabolo che in modo molto chiaro indica nell'opera un prodigio, spesso connesso ad insoliti eventi naturali, o un'apparizione. Emblematico del primo gruppo è il *teras* che si verifica a Delfi, quando i Persiani cercano di saccheggiare il santuario (VIII, 37), o ancora l'incendio del palazzo di Scile, causato da una folgore mentre il re tentava di compiere l'iniziazione dionisiaca (IV, 79). Tra le apparizioni divine di personaggi si possono annoverare: la figura dalle sembianze di Aristone che si mostra alla moglie del re in occasione del concepimento di Demarato (VI, 69) o l'oplita gigantesco che appare all'Ateniese Epizelo durante la battaglia di Maratona. Sono tutti episodi che per l'autore stesso o per i protagonisti vanno ricondotti all'intervento degli dèi. A conferma di ciò, nell'episodio dell'eclissi, siamo di fronte ad uno schema consolidato: l'*aithrie*, il cielo sereno, subisce un improvviso mutamento. Così avviene in occasione della repentina tempesta che si abbatte sul rogo allestito per Creso, del tuono che sancisce l'elezione a re di Dario e della bufera che distrugge al Pelio la flotta persiana. Pochi dubbi, dunque, sull'origine divina del fenomeno che viene però considerato dai Magi un segno positivo a favore dei Persiani, che sarebbero rappresentati in questo caso dalla luna, mentre i Greci (simboleggiati dal sole) saranno costretti ad *abbandonare* la città (VII, 37: ἔκλειψις τῶν πολιῶν). L'opinione dei Magi, se si riferisse soltanto ad Atene, potrebbe forse avere un senso, visto che gli Ateniesi, com'è noto, decidono di lasciare la città - *eklipsein ten polin*, per l'appunto (VIII, 41). Sebbene l'autore non commenti il fenomeno, la loro interpretazione sembra difficilmente condivisibile, non soltanto alla luce del catastrofico esito degli eventi, ma anche per la simbologia dell'eclissi. Nel primo libro di fronte allo stesso fenomeno, narrato in modo molto simile (I, 74: ...τὴν ἡμέρην ἐξαπίνης νύκτα γενέσθαι; οἱ δὲ Λυδοὶ τε καὶ οἱ Μῆδοι ἐπεῖτε εἶδον νύκτα ἀντὶ ἡμέρης γενομένην...), Lidi e Medi interrompono subito il combattimento che li vede protagonisti e raggiungono un accordo di pace. È dunque un evento grave che lascia basiti e costringe a mutare i propri piani.

⁹⁵ VII, 37: ὀρμημένῳ δὲ οἱ ὁ ἥλιος ἐκλιπὼν τὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδρην ἀφανῆς ἦν οὐτ' ἐπινεφέλων ἐόντων αἰθρίας τε τὰ μάλιστα, ἀντὶ ἡμέρης τε νύξ ἐγένετο.

Serse si accanisce dunque con inaudita spietatezza non soltanto su un uomo al quale è legato da un rapporto di ospitalità - che per la società greca è sacro -, ma fraintende, anche per via della cattiva interpretazione dei Magi, un prodigio che non è di certo a favore del suo esercito⁹⁶. Va aggiunto che qualche capitolo dopo, il re nel momento in cui attraversa l'Ellesponto rivolge proprio una preghiera al sole, per propiziarsi l'esito dello scontro (VII, 54). Sembra di essere di fronte ad uno schema narrativo consolidato che vede gli uomini potenti ignorare o fraintendere puntualmente 'comunicazioni' divine. Dopo la visione in cui la corona scompare dalla testa del sovrano, questo è già il secondo caso in cui il sovrano non comprende un fenomeno sovranaturale che anticipa la caduta. La vicenda che subito balza in mente è ancora una volta quella di Creso: il re lidio, 'traviato' come Serse dagli dèi, non comprende né l'oracolo del mulo né arriva ad appurare in tempo il senso del *teras* dei serpenti mangiati dai cavalli a Sardi. Sono sempre messaggi (più o meno) ambigui che gli dèi mandano a uomini potenti e questi non ne comprendono il senso, per via del desiderio di conquista che li induce ad andare avanti senza requie.

Dopo aver impartito con tono sprezzante una lezione morale a Pizio - *e ora impara questo!* (εὖ νῦν τόδ' ἐξέπίστασο) -, che non avrebbe neanche dovuto chiedere una cosa simile, ma avrebbe dovuto persino portare la moglie nella marcia, lo punisce duramente: il cadavere del figlio maggiore viene tagliato in due metà e funge da cornice al passaggio dell'esercito. La brutalità del re ricorda quella di altri protagonisti di episodi simili. Non soltanto la vicenda di Dario ed Eobazo, ma ad esempio il terribile banchetto di Astiage e Arpago, i diversi crimini perpetrati in modo insensato da Cambise, la terribile uccisione di Policrate ad opera di Orete, l'empietà di Cleomene nel bosco sacro di Argo, le violenze dei tiranni di Corinto etc. Gli uomini di potere perdono non di rado il controllo sulla realtà, abbandonandosi ad atti estremi che per la loro violenza sembrano quasi surreali. La cecità di Serse, di cui è emblema il tono saccente, è dunque in continuità con quella di altri personaggi simili: l'incomprensione di 'messaggi divini' è segno di sciagura imminente.

Segni divini e parole umane: la cecità del re e gli ultimi consigli di Artabano

Dal passaggio dell'Ellesponto fino allo scontro delle Termopili la narrazione procede nel solco già tracciato: l'arroganza del sovrano si mescola ad eventi 'sovranaturali' che annunciano o direttamente causano danni all'esercito persiano. Comincia al contempo a emergere il ruolo determinante dei Greci - o piuttosto di alcuni di essi - che si oppongono con coraggio e strategia vincente all'avanzata avversaria. 'Segni' nefasti segnalano in modo più o meno esplicito gli eventi che si verificano prima, durante e dopo l'attraversamento dell'Ellesponto. Nella stessa marcia di

⁹⁶ Cfr. Niskanen 2003, 74. Baragwanath 2008, 269-278 presenta invece un quadro molto più sfumato dell'episodio, sottolineando la difficoltà di esprimere un giudizio complessivo sull'argomento.

avvicinamento ad Abido, che era stata aperta proprio dalla funesta eclissi, si verificano alcuni episodi significativi: tornado e folgori piombano sull'esercito, uccidendo molti uomini (VII, 42). L'autore non commenta questo specifico avvenimento, ma non bisogna dimenticare che nell'ottavo libro dirà chiaramente che (VIII, 13) gli dèi intervengono in episodi simili per appianare le differenze quantitative tra i due eserciti. Nel capitolo successivo si racconta poi che Serse a Troia sacrifica mille buoi ad Atena Iliaca e che i Magi offrono libagioni agli eroi (VII, 43): il re persiano, che desidera contemplare la rocca di Priamo, si pone forse come vendicatore dell'Asia cercando d'ingraziarsi le divinità locali. Ma nella notte, dopo aver compiuto tali riti, *phobos* si abbatte sull'esercito. Non è questo l'unico caso in cui un panico insolito colpisce i protagonisti dell'opera, e in particolare i Persiani. In occasione dell'attacco al santuario di Delfi, ad esempio, una serie di prodigi divini scatenano il *terrore* nei Barbari che in una fuga disordinata vengono travolti dai Greci (vedi *infra*). Un altro avvenimento simile si verifica ancora ai tempi delle spedizioni in Libia, i Persiani vengono fatti passare dai Cirenei che si attengono religiosamente (*ἀποσιεύμενοι*) ad un responso oracolare, ma poi si pentono di non averla conquistata e cercano di rientrare; successivamente però *senza che nessuno li combatta* vengono presi da *phobos* e si allontanano (IV, 203) e molti di loro vengono infine uccisi dai Libi. L'origine divina del terrore che attanaglia i Persiani e la connessione tra questi ultimi eventi che colpiscono consecutivamente i nemici trova conferma nelle precedenti parole di Artabano. Il consigliere persiano aveva detto proprio che un esercito grande viene sconfitto da uno piccolo, se gli dèi mossi da *phthonos*, scagliano su di esso 'φόβον...ἢ βροντήν', non permettendo a nessun altro di 'pensare in grande'. Come spesso avviene, le parole del 'wise adviser' sono profetiche e ci aiutano a capire ancora meglio l'intervento divino a fianco dei Greci: è l'arroganza di chi non conosce limiti a essere sanzionata in modo esemplare.

È non a caso lo stesso Artabano a ricomparire adesso per un ultimo confronto col *basileus* persiano e a fare ancora riferimento alla cosiddetta 'invidia degli dèi' in una riflessione più generale sulla precarietà della vita sulla terra⁹⁷. L'opposizione divina all'armata di Serse che si manifesta tramite segni sovranaturali e interventi a sostegno dei Greci va probabilmente letta in tal senso: gli dèi si oppongono a chi non ha coscienza dei limiti dell'esistenza umana e viola leggi divine e umane. Prima di esporre il dialogo fra i due, Erodoto racconta che Serse, nei pressi dell'Ellesponto, si siede su un trono di marmo bianco costruito appositamente per lui su un'altura e contempla l'enorme armata di cui è a capo. Dopo aver anche assistito ad una gara fra le navi della flotta, Serse

⁹⁷ Immerwahr 1966, 75 cita in particolare questo confronto tra Artabano e Serse per evidenziare il *pattern of advice* che di solito consiste di tre parti: 1) riflessione sull'esistenza; 2) avvertimento generale; 3) consigli pratici. Artabano dapprima descrive le sofferenze che contraddistinguono la vita degli uomini (1), poi esorta il re a fare attenzione nelle spedizioni terrestri e marittime (2) e infine a lasciare gli Ioni in patria (3). Serse rifiuta i ragionamenti del consigliere che, come nel caso di prodigi e predizioni, hanno un effetto drammatico, mostrando la follia del sovrano e anticipando la sua sconfitta.

si rallegra della forza del suo contingente e poi scoppia a piangere attirando l'attenzione del *Warner* (VII, 44-45). Anche Dario si pone su un'altura e osserva lo stretto, sottolineando con l'erezione di due stele, anch'esse di marmo bianco, la potenza del suo esercito. Erodoto ha in mente immagini simboliche molto simili, come si nota ad esempio dalla stessa pietra in cui le steli di Dario e il seggio di Serse sono scolpiti: il *leukos lithos* è un materiale pregiato che viene utilizzato soltanto a proposito del *grande e ricco* palazzo di Scile e del labirinto dei dodici re egizi che, secondo Erodoto, è un monumento superiore persino alle piramidi. Lo sfarzo, unito alla posizione sopraelevata, è indicativo dell'atteggiamento dei due sovrani. Identico è inoltre il *piacere* che entrambi provano, di fronte al ponte di barche il primo, per la gara navale e per l'esercito il secondo: il verbo *hedomani* segnala non di rado la fragilità di chi gioisce della propria potenza, prima di subire un pesante rovescio. Serse addirittura è l'unico nell'opera che considera se stesso *beato* (VII, 45: ἐωυτὸν ἐμακάρισε), ricordando ancora una volta l'atteggiamento presuntuoso di Creso che pensava di essere *olbiotatos* tra gli uomini. Solone, in risposta, citava invece Cleobi e Bitone che dopo la loro impresa venivano *celebrati* dai loro compaesani per la loro straordinaria forza - ἐμακάριζον per l'appunto (appena quattro attestazioni nell'opera). Chi è davvero 'felice' non si compiace di se stesso, ma viene acclamato dagli altri (si veda anche IX, 93).

È interessante notare che Serse, immediatamente dopo essersi autocelebrato, scoppia in *lacrime*: prova pietà per la brevità della vita degli uomini. Il sovrano persiano sembra vivere un momento di saggezza, accantonando le mire di grandezza e allargando le sue riflessioni all'intero genere umano⁹⁸. I *dakrya*, chiara espressione di dolore, fanno pensare ad una scena piuttosto simile che si ripete nel nono libro (IX, 16). In quel caso è un ragguardevole persiano a compiangere le pene della condizione umana: a differenza del re, che si proietta in un futuro più lontano (cento anni), il soldato si affligge per la morte imminente dei suoi compatrioti che, com'egli prevede, periranno nella battaglia finale. Il Persiano riflette sulla *necessità* che costringe lui e i suoi compagni e non permette loro di mutare *ciò che deve avvenire per opera degli dèi*. Mentre l'espressione 'ὄ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ' rimanda chiaramente al 'destino' che gli dèi riservano agli uomini, il termine *anankaie*, così come tutti gli altri termini appartenenti a questa famiglia lessicale (*ananke*, *anankaio*, *anankazo*), non indica nelle *Storie* specificamente una costrizione sovranaturale. Esprime piuttosto il corso degli eventi, sul quale causalità razionale e divina agiscono insieme e al quale gli uomini, in determinate situazioni, non possono opporsi. Nessuno ascolta nemmeno chi dice cose *credibili* - chiosa il Persiano -; non gli resta dunque che piegarsi agli eventi, pur sapendo che saranno catastrofici. Anche se le situazioni sono simili, si coglie una grossa differenza tra chi possiede il potere e agisce per accrescerlo a dismisura e chi invece deve sottostare

⁹⁸ Cfr. Gould 1989, 133-134.

alle decisioni degli altri. Il notevole dimostra di avere maggiore consapevolezza dei limiti della condizione umana rispetto a Serse che anche in questo caso appare molto volubile: passa dalla gioia al pianto, per poi accantonare sbrigativamente le sagge riflessioni di Artabano sulla vita e tornare a discutere con entusiasmo della guerra contro la Grecia. Il consigliere, invece, nonostante il sogno, crede ancora nelle sue sapienti convinzioni che lo inducono a nutrire perplessità sull'esito dello scontro. Per tale motivo, probabilmente, verrà rispedito in patria a occuparsi del palazzo reale.

La risposta di Artabano rievoca per diversi aspetti tematici e rimandi lessicali il discorso di Solone a Creso, confermando ancora una volta la centralità del *logos* lidio nell'opera. Alla base di entrambi i ragionamenti c'è la consapevolezza dei limiti e delle sofferenze della vita umana. Sono concetti che in parte ritroviamo anche nelle parole di Amasi a Policrate che parte proprio dall'assunto che nessuna vita è tanto perfetta da essere priva di *sofferenze* (III, 40). Il saggio ateniese sosteneva, invece, che così come nessuna terra possiede tutti i prodotti, nessuno può ritenersi completamente felice: *l'uomo è disgrazia (symphore)* e non gli resta che cercare di costruirsi in modo accorto una vita che sia la più 'felice' possibile. I valori che Solone propone non hanno nulla a che vedere con la ricchezza: *l'olbos* concerne la salute (*anousos, apathes kakon, aperos*) e la continuazione della stirpe, non il possesso di territori o denari. Artabano ha una visione dell'esistenza forse ancor più tragica: proprio a causa di *nousoi* e *symphorai* la morte spesso appare preferibile alla vita o meglio è il *rifugio* di una *vita sofferente*⁹⁹. Solone, di fatto, richiama concetti simili, citando la vicenda di Cleobi e Bitone che ricevono in dono dagli dèi la morte dopo aver compiuto una grande impresa. Anche Amasi fa riferimento ai pericoli che il successo continuo può comportare e anche in quell'episodio ricorre il termine *symphore*, a marcare le somiglianze tra i ragionamenti proposti (III, 41). Tutti e tre i 'saggi', pur proponendo riflessioni a tratti differenti che rivelano diversi gradi di consapevolezza, sollevano problemi simili: la precarietà della vita, i rischi che il potere comporta, il carattere perturbatore degli dèi¹⁰⁰. Lo *phthonos theon*, a cui tutti e tre fanno riferimento, evidenzia tutti i limiti della condizione umana di cui i saggi, a differenza dei potenti, hanno consapevolezza.

Di fronte all'atteggiamento del re che sbrigativamente approva le considerazioni dello zio per passare alla guerra imminente, Artabano solleva alcune perplessità sullo scontro che puntualmente si riveleranno fondate: le parole dei saggi consiglieri sono sempre profetiche¹⁰¹. Tre criticità sono al centro del suo ragionamento¹⁰². Innanzitutto l'ampiezza spropositata della flotta che

⁹⁹ VII, 46: αἱ τε γὰρ συμφοραὶ προσπίπτουσαι καὶ αἱ νοῦσοι συνταράσσουσαι καὶ βραχὺν ἔοντα μακρὸν δοκέειν εἶναι ποιεῦσι τὸν βίον. οὕτω ὁ μὲν θάνατος μοχθηρῆς εὐούσης τῆς ζόης καταφυγὴ ἀίρετωτάτη τῷ ἀνθρώπῳ γέγινε...

¹⁰⁰ Benardete 1969, 185-186 pone in particolare in rilievo le differenze tra gli insegnamenti proposti dai tre saggi.

¹⁰¹ Come nota Erbse 1992, 78-79 le paure di Artabano vengono "dedotte" dall'esito degli eventi e mostrano tutte le carenze del re che non ha alcuna *esperienza strategica* e non si lascia aiutare dalle puntuali riflessioni del consigliere.

¹⁰² Cfr. Harrison 2000, 98-99.

difficilmente troverà porti atti ad ospitarla: se ciò si verifica - spiega acutamente Artabano -, le *symphorai* dominano gli uomini, e non gli uomini le *symphorai*¹⁰³. L'uso reiterato del termine conferma che le precedenti riflessioni generali sulle difficoltà dell'esistenza non erano slegate dal contesto politico-militare: gli uomini, facendo scelte assennate, possono influire sul corso degli eventi, altrimenti le *disgrazie* li travolgono. Siamo dunque ben lontani da una concezione fatalistica dell'esistenza e le sue previsioni si avvereranno. Artabano parla proprio dell'eventualità che una *tempesta scoppi* (*egeiromenou cheimonos*) e sorprenda i Persiani: così accade e in alcune tempeste la flotta subisce cospicue perdite (e. g. VII, 188; VIII, 13).

Il secondo elemento al centro delle sue argomentazioni è la penuria di viveri: più i Persiani si spingeranno oltre, più la terra diventerà grande e ostile e la *fame* (*limos*) li attanaglierà. Anche in questo caso Artabano accompagna le sue concrete riflessioni con una massima di saggezza che trova costante riscontro nell'opera: *gli uomini non si saziano mai del successo*¹⁰⁴. I potenti (a parte il re etiope d'Egitto), in effetti, non recedono mai dalle loro posizioni espansionistiche fino a causare molto spesso la loro stessa fine. Erodoto rileva più volte l'effetto devastante che l'esercito ha su elementi naturali (VII, 21; 109; 118; 187; 196) e su popolazioni che per sfamare l'esercito vengono costrette ad abbandonare le loro case. Si chiede con un certo stupore com'è possibile che il cibo sia bastato per una tale armata (VII, 187) e giudica *ben detto* il motto di Megacreonte di Abdera che consiglia ai suoi compatrioti di ringraziare gli dèi del fatto che l'esercito mangiasse soltanto una volta al giorno (VII, 20). Siamo dunque di fronte ad un livello critico di sussistenza che rischia più volte di essere superato, come avviene in un paio di occasioni di emergenza: le ritirate di Serse (VIII, 115) e dei soldati persiani rimasti in vita guidati da Artabazo (IX, 89). In entrambi i casi i contingenti, che dal profondo della Grecia cercano di rientrare velocemente in patria, vengono decimati dalla *fame* (*limos*). Euribiade riesce a prevalere su Temistocle supponendo che se i Persiani restassero bloccati, per la penuria di cibo metterebbero a soqqadro l'Europa intera (VIII, 108). Le parole di Artabano trovano riscontro nelle argomentazioni dei protagonisti e nei fatti della guerra. Egli che aveva messo in guardia il re dal 'pensare in grande', spiegando che tutto ciò che spicca viene colpito dagli dèi, sottolinea proprio i difetti che l'enorme entità dell'esercito comporta: più uno va avanti, più viene letteralmente *rapito* (*kleptomenos*) dalla terra che vuole conquistare. Pur non rinnegando il valore del sogno (ὄψις μὲν ἢ ἐπιφανεῖσα τοῦ ὄνειρου ὡς βουλόμεθα ἀμφοτέροι τελευτήσσειε), Artabano dimostra di non aver perso la sua meditata saggezza e non

¹⁰³ VII, 49: οὐκὼν δὴ ἐόντων τοι λυμένων ὑποδεξίων, μάθε ὅτι αἱ **συμφοραὶ** τῶν **ἀνθρώπων** ἄρχουσι καὶ οὐκὶ **ἄνθρωποι** τῶν **συμφορέων**.

¹⁰⁴ VII, 49: γῆ δὲ πολεμὴ τῆδέ τοι κατίσταται· εἰ θέλει τοι μηδὲν ἀντίζοον καταστήναι, τοσοῦτό τοι γίνεται πολεμιωτέρη ὅσῳ ἂν προβαίνης ἐκαστέρῳ, τὸ πρόσω αἰεὶ κλεπτόμενος· εὐπρηξίης δὲ οὐκ ἔστι ἀνθρώποισι οὐδεμία πληθώρα.

nasconde le proprie paure: quando si pensa, il *timore* è un bene, mentre nell'azione bisogna agire con coraggio¹⁰⁵. Il re invece non accetta tentennamenti: le loro strade sono destinate a separarsi.

Anche il terzo argomento trova pieno riscontro nell'opera: l'ambigua posizione degli Ioni. A causa del legame che sussiste tra i Greci d'Asia e quelli d'Europa e in particolare con la 'madrepatria' Atene, c'è il rischio che gli Ioni si ribellino e portino danno all'armata persiana. Al contrario se si mostreranno iniqui, scontrandosi con i loro 'progenitori', non porteranno in ogni caso un *grande vantaggio* alla causa dei Barbari. Sebbene gli Ioni non si schierino univocamente a favore degli altri Greci, confermando tra l'altro la poca simpatia dell'autore nei loro confronti (cfr. in particolare VIII, 85), nelle fasi finali della guerra (IX, 103-104) si oppongono ai Barbari. I Sami e i Milesi in particolare si distinguono rispettivamente per il coraggio e per i danni inferti ai nemici¹⁰⁶. Artabano aveva dunque ragione su tutto. Erodoto, grazie alle sue parole, pone in rilievo alcune fondamentali questioni filosofiche e strategiche sulle quali s'interroga costantemente e che servono ad illuminare l'esito della guerra. Anche il comportamento ambivalente degli Ioni è uno dei nodi tematici delle *Storie*: il popolo che ha fatto esplodere lo scontro mantiene in tutta l'opera una posizione poco chiara, schierandosi solo alla fine interamente dalla parte dei Greci. A Salamina, invece, la maggior parte di essi agisce al fianco dei Barbari, non obbedendo alle indicazioni di Temistocle. Secondo Serse sbaglia il consigliere a temere che questi tradiscano: in occasione della guerra scitica hanno infatti mostrato *giustizia e fedeltà*¹⁰⁷. La sua visione 'storica' è ancora parziale, in quanto tralascia del tutto la rivolta ionica, ma ricorda un'altra celebre definizione. Proprio gli Sciti avevano considerato gli Ioni uomini *pessimi e vili e schiavi fedeli al padrone* (IV, 140). Che persino per il re dei Barbari siano degni di fede è un dato che non va trascurato: viene inferta l'ennesima critica ad un popolo che ha messo in moto eventi di enorme portata, senza dimostrarsi in grado di gestirli o quanto meno di partecipare con tutte le sue forze ad essi.

Le risposte di Serse sono calibrate sulle obiezioni di Artabano. Le sue considerazioni, come in occasione dei precedenti discorsi, si basano su una visione parziale della storia persiana: punta l'attenzione soltanto sugli eventi che servono ad avvalorare le sue tesi. Il sovrano, inoltre, ha imparato dal consigliere a condire il suo discorso con argomentazioni filosofiche che, a ben vedere, sembrano motivate soltanto dal desiderio di conquista: sono ragionamenti dal sapore sofistico che mirano a giustificare l'espansione senza limiti dell'impero persiano. Se Artabano aveva espresso tutti i rischi che la grandezza dell'esercito comporta, al contrario Serse punta proprio sull'entità di

¹⁰⁵ Secondo Masaracchia 1976, 70 ss., invece, il *pessimismo* di Artabano, che rievocerebbe quello erodoteo, *escluderebbe ogni possibilità per l'uomo di determinare con i suoi progetti il futuro*. All'*insufficienza* della prospettiva di Artabano farebbe da controcanto l'*unilateralità e fragilità* della visione di Serse in una sorta di *dibattito ideologico* che sottolinea l'estraneità di due mondi differenti.

¹⁰⁶ Sul complesso rapporto tra Ioni e gli altri Greci durante la guerra si vedano anche VIII, 10; 22; 90.

¹⁰⁷ Si vedano le riflessioni di Havelock 1978, 302-303 sulla differente interpretazione della giustizia che è sottintesa in questo passo da Artabano e da Serse, per il quale la *dikaio syne* ha a che fare solo con "*loyalty and gratitude*".

esso: è disposto, persino, a convocare *rapidissimamente* una nuova armata, se questi lo reputa opportuno. Del precedente discorso sul carattere distruttivo delle divinità che si abbattono su ciò che spicca non tiene dunque alcun conto, anzi all'invito alla prudenza e alla ponderazione dello zio risponde con un elogio del coraggio e dell'azione. Serse è talmente avvertito retoricamente che riprende quasi parola per parola una frase utilizzata da Artabano per stravolgerne il senso: non è vero, come sosteneva il consigliere, che bisogna *ponderare* bene, *temendo* ciò che si può *patire*, e poi essere *coraggiosi* nell'azione (VII, 49: ἀνὴρ δὲ οὕτω ἂν εἴη ἄριστος, εἰ **βουλευόμενος** μὲν **ἀρρωδέοι**, πᾶν **ἐπιλεγόμενος** **πείσεσθαι** **χρήμα**, ἐν δὲ τῷ **ἔργῳ** **θρασύς** εἴη). Secondo Serse, chi *riflette* troppo, *non fa niente*: meglio *essere coraggiosi* e *soffrire* qualche *sventura*, piuttosto che avere *paura* di agire e non *patire* nulla (VII, 50: εἰ γὰρ δὴ βούλοιο...τὸ πᾶν ὁμοίως **ἐπιλέγεσθαι**, **ποιήσεως** ἂν οὐδαμὰ οὐδέν: κρέσσον δὲ πάντα **θαρσέοντα** ἤμισυ τῶν δεινῶν **πάσχειν** μᾶλλον ἢ πᾶν **χρήμα** **προδειμαίνοντα** μηδαμὰ μηδὲν **παθεῖν**)¹⁰⁸. L'opposizione tra ponderazione e azione è uno schema narrativo che si riscontra più volte nelle *Storie* e che si riflette anche nell'antinomia tra *hesychie* e espansionismo.

I re Persiani in particolare, tutti i potenti in generale, sono sempre pronti all'azione e alla conquista e si lanciano in imprese che hanno in effetti reso grande il loro impero, ma presentano sempre una controparte negativa che viene costantemente ignorata. Le sconfitte contro Massageti, Etiopi, Sciti e Greci sono espressione di tutti i limiti che il potere comporta e non a caso Serse le ignora abilmente. Parla esattamente come Dario, quando con grande abilità retorica convince gli altri congiurati a sposare le sue opinioni: padre e figlio presentano molte più similarità di quanto a prima vista appaia, confermando che l'ultimo sovrano non si distingue dai suoi predecessori. Proprio il figlio d'Istaspe aveva criticato dapprima la cautela riflessiva di Otane per poi sminuire il valore del *logos* a favore dell'*ergon* (III, 72). Serse fa lo stesso, spiegando che se le *riflessioni* (*epilego*) non possono dimostrare ciò che è *certo* (*bebaion*), allora esse di fatto si equivalgono: poiché gli uomini non possono conoscere con esattezza ciò che avverrà, è inutile discutere. La differenza sta invece nell'azione: soltanto chi *fa* ottiene dei *vantaggi*, chi esita e riflette invece non la spunta¹⁰⁹. Proprio i *kerdea* erano stati al centro del ragionamento di Dario, che in modo parimenti sofisticato aveva cercato di dimostrare l'equivalenza tra verità e menzogna (III, 72). Siamo distanti anni luce dalle precedenti considerazioni di Artabano che vedeva invece un *guadagno* nella

¹⁰⁸ Secondo Lateiner 1989, 152-153 invece questa dichiarazione sui rischi che l'azione obbliga ad affrontare, così come lo scavo dell'istmo all'Athos, dipingerebbero in modo favorevole Serse: sottolineerebbero il desiderio del re di compiere imprese degne di nota e rimanderebbero alla *devozione* dei Persiani per la loro storia.

¹⁰⁹ VII, 50: **τοῖσι** τοίνυν **βουλομένοισι** **ποιεῖν** ὡς τὸ ἐπίπαν φιλέει γίνεσθαι τὰ **κέρδεα**, τοῖσι δὲ ἐπιλεγόμενοις τε πάντα καὶ ὀκνέουσι οὐ μάλα ἐθέλει.

ponderazione attenta (VII, 10δ: τὸ γὰρ εὖ βουλευέσθαι κέρδος μέγιστον εὐρίσκω ἑόν)¹¹⁰. L'esito catastrofico degli eventi darà ragione al *Warner*.

Non ha torto Serse quando sostiene che la *dynamis* persiana non sarebbe giunta a tal punto se i suoi predecessori avessero seguito consigli simili a quelli che gli dà Artabano. In effetti il consigliere propone in più punti della narrazione una *Weltanschauung* che è radicalmente opposta a quella dei 'sovrani espansionisti' e che non può trovare seguito a corte. In questo caso, spiazzato dal sogno, non consiglia al re di fare marcia indietro, ma si limita a esporre tutte le sue paure. Artabano non ha perso la consapevolezza dei limiti dell'esistenza umana: è questa la differenza con Serse che solo per un attimo ha sposato le sue sagge convinzioni. L'obiettivo è impadronirsi dell'Europa intera, anzi come dirà qualche capitolo dopo, se vinceranno contro i Greci, *nessun altro esercito di uomini* si opporrà a loro¹¹¹. Come aveva già lasciato intendere nel suo primo discorso, lo scopo della spedizione va ben oltre la conquista della penisola ellenica: il re vuole far suo l'intero continente europeo, per poi candidarsi all'assoggettamento del mondo intero¹¹². Il Serse prima del sogno e quello dopo, di fatto, si equivalgono confermando che il mutamento d'intenti è solo una parentesi breve e poco meditata.

Come ha trascurato le parole di Artabano, allo stesso modo Serse continua a ignorare i segni divini che costellano il passaggio dell'Ellesponto¹¹³. Secondo uno schema consolidato, la sete di potere obnubila del tutto la percezione della realtà: le parole umane e i prodigi divini vengono costantemente ignorati. Un *teras* è piuttosto enigmatico e non viene commentato dall'autore: una mula a Sardi partorisce un cucciolo dai doppi genitali (VII, 57). Il prodigio, di difficile interpretazione, sembra l'ennesimo segnale dell'anomalia che questa spedizione comporta. Tutti questi strani eventi ruotano attorno all'assoggettamento dell'Ellesponto, che probabilmente rappresenta il punto più basso della spedizione e l'espressione più simbolica della tracotanza a cui il potere può condurre¹¹⁴. Un altro episodio sovranaturale viene parimenti ignorato, nonostante Erodoto per ben due volte in poche righe lo consideri *di facile interpretazione (eusymbletos)*: una cavalla partorisce una lepre. Serse che aveva allestito una spedizione con *grandissimo orgoglio* e con il *massimo sfarzo*, sarebbe *corso indietro molto velocemente* per salvare *se stesso* (VII, 57: ἀγαυρότατα καὶ μεγαλοπρεπέστατα, ὀπίσω δὲ περὶ ἑωυτοῦ τρέχων ἦξιεν ἐς τὸν αὐτὸν χῶρον).

¹¹⁰ Come spiega Corcella 1984, 143-144 siamo di fronte ad una sorta di *teorizzazione* dell'*irriflessività* strettamente connessa all'*arrogante presunzione di vittoria* che contraddistingue tutte le imprese successive di Serse.

¹¹¹ VII, 50 ...καταστρεψάμενοι **πᾶσαν τὴν Εὐρώπην** νοστήσομεν ὀπίσω...; VII, 53: ὡς γὰρ ἐγὼ πυνθάνομαι, ἐπ' ἄνδρας στρατευόμεθα ἀγαθοῦς, τῶν ἦν κρατήσωμεν, **οὐ μὴ τις ἡμῖν ἄλλος στρατὸς ἀντιστή κοτε ἀνθρώπων.**

¹¹² Pohlenz 1937, 133.

¹¹³ Secondo Erbse 1992, 88 questi *terata*, puntualmente trascurati dal sovrano, marcano l'*ingenua noncuranza (die naive Unbekümmertheit)* e l'*ingiustificato orgoglio (den unbegründeten Stolz)* del re: nonostante la velata ironia che emerge da questi episodi, sono prodigi tragici, che pongono in rilievo la temerarietà del re e l'imminente catastrofe.

¹¹⁴ Come spiega Mikalson 2003, 43 sono tutti fenomeni insoliti *contro natura*, che proprio per tale motivo costituiscono dei cattivi presagi che vengono puntualmente ignorati dal sovrano persiano.

Neanche questo evento eclatante - *mega teras* - viene *tenuto in alcun conto* (58) dal sovrano persiano, che almeno in occasione dell'eclissi si era preoccupato di informarsi con i Magi: la sicurezza della vittoria è sempre maggiore. Il prodigio ricorda episodi simili capitati ad altri sovrani, come l'oracolo del mulo di Creso o la visione di Policrate, che vengono fraintesi o del tutto ignorati per poi rivelarsi estremamente catastrofici. Il pensiero va proprio al tiranno samio, campione di *megaloprepeia*, che per la brama di *grandezza* trascura del tutto le indicazioni di amici e indovini e viene barbaramente ucciso da Orete. L'atteggiamento è lo stesso con cui Ipparco ignora del tutto la visione *chiarissima* (V, 55) che gli annuncia la morte, nonostante ne avesse parlato con gli interpreti dei sogni. I potenti perdono sempre di vista la precarietà della vita umana e Serse, in questo, non appare affatto diverso dagli altri¹¹⁵.

Il *nomos* spartano e le scelte coraggiose degli Ateniesi, 'σωτήρες τῆς Ἑλλάδος'

Più lo scontro si avvicina più lo sguardo si volge al mondo greco. L'autore sembra voler spiegare come un contingente tanto inferiore sia riuscito a sconfiggere un esercito immenso, il più grande mai radunato secondo quanto egli stesso ha rilevato. Dopo aver ampiamente documentato, per quaranta capitoli (VII, 60-100), dimensioni, provenienza ed equipaggiamento dell'armata barbara, Erodoto propone il celebre confronto tra Serse e Demarato (VII, 101-105). Questa prima riflessione sul valore dei Greci e in particolare degli Spartani segue non a caso la lunga descrizione dell'esercito avversario: l'obiettivo è segnalare fin dall'inizio il dislivello tra le forze e l'incredibile impresa dei Greci. Che sia l'ex re spartano a celebrare il *nomos* del suo popolo complica in parte l'interpretazione del passo. Demarato, infatti, è stato sì vittima degli intrighi fraudolenti di Cleomene e Leotichida, ma anch'egli non è esente da responsabilità nel contrasto sorto tra i due re spartani. Ai tempi della politica interventista lacedemone ad Atene, nel tentativo di insediare Isagora (V, 75), vi era stata una prima grave divergenza: immediatamente prima dello scontro a Eleusi, Demarato si era ritirato dal campo di battaglia influenzando la diserzione degli altri alleati. È un episodio grave che costringe gli Spartani ad emanare una legge specifica. Poi quando Cleomene, ai tempi delle guerre persiane, punisce gli Egineti per essersi sottomessi al nemico, l'altro re gli mette nuovamente i bastoni fra le ruote (VI, 50-51), facendo fallire anche questa impresa. Il commento di Erodoto non lascia spazio a dubbi: *Mentre Cleomene era ad Egina e compiva opere di bene per la Grecia intera, Demarato lo calunniava, non tanto per prendersi cura degli Egineti, quanto per invidia e odio* (VI, 61). Nulla giustifica la reazione di Cleomene che infatti viene punito dagli dèi, ma Demarato dimostra dei punti critici, ancor più evidenti se pensiamo che diventa un collaboratore persiano. Verso la fine dell'opera, invece, di fronte ad un prodigio che segnala la

¹¹⁵ Tra gli episodi di arroganza si veda anche VII, 146-147.

caduta persiana a Salamina, invita il suo compagno Teocide (Ateniese) a tacere l'evento al re, mostrando forse di supportare la causa greca.

Nonostante tutti questi elementi che fanno di Demarato un personaggio controverso, il suo discorso, in questa parte dell'opera è significativo: mira da un lato a contrapporre la libertà dei Greci al dispotismo persiano e dall'altro a celebrare la forza degli Spartani. Le sue parole, che rievocano i tipici stereotipi sui Lacedemoni, sono però talmente elogiative da risultare quasi esagerate. Gli Spartani, come vedremo, presentano infatti diversi punti deboli che l'autore ricalca puntualmente: qualche capitolo dopo verrà non a caso specificato che i veri 'salvatori' della Grecia sono piuttosto gli Ateniesi. L'elogio del *nomos* spartano, la riflessione sulle scelte decisive degli Ateniesi e sul ruolo fondamentale di Temistocle vengono esposti in pochi capitoli, sottolineando alcuni dei principali ingredienti della vittoria ellenica. Al contempo continua a notarsi tutta la cecità di Serse che *ride* più volte di fronte alle osservazioni di Demarato. Il re persiano che *riderà* ancora quando gli Spartani gli chiederanno ragione dell'uccisione di Leonida, rispondendo profeticamente che Mardonio avrebbe dato loro soddisfazione del fatto, rievoca le sguaiate risa di Cambise. Il figlio di Ciro uccide Api e il figlio del consigliere Pressaspe schernendoli e motteggia gli usi sacri degli altri popoli (III, 38) prima di venire punito dagli dèi. I *gelota* sono indizio di sciagura e Serse lo imparerà a sue spese¹¹⁶.

La domanda di Serse allo Spartano ricorda quella fatta capitoli prima ad Artabano: il re vuole sapere adesso da un Greco se a suo avviso i nemici saranno in grado di opporsi. La sua non è vera curiosità, ma come le sue risate dimostrano e com'è già emerso dal precedente confronto col consigliere, vuole soltanto fare sfoggio di potenza. È certo infatti non soltanto che i Greci non sono in grado di resistergli, ma che nemmeno se tutti gli uomini d'Occidente si radunassero potrebbero tenere testa alla sua armata. Questa non è che un'ulteriore conferma delle intenzioni che guidano il re contro la penisola ellenica: è una guerra contro *hespere*, di cui l'assoggettamento della Grecia non è che un primo passo. Sia gli argomenti del re sia le risposte di Demarato seguono poi cliché piuttosto consolidati. Da una parte c'è la mancanza di *concordia* dei Greci (μη έόντες άρθμοιοι) e l'assenza di un capo. Secondo Serse è impossibile che *uomini tutti parimenti liberi*, senza provare *timore* per il loro *unico comandante* si mostrino valorosi: se fossero invece sottomessi alla guida di un solo uomo, *costretti dalla frusta* e dalla *paura* potrebbero combattere con più coraggio e contro più uomini¹¹⁷. Non bisogna dunque considerare soltanto l'incredibile differenza quantitativa, ma è secondo Serse la struttura stessa della società greca e in particolare di quella spartana, di cui parla

¹¹⁶ Cfr. Lateiner 1977; Flory 1978.

¹¹⁷ VII, 103: κως αν δυναίατο χίλιοι η και μύριοι η και πεντακισμύριοι, έόντες γε ελεύθεροι πάντες όμοίως και μη ύπ' ένός άρχόμενοι, στρατῶ τοσῶδε άντιστήναι, ... ύπό μέν γάρ ένός άρχόμενοι κατά τρόπον τόν ήμέτερον γενοίατ' αν, δειμαίνοντες τοῦτον, και παρὰ την έωυτῶν φύσιν άμείνονες, και ίοιεν αναγκάζόμενοι μάστιγι ές πλεῦνας ελάσσονες έόντες.

soprattutto Demarato, a essere fallimentare. L'ex re lacedemone, dall'altra parte, esalta soprattutto il valore di *nomos*, di cui la Grecia intera è espressione e che a Sparta domina su tutto. Siamo dunque di fronte alla tipica dicotomia tra dispotismo orientale, governo incontrollato di un uomo solo, e libertà greca, che può sembrare anarchia ma nasconde in realtà il rispetto delle leggi. Quest'opposizione, sebbene in forma molto meno radicale, la riscontriamo di fatto in tutta l'opera. Il potere assoluto non prevede alcuna forma di tutela, a differenza di altre forme di governo che possono presentare forme di autoritarismo, ma vengono abilmente neutralizzate dalle regole condivise dalla comunità.

Le considerazioni di Demarato sulla Grecia sono importanti perché lo Spartano traccia una sorta di breve storia dei valori propri della penisola ellenica, alla base dei quali c'è la povertà. La *penie* viene addirittura considerata *syntrophos*, congenita e primigenia, mentre la virtù è stata acquisita solo in seguito: deriva dal duplice influsso di *sophie* e *nomos*, e grazie ad essa i Greci tengono a distanza proprio la povertà e il dispotismo¹¹⁸. Il pensiero va ad un altro brano in cui vengono paradigmaticamente contrapposti mondo barbarico e mondo greco. Nel nono libro Pausania fa allestire ai Persiani sconfitti un banchetto secondo gli usi regali con i ricchi utensili dei barbari, per poi metterlo a confronto col parco pasto spartano. Il passo è ambiguo e si potrebbe pensare che l'aneddoto riguardi solo la società lacedemone, ma poi il capo del contingente greco convoca tutti gli altri comandanti e mostra loro la sproporzione tra i due banchetti: *Uomini greci, vi ho convocati perché voglio mostrarvi la stoltezza del Medo, che avendo un tale stile di vita è venuto da noi che invece lo abbiamo così misero per togliercelo* (IX, 82)¹¹⁹. Pausania si rivolge a tutti i Greci, per evidenziare un dato condiviso dalla comunità ellenica. I Greci, come ha spiegato Demarato, pur conoscendo l'*indigenza*, riescono a scacciarla: non vivono nel bisogno, ma hanno una *diàita* misurata che non ha nulla a che vedere con il lusso dei Persiani e ricorda piuttosto lo stile di vita dei 'Primitive Gegner'. Pur non essendo 'nemici primitivi', hanno in comune con questi uno stile di vita moderato sviluppato grazie ad *arete*, *sophie* e *nomos*.

Lo Spartano punterà gran parte del suo ragionamento successivo, limitato ai Lacedemoni, proprio sul valore di *nomos*, vocabolo che nell'opera indica in misura quasi equivalente l'*uso* e la *legge*. L'ambivalenza del termine sembra nelle *Storie* piuttosto comprensibile. Come ho indicato altrove, per Erodoto *usi e costumi* dei popoli sono relativi e soggetti al cambiamento, ma una volta che entrano a far parte del patrimonio di una data cultura sono sottoposti ad una sorta di inviolabilità protetta anche dagli dèi, divenendo *legge*. I Greci grazie alla morigeratezza e al rispetto

¹¹⁸ VII, 102: τῆ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφος ἐστὶ, ἀρετὴ δὲ ἔπακτος ἐστὶ, ἀπὸ τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ· τῆ διαχρεωμένη ἢ Ἑλλάς τὴν τε πενίην ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην.

¹¹⁹ IX, 82: ἄνδρες Ἕλληνες, τῶνδε εἵνεκα ἐγὼ ὑμέας συνήγαγον, βουλόμενος ὑμῖν τοῦδε τοῦ Μήδων ἡγεμόνος τὴν ἀφροσύνην δέξαι, ὃς τοιῦνδε δίαιταν ἔχων ἦλθε ἐς ἡμέας οὕτω οἴζυρην ἔχοντας ἀπαιρησόμενος.

dei *nomoi* hanno costituito una forza che permette loro di tenere lontano il *dispotismo*, come i ‘re primitivi’, rappresentanti simbolici dei *nomoi* dei loro popoli, che vincono gli invasori. Soltanto se continueranno a sostenere con forza i valori che li hanno resi grandi anche i Greci continueranno ad essere liberi.

Demarato non nasconde che la sua è una *lode (aineo)* per tutti i Greci, prima di passare a celebrare la forza dei soli Spartani. L'ex sovrano riprende in parte i concetti che ha già sostenuto per portarli all'estremo: per i Lacedemoni *nomos* è addirittura *despotes: pur essendo liberi, non sono liberi del tutto*¹²⁰. *Despotes* che è attestato 47 volte nell'opera e che indica soprattutto i sovrani orientali (31), non ricorre quasi mai a proposito del mondo greco, eccetto un paio di casi in cui siamo di fronte ad una contrapposizione tra servi e padroni (V, 29; 78; VI, 83)¹²¹. È strano che Demarato utilizzi proprio questo sostantivo che rimanda ad una forma di autoritarismo, una sottomissione totale che ordina agli Spartani di non fuggire mai dalla battaglia, ma di lottare fino alla morte. Ciò li ha resi *i migliori fra tutti gli uomini* quando combattono *insieme* e la città viene celebrata per la sua proverbiale forza, sottolineando che non basta tiranneggiare sui sudditi per rendere i soldati valorosi, come avviene in Persia. Al contempo emerge tutta la rigidità che in certi casi rende i Lacedemoni schiavi della loro stessa virtù, come si evincerà ad esempio dall'episodio di Amonfareto che si ostina a non lasciare il posto di battaglia nonostante sia sfavorevole ai Greci e Pausania gli ordini di muoversi (IX, 53-57). Demarato che come rivela egli stesso non ama il suo popolo, che lo ha privato di tutto, fornisce a ben vedere un quadro dolcemente amaro che troverà conferma nel seguito degli eventi: l'ossessione per la tutela della patria rischia più volte di mettere in crisi l'alleanza ellenica.

Dopo il confronto tra i due e la rassegna delle diverse tappe del viaggio che porteranno allo scontro delle Termopili, Erodoto si sofferma sui meriti della vittoria greca. A differenza di Spartani e Ateniesi che, nonostante politiche differenti e una continua tensione di fondo, combattono insieme contro i Persiani, molti Greci passano al nemico ancor prima che l'esercito arrivi in Europa, cioè *pur non essendo costretti* (VII, 132). Coloro che invece non concedono terra e acqua a Serse temono che le navi non siano sufficienti, visto per l'appunto che *i più non vogliono fare la guerra, ma preferiscono medizzare* (VII, 138)¹²². In questa situazione critica è Atene a svolgere un ruolo fondamentale: se la principale potenza navale avesse abbandonato l'Attica o fosse passata al nemico, anche la Grecia continentale sarebbe caduta¹²³. La flotta persiana avrebbe infatti

¹²⁰ VII, 104: ἐλεύθεροι γὰρ ἔοντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσὶ: ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ.

¹²¹ Powell 1938, s. v. *despotes*.

¹²² VII, 138: οἱ δὲ οὐ δόντες ἐν δείματι μεγάλῳ κατέστασαν, ἄτε οὔτε νεῶν ἐουσέων ἐν τῇ Ἑλλάδι ἀριθμὸν ἀξιωμαχῶν δέκεσθαι τὸν ἐπιόντα, οὔτε βουλομένων τῶν πολλῶν ἀντάπτεσθαι τοῦ πολέμου, μηδίζόντων δὲ προθύμως.

¹²³ Cfr. Solmsen 1974, 26-27.

conquistato le città del continente e gli Spartani, rimasti soli, sarebbero periti gloriosamente o, abbandonati dagli alleati, avrebbero raggiunto un accordo con i Barbari. Il ragionamento di Erodoto sembra a prima vista criticabile: non sarebbe stato lo stesso se gli Ateniesi fossero stati traditi dai principali alleati delle forze di terra? I conti tornano però se si tiene in considerazione un dato che l'autore sembra dare per scontato: la posizione geografica di Atene. L'Attica infatti per i Persiani che vengono dal nord (e/o dal mare come nella spedizione di Dati e Artaberne) è molto più esposta all'attacco, rispetto al Peloponneso. Così era avvenuto già ai tempi della battaglia di Maratona che gli Ateniesi avevano combattuto quasi da soli, senza ricevere in tempo il sostegno spartano. Si potrebbe dire che già allora avevano salvato la Grecia, visto che la spedizione era un pretesto per sottomettere quanti più popoli possibili della penisola ellenica (VI, 94). Anche Alessandro di Macedonia, che più volte appoggia l'esercito greco pur facendo parte dell'armata nemica, sottolineerà lo svantaggio degli Ateniesi che sono in una terra di passaggio (VIII, 140, vedi *infra*) e rischiano dunque di essere gli unici a subire sempre gli attacchi avversari.

Gli Ateniesi avrebbero dunque potuto fare come la maggior parte dei Greci che erano passati al nemico, e *scelsero*, invece, *che la Grecia restasse libera*¹²⁴. L'autore ne evidenzia i meriti a confronto con la politica miope dei Peloponnesiaci che pensano solo a loro stessi, preoccupandosi di bloccare l'accesso al loro territorio¹²⁵: *Non riesco a capire quale sarebbe stato il vantaggio delle mura condotte attraverso l'Istmo, se il Gran re avesse dominato il mare*. Ecco che torna il riferimento alla geografia dei luoghi: Sparta 'protetta' dallo stretto di Corinto sarebbe caduta comunque di fronte ad un duplice attacco terrestre e navale. Agli Ateniesi va il merito di avere scongiurato questo pericolo, nonostante gli alleati più volte abbiano pensato di abbandonarli per proteggere il Peloponneso ed essi siano stati persino costretti a lasciare le loro case al saccheggio nemico. L'autore non usa giri di parole per elogiarli, pur sapendo di esprimere un parere *odioso alla maggior parte degli uomini*, che può causare *invidia*: possono essere considerati i *salvatori* della Grecia anche perché hanno influenzato fortemente le decisioni degli altri, *risvegliandoli*. Erodoto parla chiaramente di *scelta (aereo)*, ponendo in rilievo il coraggio di chi non ha avuto *paura* a confronto con chi invece ha ceduto¹²⁶. A suo avviso è una vittoria di tutti i Greci che hanno scelto di non medizzare, grazie al fondamentale apporto di una delle due città più potenti che non solo per via della sua potenza (navale), ma anche per la decisa presa di posizione, ha permesso alla Grecia di rimanere libera (*Le cose sarebbero andate verso una delle due opzioni alla quale si fossero volti*).

¹²⁴ VII, 139: νῦν δὲ Ἀθηναίους ἂν τις λέγων σωτήρας γενέσθαι τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι τὸ ἀληθές. οὗτοι γὰρ ἐπὶ ὀκότερα τῶν πρηγμάτων ἐτρέποντο, ταῦτα ῥέψαιν ἔμελλε· ἐλόμενοι δὲ τὴν Ἑλλάδα περιεῖναι ἐλευθέρην, τοῦτο τὸ Ἑλληνικὸν πᾶν τὸ λοιπὸν, ὅσον μὴ ἐμήδισε, αὐτοὶ οὗτοι ἦσαν οἱ ἐπεγείραντες καὶ βασιλέα μετὰ γε θεοῦς ἀνωσάμενοι.

¹²⁵ Secondo Benardete 1969, 206 Erodoto pone l'elogio degli Ateniesi proprio in questo passo per riequilibrare il quadro fornito nel settimo libro, alla luce dell'*exploit* degli Spartani alle Termopili.

¹²⁶ Cfr. Kleinknecht 1940.

La spiegazione della vittoria concerne dunque questioni strategico-politiche e geografiche, ma al contempo non manca il riferimento al sostegno divino, perché, spiega l'autore, gli Ateniesi respinsero il re persiano *dopo gli dèi*. È questo forse uno dei passi che illustra al meglio la *Weltanschauung* di Erodoto che si dilunga in un'articolata riflessione sulle cause razionali del trionfo greco, per poi sottolineare l'influenza divina. Considerando la complessità, la chiarezza e la centralità del ragionamento proposto, si può davvero sostenere che per Erodoto sono gli dèi a decidere le sorti degli uomini o tentare di stabilire una gerarchia tra le diverse forme di causalità? Siamo piuttosto di fronte ad una rappresentazione del mondo in cui uomini e dèi agiscono insieme influenzando la realtà in modo molteplice¹²⁷. Proprio per tale ragione non stupisce che subito dopo si passi all'analisi dei responsi oracolari delfici sulla guerra che rivelano ancora il coraggio degli Ateniesi: nonostante *oracoli spaventosi* che li *gettavano nel terrore*, accettarono di *rimanere* e di affrontare il nemico¹²⁸. Gli uomini devono dunque sapere interpretare correttamente i 'messaggi sovranaturali' e agire di conseguenza. Il primo responso non fa altro che presagire le sciagure che si abatteranno non soltanto su Atene ma su *molte altre rocche* (VII, 140). Immagini simboliche di violenza che non risparmiano l'acropoli e i templi degli dèi: una disgrazia che colpisce tutto il territorio (*testa, corpo, mani*), il fuoco, l'aspro Ares, il nero sangue, gli dèi nei templi grondanti di sudore e trepidanti di terrore. Nel responso stesso viene specificato che '*aima melan*', in particolare, è *presagio di inevitabile sventura* (VII, 141: ...προϊδὸν κακότητος ἀνάγκας). Siamo dunque di fronte ad una descrizione dei mali che in effetti la Grecia patirà, a cui si mischiano alcune indicazioni poco rassicuranti, ma non del tutto disperate. Nei primi due versi si parla di fuga agli estremi della terra e dell'abbandono della città (case e acropoli), mentre nell'ultimo il suggerimento è diverso ed esorta a *diffondere* il *thymos* sui *mali* imminenti. La Pizia sembra dunque invitarli ad abbandonare Atene, ma al contempo il messaggio contenuto nella parte finale non è del tutto negativo.

Gli dèi sanno essere ingannevoli come gli oracoli *kibdeloi* e il sogno di Serse dimostrano, soprattutto se intendono traviare un potente che si lascia obnubilare dalla mania di conquista, ma non mentono. La Pizia presenta un quadro molto negativo ai messi che esperiscono la *grandissima symphore* che pende sulla città, ma non desistono: su suggerimento di un uomo di Delfi interrogano di nuovo l'oracolo da supplici, sperando di ottenere un *responso migliore* e minacciando di non andar via dal sacrario e restarvi fino alla morte. Il secondo vaticino, come i messi stessi notano, è in effetti più *mite* (ἤπιος) e sembra di fatto un'integrazione del precedente. Viene confermata la

¹²⁷ Cfr. Kleinknecht 1940, 249: *Die Götter haben das Gelingen gegeben. Der entscheidende Antrieb geht hier nicht von ihnen aus. Vielmehr gehört die Wahl des Entschlusses zur Erweckung und Rettung Griechenlands allein den Athenern selber zu.*

¹²⁸ Sull'atteggiamento degli oracoli greci durante le guerre persiane si veda in particolare Funke 2007.

distruzione di Atene e dell'Attica, lasciando però intravedere in modo parimenti enigmatico, ma più netto, una via di fuga: *Quando le altre città, che il confine di Cecrope contiene, vengono prese ... Zeus dallo sguardo profondo concede alla Tritogenia che soltanto un muro di legno non sia saccheggiato ed esso gioverà ai tuoi figli*¹²⁹. La Pizia specifica che non tutto andrà perduto e rimanda anzi ad una continuazione della stirpe; al contempo, però, come nel caso precedente, esorta alla *fuga* di fronte alle forze *continentali* (cavalleria e fanteria), spiegando che dopo questa ritirata ci sarà ancora uno scontro¹³⁰. Il penultimo verso, che è al centro delle controversie interpretative degli Ateniesi, conferma l'ambiguità del responso, ma come nel caso precedente dà una speranza: c'è un'indicazione concreta sul luogo della battaglia, l'isola di Salamina, che viene chiamata *divina*, ma al contempo viene considerata causa di morte per molti 'tekna gynaikon'. L'interpretazione di Temistocle, che fa qui il suo ingresso in scena imponendosi su tutti, si deve scontrare con quelle degli altri. C'è infatti chi sostiene che l'acropoli, fortificata anticamente di *legno*, sia destinata a restare intatta. E poi c'è la pessimistica spiegazione dei *chresmologoi*, secondo i quali l'oracolo sta annunciando una sconfitta navale, anzi per *riassumerlo* - scrive Erodoto - non *permettevano* neanche di *alzare le mani* contro i Persiani, ma suggerivano di abbandonare l'Attica per andare ad abitare altrove. Temistocle supporta e fa trionfare un terzo partito, quello di chi sostiene invece il ruolo salvifico della flotta (le navi erano ovviamente in *legno*), affrontando filologicamente il *chresterion*: l'espressione *theie Salamis*, a suo avviso, non lascia dubbi sul fatto che a morire non saranno gli abitanti, ma gli invasori, altrimenti l'oracolo avrebbe utilizzato aggettivi ben più negativi per definire l'isola. La sua visione s'impone, anche perché - spiega l'autore -, è l'unica che dà speranza di vittoria agli Ateniesi, incitandoli ad adottare una precisa strategia difensiva. Essi *obbediscono al dio* (VII, 144) optando al contempo per l'interpretazione *preferibile*, che li spinge a resistere: credo religioso e considerazioni strategiche si mescolano senza soluzione di continuità¹³¹.

La riflessione di poco precedente sul ruolo decisivo della flotta e sui rischi di fuga (*ekleipo* per l'appunto) degli Ateniesi diviene adesso ancora più chiara: c'era un rischio molto concreto che questi decidessero di lasciar perdere la *naumachie*, abbandonando addirittura la loro terra. L'influenza di Temistocle è stata dunque decisiva in questo scontro, ma già in precedenza il figlio di Neocle era riuscito a imporsi con una *gnome* molto favorevole alla sua città riguardante ancora la potenza navale. Ai tempi dell'ostilità tra Atene ed Egina, antichissima e ancora viva allo scoppio delle Guerre Persiane, ha persuaso i suoi concittadini a dirottare i proventi delle miniere del Laurio

¹²⁹ VII, 141: τῶν ἄλλων γὰρ ἀλισκομένων ὅσα Κέκροπος οὖρος ἐντὸς ἔχει...**τείχος** Τριτογενεὶ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς μόνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ **τέκνα** τ' ὀνήσει.

¹³⁰ VII, 141: μηδὲ σύ γ' **ἵπποσύνην** τε μένειν καὶ **πεζὸν** ἰόντα πολλὸν ἀπ' ἠπείρου στρατὸν ἤσυχος, ἀλλ' **ὑποχωρεῖν νῶτον ἐπιστρέψας**: ἔτι τοι ποτε κἀντίος ἔσση.

¹³¹ VII, 143: ταύτη Θεμιστοκλέος ἀποφαινομένου Ἀθηναῖοι ταῦτα σφίσι ἔγνωσαν **αἰρετώτερα** εἶναι μᾶλλον ἢ τὰ τῶν χρησιμολόγων, οἳ οὐκ ἔων ναυμαχίην ἀρτέεσθαι, τὸ δὲ σύμπαν εἰπεῖν οὐδὲ **χεῖρας ἀνταεῖρεσθαι**, ἀλλὰ ἐκλιπόντας χώρην τὴν Ἀττικὴν ἄλλην τινὰ οἰκίζειν.

nell'allestimento di una flotta¹³². Poi le navi non vengono utilizzate, anche perché la guerra viene interrotta per via dello scontro col Persiano. Si può addirittura dire, secondo Erodoto, che questo *polemos*, *costringendo gli Ateniesi a divenire marinai, salvò la Grecia*¹³³. Sono dunque circostanze, per certi versi casuali, quelle che hanno permesso al popolo ellenico di sopravvivere, grazie al fondamentale apporto di Atene e in particolare di un singolo personaggio che è riuscito a imporre le sue corrette intuizioni. Il responso rivela che gli dèi sanno come andranno gli eventi, ma poi, paradossalmente, sta agli uomini interpretare correttamente il messaggio e prendere le decisioni adeguate¹³⁴. Gli uomini non sono affatto vittime di un destino già scritto, anzi in passi come questi risaltano con forza le loro scelte, dettate a volte dalla capacità di leggere la realtà circostante, altre volte influenzate da situazioni del tutto casuali come la guerra contro Egina.

Il primo scontro col nemico: il trionfo degli Spartani alle Termopili e l'influenza dell'oracolo delfico

Dopo la riflessione sui meriti della vittoria, la narrazione sulla guerra comincia a entrare nel vivo e il mondo greco si presenta tutt'altro che unito. Alle defezioni di diverse città, che abbracciano la causa persiana ben prima dello scontro coi Barbari, si aggiungono il mancato sostegno degli Argivi, che mantengono una posizione ambigua così come Siracusa e Corcira, e il netto rifiuto dei Cretesi, che sono indotti dall'oracolo di Delfi ad astenersi dal soccorso (VII, 148-171). Il confronto dei Greci con Gelone ricorda in particolare quello degli Sciti con i popoli vicini ai tempi dell'invasione di Dario. Gli Sciti avevano svelato le intenzioni del re persiano, giunto non solo per vendicarsi di antiche ostilità ma anche per conquistare territori in Europa, e avevano chiesto aiuto ai vicini, prospettando loro un futuro attacco nemico (IV, 118). Il ragionamento dei messi greci è lo stesso: la vendetta contro Atene è solo un pretesto per assalire tutta la Grecia e se il Persiano arrivasse a impadronirsi della penisola non esiterebbe poi a scagliarsi anche contro la Sicilia. *Tutta unita la Grecia raccoglie una grande forza - dicono gli ambasciatori - e diveniamo capaci di combattere gli invasori* (VII, 157). Se invece alcuni *tradiscono* e altri *non aiutano*, la resistenza è in grave pericolo. Le parole dei Greci, così come quelle degli Sciti in precedenza, cadono nel vuoto: Gelone si rifiuta infatti di accettare il comando spartano del contingente e fa un abile doppio gioco, pronto ad accordarsi col Barbaro, in caso di sconfitta. Gli Ateniesi dal canto loro si oppongono all'eventualità che Siracusa prenda il controllo della flotta, marcando l'ampiezza

¹³² Cfr. Benardete 1969, 201 ss.

¹³³ VII, 144: οὗτος γὰρ ὁ πόλεμος συστάς ἔσωσε ἐς τὸ τότε τὴν Ἑλλάδα, ἀναγκάσας θαλασσίους γενέσθαι Ἀθηναίους.

¹³⁴ Sempre puntuali le riflessioni di Asheri 2003, XII-XIII che soffermandosi in particolare sull'ottavo libro, poe in rilievo il "doppio inquadramento" della vicenda storica erodotea: *un inquadramento "razionale" integrato da uno "irrazionale", due incorniciature in apparenza contraddittorie ma in realtà complementari ... Lo scacco non catastrofico dei Greci all'Artemisio e la vittoria spettacolare di Salamina sono presentati, da un lato, come prodotti dell'intelligenza umana, impersonata in entrambi i casi da Temistocle; dall'altro, come l'avverarsi del volere divino.*

della loro armata navale, la più grande della Grecia, e l'antichità della loro stirpe. Erodoto ripropone in parte schemi narrativi usati in precedenza: i Greci che si scontrano con l'immenso esercito nemico, nonostante le dimensioni ridotte del contingente riusciranno ad averla vinta così come gli Sciti hanno fatto contro Dario. Viene così sottolineata l'impresa e il coraggio di chi ha scelto di resistere, a confronto con l'opportunismo di chi si è tirato indietro, senza mai perdere una profonda umanità: *...se tutti gli uomini mettessero al centro i propri mali con l'intenzione di scambiarseli con i vicini, dopo aver osservato i mali dei vicini, ognuno volentieri si riporterebbe indietro i suoi*¹³⁵. Con queste sagge riflessioni sulle accuse di tradimento lanciate agli Argivi, Erodoto compatisce anche chi ha scelto di abbandonare la causa greca, senza risparmiare in certi casi un atteggiamento critico¹³⁶. I Tessali, ad esempio, altro popolo che si schiera coi Persiani, lo fa dapprima *per necessità* (VII, 172: ὑπὸ ἀναγκαίης), quando i messi dei Barbari chiedono loro terra e acqua. Poi però, *abbandonati dai Greci* (174: ἐρημωθέντες συμμάχων), che avevano dapprima deciso di difenderli in un passo al confine tra la loro terra e la Macedonia meridionale, si schierano col nemico¹³⁷. Con ironia l'autore sottolinea la loro scelta di medizzare *volentieri e senza incertezze*, rivelandosi tra gli uomini *più utili al re*.

Accantonata l'idea di difendere la Tessaglia, il contingente ellenico si piazza alle Termopili in un passo più meridionale e più angusto del precedente, e in apparenza più favorevole¹³⁸. Viene infatti specificato che i Greci non sapevano dell'esistenza del sentiero di Efialte, ma che l'appresero quando erano già giunti alle Termopili. Prima di riferire l'impresa, Erodoto dà alcune importanti informazioni sul contingente navale: la narrazione segue infatti due binari, senza tralasciare la fondamentale difesa dei mari che l'autore ha già considerato decisiva. La flotta avversaria subisce subito un duro colpo nei pressi del Pelio, in un episodio che sembra riconducibile all'influenza degli dèi. Nell'ottavo libro, a proposito della tempesta che in Eubea colpisce i Persiani, verrà specificato che *tutto questo era opera del dio affinché to Persikon non fosse molto maggiore dell'Hellenikon* (VIII, 13). Il termine *pan* sembra includere anche gli accadimenti al Pelio, citati nel capitolo precedente, e narrati dettagliatamente nel settimo libro, prima delle Termopili¹³⁹. Gli dèi sono dunque con i Greci e li favoriscono con eventi atmosferici catastrofici che danneggiano seriamente i

¹³⁵ VII, 152: ...εἰ πάντες ἄνθρωποι τὰ οἰκῆια κακὰ ἐς μέσον συνενείκαιεν ἀλλάξασθαι βουλόμενοι τοῖσι πλησίοισι, ἐγκύψαντες ἂν ἐς τὰ τῶν πέλας κακὰ ἀσπασίως ἕκαστοι αὐτῶν ἀποφεροῖατο ὀπίσω τὰ ἐσενεκαῖατο.

¹³⁶ Cfr. Benardete 1969, 202-203.

¹³⁷ Erodoto rivela che i Greci erano stati consigliati da Alessandro, suddito persiano, ma in questo caso favorevole alla causa ellenica. L'autore specifica che il consiglio del re di abbandonare il passo sembrò loro utile. La scelta dei Greci viene in qualche modo giustificata anche dalla poco favorevole geografia dei luoghi: c'era infatti un altro luogo in Macedonia dal quale l'esercito sarebbe potuto passare e anche per questo i Greci abbandonarono i Tessali. L'autore aggiunge che l'esercito nemico arriverà proprio da questa via, a conferma della corretta interpretazione della situazione strategica. Non va trascurato che uno dei comandanti è il tanto celebrato Temistocle.

¹³⁸ Sugli scontri alle Termopili si veda tra gli altri il sintetico, ma puntuale quadro tracciato da Pohlenz 1937, 139-142.

¹³⁹ VIII, 13: ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὄκως ἂν ἐξισωθεῖη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῶ πλέον εἴη.

Persiani. Non è casuale che proprio all'inizio di questa sezione Erodoto faccia una precisa rassegna numerica delle forze nemiche (VII, 184-187) per poi sottolineare alla fine (VII, 190) che alla tempesta del Pelio ben 400 delle 1207 navi partite dall'Asia vanno perdute. Tutto comincia con un vaticinio delfico che incita i Delfi a pregare i venti che sarebbero stati loro *grandi alleati* (178) e in effetti pochi capitoli dopo viene narrata la tempesta *insostenibile*, '*cheimon megas kai pollos anemos*', che *dal cielo sereno e dalla bonaccia* si abbatte sui Persiani facendone strage. L'espressione, come ho già detto in precedenza, è la stessa che indica la tempesta 'divina' che salva Creso dalle fiamme (I, 87). Erodoto racconta che secondo gli Ateniesi la flotta nemica viene fortemente danneggiata sia al Pelio sia nella precedente spedizione all'Athos per le loro preghiere a Borea e Orizia, anch'esse indotte da un vaticinio. L'autore non si sbilancia su questa loro opinione, non perché dubita della 'sovranaturalità' della tempesta al Pelio, ma probabilmente perché anch'essa rientra nel 'piano divino' di livellamento dei contingenti. Il vaticinio dato ai Delfi, e trasmesso poi a tutti i Greci, sembra confermare questa interpretazione, non limitando la questione agli Ateniesi ma allargandola a tutto il mondo ellenico. A ciò si aggiunga che per gli Ateniesi, anche la tempesta dell'Athos è stata provocata dal sostegno a loro dato da Borea e Orizia, mentre Erodoto non commenta in alcun modo l'episodio. *Non so dire se per questo Borea si sia abbattuto sui Barbari che erano ormeggiati*, spiega l'autore a proposito del Pelio, lasciandoci dedurre che sia all'Athos sia al Pelio le ragioni potrebbero anche essere altre (VII, 189).

Incertezza mostra altresì l'autore a proposito della fine della tempesta che i Magi avrebbero fatto cessare con vittime sacrificali e canti, e con altri sacrifici a Teti e alle Nereidi, oppure che sarebbe cessata *in qualche altro modo, volendolo essa stessa* (VII, 191: ἢ ἄλλως κως αὐτὸς ἐθέλων ἐκόπασε). Alla luce del supporto divino all'armata greca, non è detto che l'interruzione della bufera sia causata dai Magi: i Persiani non sembrano in effetti in grado di attirare il sostegno degli dèi in questa impresa, se si pensa tra l'altro che nei precedenti connessi a questa stessa spedizione gli interpreti di segni sacri hanno già proposto letture poco condivisibili (VII, 19; 37; 43). Lo scetticismo di Erodoto sembra dunque giustificato, considerando che secondo la sua *Weltanschauung* non è detto che ci sia una causa divina dietro i fenomeni naturali che vengono spesso osservati e spiegati empiricamente. Il passo più chiarificatore al riguardo è forse II, 24 in cui propone tutto un ragionamento (pseudo) scientifico sulle correnti del Nilo, spiegando che il sole viene spinto via dai *cheimones* d'inverno, per poi chiamarlo *o theos*. Siamo di fronte ad una visione complessa della realtà in cui spiegazione divina e razionale si mescolano inestricabilmente.

Serse che si era impegnato a scavare il canale sull'Athos, per i problemi che aveva avuto Mardonio in precedenza e per fare mostra di grandezza (VII, 22), alla fine in questa tempesta viene comunque colpito dall'intervento degli dèi: muoiono un *numero incalcolabile di uomini* e una

quantità notevole di ricchezze va perduta (VII, 190). Sembrano avere ragione i Greci schierati alle Termopili che convincono i Locresi Opunzi e i Focesi a venire in soccorso senza timore, alla luce della ‘mortalità’ di Serse: *Non è un dio colui che attacca la Grecia, ma un uomo, e non c’è nessun mortale né ci sarà mai al quale dalla nascita non si mescoli anche il male e a coloro che sono più grandi i mali peggiori. Anche le speranze dell’invasore, in quanto mortale, sarebbero certamente crollate*¹⁴⁰. Sono concetti che in modo diverso emergono dalle riflessioni di Solone, Amasi e Artabano e che sembra dunque lecito leggere come espressione del pensiero dell’autore.

Gli scontri alle Termopili seguono un corso del tutto razionale che esalta l’incredibile forza degli Spartani, nettamente superiori ai Persiani, ma costretti a cadere per il tradimento di Efilte e per l’enorme numero di soldati nemici. Al contempo, anche in questo episodio si nota una causalità sovranaturale che influenza le scelte dei protagonisti. Leonida decide infatti di restare e di sacrificarsi col suo contingente, non soltanto per difendere l’onore del suo popolo, ma anche per tutelare l’*eudaimonie* di Sparta: un oracolo ha predetto che o la città sarebbe stata saccheggiata o uno dei due re sarebbe perito. Secondo Erodoto, è questo vaticinio a convincere il re a congedare il resto del contingente per assicurare gloria soltanto agli Spartani. L’oracolo di Delfi si rivela ancora importante non soltanto perché influisce sulle decisioni di fondamentali figure dell’opera, ma perché preannuncia ancora in modo esatto ciò che avverrà. Dopo la previsione della devastazione di Atene, del fondamentale apporto delle navi, dell’aiuto da parte dei venti, vengono annunciati altri due fatti: Sparta viene risparmiata e uno dei re muore.

Non è semplice appurare da chi sia stata combattuta la battaglia delle Termopili, il testo tradito non è così chiaro al riguardo. All’inizio Erodoto sembra infatti sostenere che tutti gli altri Greci presenti, ad eccezione di Spartani, Locresi, Focesi, Tebani e Tespiesi, appena scorgono l’esercito persiano si *terrorizzano* e si ritirano (VII, 207). I Peloponnesiaci, in particolare, pensano di andare a difendere l’Istmo, facendo proprio ciò che Erodoto ha criticato nel capitolo sui meriti di Atene. Leonida induce invece gli Spartani a restare, per rispetto del loro *nomos* e a sostegno degli alleati più interessati alla difesa del passo per la loro vicinanza geografica. Questa lettura non quadra però con un altro dato riportato dall’autore e cioè con un’iscrizione secondo la quale 4000 Peloponnesiaci *combattono* contro i Barbari (VII, 228). Tutti i Peloponnesiaci annoverati da Erodoto all’inizio sono infatti 3100 (di cui appena 300 “Spartati”) e se vanno via all’inizio non si può certo dire che guerreggiano alle Termopili. In effetti, rileggendo bene il passo sulle decisioni del contingente ellenico, si può anche interpretare in altro modo e cioè che i Greci *deliberano* (βουλεύω) di partire ma poi Leonida *votando* (ψηφίζω) per rimanere, ne influenza la decisione. Con

¹⁴⁰ VII, 203: οὐ γὰρ θεὸν εἶναι τὸν ἐπιόντα ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἀλλ’ ἄνθρωπον, εἶναι δὲ θνητὸν οὐδένα οὐδὲ ἔσεσθαι τῷ κακὸν ἐξ ἀρχῆς γινομένῳ οὐ συνεμίχθη, τοῖσι δὲ μεγίστοισι αὐτῶν μέγιστα. ὀφείλειεν ὦν καὶ τὸν ἐπελαύνοντα, ὡς ἔδοντα θνητόν, ἀπὸ τῆς δόξης πεσεῖν ἄν.

quest'altra interpretazione sembra però scontrarsi un altro capitolo dell'ottavo libro (25) in cui si parla di 4000 *morti* (e non più combattenti) alle Termopili. Si racconta che Serse tenta invano d'ingannare i suoi soldati con una messinscena: questi *sapevano* di osservare i caduti tespiesi e spartani - cioè così era stato detto loro - mentre vedevano anche gli *iloti*, e *tutti* i nemici *insieme* giacevano ammassati nello stesso luogo. Ne possiamo concludere che i morti greci sono in totale quattromila, compresi tutti i caduti nei giorni precedenti e non soltanto coloro che cadono alla fine, dopo che il resto dell'esercito viene congedato. Del resto il contingente era composto da circa 4000 Greci iniziali, a cui si uniscono i Locresi *in massa* e mille Focesi (VII, 207), gli iloti e altri alleati che presumibilmente accorrono quando Leonida chiede aiuto. Il numero dei morti ellenici in ogni caso è davvero basso a confronto con i 20.000 caduti persiani: alle Termopili lo schieramento greco si dimostra tutto sommato unito, nonostante alcune spinte centrifughe. Decisivo è invece il ruolo degli Spartani e di Leonida, capo di tutto l'esercito, che decide di rimanere, restando fedele al *nomos* del suo popolo a sostegno di Focesi e Locresi. La maggior parte dei Greci ha rischiato invece di comportarsi come ha già fatto nel precedente passo vicino alla Tessaglia e del resto la situazione è simile, perché anche alle Termopili c'è un secondo passaggio che i Greci scoprono soltanto quando arrivano nel luogo deputato allo scontro (VII, 75).

Dopo il precedente elogio degli Ateniesi, in quest'episodio risaltano tutte le straordinarie virtù del popolo lacedemone: la difesa del posto di combattimento, il supporto agli alleati in difficoltà, il coraggio e l'incredibile valore militare accresciuto da una tecnica eccezionale. Erodoto li celebra più volte insieme agli altri Greci e da soli con espressioni quali '*(i Greci) mostrarono a tutti e in particolare allo stesso re (persiano) che aveva molti soldati, ma pochi uomini*' o ancora '*Gli Spartani combatterono in modo degno di fama, dimostrando di sapere combattere a chi invece non lo sapeva fare*'¹⁴¹. I Persiani invece, dapprima con le forze regolari, e poi persino con i tanto celebrati 'immortali', che secondo quanto detto da Serse a Demarato avrebbero dovuto sovrastare i Lacedemoni, si scontrano contro un muro di uomini, perdendo moltissimi soldati. Il re Serse per ben tre volte balza dal trono durante gli scontri, arrivando a *temere* per il suo immenso esercito che per alcuni giorni soccombe (VII, 212). È ancora Demarato a celebrare il suo popolo di fronte alla perplessità e all'arroganza di Serse che si stupisce del ridotto numero degli Spartani e li considera *ridicoli (geloia)* per via della cura con cui secondo l'uso spartano si pettinano i capelli prima dello scontro - li accuserà, poi, di essere *senza vergogna e senza senno* (209-210). Il re, che aveva *riso* già alle precedenti parole di Demarato, irride ancora gli avversari, mostrando tutta la cecità di chi si sente invincibile e subirà invece pesanti perdite.

¹⁴¹ VII, 210: δῆλον δ' ἐποίηεν παντί τεω καὶ οὐκ ἦκιστα αὐτῶ βασιλεί, ὅτι πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι εἶεν, ὀλίγοι δὲ ἄνδρες; VII, 211: Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐμάχοντο ἀξίως λόγου, ἄλλα τε ἀποδεικνύμενοι ἐν οὐκ ἐπισταμένοισι μάχεσθαι ἐξεπιστάμενοι...

La figura di Demarato ci riporta al *nomos despotes* di alcuni capitoli prima ed è ancora per attenersi ai loro usi che gli Spartani mandano soltanto l'avanguardia di 300 uomini alle Termopili. Sono impegnati infatti con le feste Carnee e rischiano di ripetere ciò che hanno fatto a Maratona, quando arrivano in ritardo¹⁴². In questo caso però non sono i soli: tutti i Greci, infatti, si comportano allo stesso modo per via delle feste olimpiche. Si può dire dunque che non siamo di fronte ad una battaglia decisiva combattuta con il massimo spiegamento di forze, ma ad un evento 'dimostrativo' di ciò che i Greci e in particolare alcuni di loro sono in grado di fare. Se gli Ateniesi saranno decisivi con la loro potenza navale, sulla terra gli Spartani si dimostrano già adesso fondamentali. Erodoto scagiona inoltre gli alleati che secondo una delle versioni trasmesse, dopo il tradimento di Efialte e l'aggiramento del passo, si sarebbero disuniti e recati ognuno nella propria città. Sostiene piuttosto che sia stato Leonida a congedarli per via dell'oracolo ricevuto, vedendoli *poco motivati* e poco disposti a *condividere i rischi* dell'assalto nemico (VII, 220). L'unica colpa dei Greci, forse comprensibile, sembra dunque la mancanza di ardore in un momento critico - sanno dell'esistenza del passo di Efialte (212) -, con un contingente militare ridotto di fronte ad un'armata di molto superiore. Erodoto non sembra condannarne la scelta anzi li difende apertamente dalle accuse di tradimento, coerentemente a quanto sembra fare anche prima a proposito del passo della Tessaglia, difficilmente difendibile per la presenza di un'altra via d'accesso. I trecento Spartiati rimasti insieme ai Tespiesi e ai filobarbari Tebani compiono invece grandi imprese prima di venire travolti.

L'autore sottolinea il valore dei Greci che combattono con sprezzo della morte (223), furiosi e senza preoccuparsi della loro vita (224). Gli Spartani riescono con la loro *arete* persino a strappare ai nemici il cadavere di Leonida che si rivela *aner aristos* (224) fino all'arrivo dei rinforzi dal sentiero di Efialte che sanciscono la fine dello scontro. Serse è talmente adirato con il comandante greco che ordina di scempiarne il cadavere violando uno dei *nomoi* dei Persiani, che più di tutti gli altri uomini sulla terra onorano i combattenti valorosi. Non gli resta che ammettere le ragioni di Demarato e chiedergli ancora informazioni sugli Spartani. L'ex sovrano spartano si conferma una figura molto ambigua: l'autore rivela non a caso adesso che egli aveva in precedenza annunciato per primo agli Spartani l'imminente attacco dei Persiani o per *benevolenza (eunoie)* o per *godere (katachairo)* della sfortuna altrui (239). In questo caso sembra in effetti dare a Serse un consiglio mirato che ricorda la strategia adottata poi da Atene in alcune fasi della Guerra del Peloponneso. Gli Spartani andrebbero a suo avviso attaccati in patria con la flotta, in modo da impedire loro di assistere gli altri Greci con le forze terrestri: l'obiettivo è assoggettare la penisola e isolare i Lacedemoni. Il suo parere non sembra affatto peregrino, anche perché, a ben vedere, così facendo,

¹⁴² Asheri 2006, XV: *Sparta riemerge ancora una volta come una comunità ottusa e di limitati orizzonti politici che non oltrepassano il Peloponneso, una comunità chiusa, conservatrice, che osserva rigorosamente i tempi e le prescrizioni rituali delle sue feste.*

la flotta greca sarebbe rimasta sola, e si sarebbe trovata nella stessa situazione che avrebbero vissuto gli Spartani se fossero stati abbandonati dagli Ateniesi (235). Demarato viene però sopraffatto da Achemene che invita invece a puntare sulla compattezza dell'enorme armata persiana e sul reciproco supporto di fanteria e flotta. Le navi elleniche sfrutteranno proprio la difficoltà di movimenti della flotta persiana, troppo ampia per navigare facilmente in spazi ristretti. Il primo scontro si conclude dunque con una sconfitta per i Greci che però dimostrano tutta la loro forza turbando più volte Serse. Il mito degli Spartani prende forma grazie alle parole di Erodoto che ne celebra in questo caso la forza, ma che saprà anche criticarli aspramente. La disfatta sembra anticipare il trionfo futuro e gli dèi, che anche in questo caso 'parlano' per bocca della Pizia, lo avevano previsto, influenzando fortemente le scelte dei protagonisti dell'opera.

Dalla battaglia di Capo Artemisio ai *terata* di Delfi: le abilità navali dei Greci e l'intervento degli dèi

Lo scontro all'Artemisio nella parte settentrionale dell'Eubea per molti versi è simile alla battaglia delle Termopili. L'autore stesso, che già nel settimo libro (175, 177) aveva sottolineato la vicinanza geografica tra questi due luoghi nei quali si erano concentrate le difese marittime e terrestri dei Greci, lo spiega ancora all'inizio dell'VIII: entrambi i contingenti lottano, per altro negli stessi giorni, per non lasciare entrare in Grecia i Barbari, influenzando gli uni le scelte degli altri. Alla fine infatti l'armata navale si ritirerà dopo aver appurato la sconfitta dell'esercito guidato da Leonida. Gli scontri inoltre per numerosi elementi sembrano speculari e presentano persino consonanze lessicali: sono battaglie 'introdottrive' che contengono già *in nuce* gli elementi che spiccheranno in seguito. Innanzitutto le sempre presenti spinte centrifughe che rischiano di disunire il contingente ellenico: anche qui all'apparire dei nemici i Greci *si terrorizzano* (*katarrodeo*) e *deliberano* (*bouleuo*) di andare via (VIII, 4)¹⁴³. Siamo dunque nuovamente di fronte ad una decisione comune che però come alle Termopili viene ribaltata dalla scelta del comandante spartano a capo di tutto il contingente. A differenza della battaglia terrestre, in Eubea è la spregiudicatezza di Temistocle a influenzare la scelta di Euribiade e dello stratega corinzio che si oppone: gli Eubei 'comprano' con trenta talenti l'Ateniese, che a sua volta ne distribuisce una parte allo Spartano e un'altra al Corinzio, tenendone la metà tutta per sé. Lo stratega che in questo caso si schiera a favore degli isolani, quando ormai la battaglia sarà conclusa e i Greci si ritireranno, non si farà scrupoli nell'immolare tutti i capi di bestiame degli Eubei per toglierli al nemico, lasciandoli di fatto senza viveri, nonostante un oracolo li avesse esortati ad allontanare le greggi (VIII, 19-20). L'eroe

¹⁴³ Come dice bene Asheri 2003, XVI il libro VIII, "si presenta come una raccolta di esempi e prove di disunione, di particolarismo egocentrico all'interno della coalizione e di impulsi egemonistici controproducenti".

di Salamina, oltre ad essere il politico previdente che ha creato la flotta ateniese e l'acuto interprete di oracoli, si rivela fin da subito un personaggio spregiudicato, capace anche di atti dispotici e abile a perseguire i suoi interessi personali¹⁴⁴. Come vedremo presenta diverse similarità con Milziade, l'altro eroe ateniese artefice della vittoria di Maratona, sottolineando che di simili individui, con spiccati atteggiamenti protagonisti, anche la democratica Atene ha bisogno¹⁴⁵. Episodi come questo marcano da un lato il continuo pericolo che il contingente greco, di fronte ad un'armata nettamente più grossa, si disunisca, dall'altro sembrano giustificare i mezzi non sempre leciti con cui Atene in particolare influisce sullo scontro.

Simili sono inoltre le arroganti aspettative che verranno puntualmente deluse: come alle Termopili lo scontro è impari per numero di forze, ma ciò nonostante i Greci riescono a mettere in grosse difficoltà gli avversari. I Persiani decidono addirittura di posticipare l'attacco, temendo che la flotta ellenica possa fuggire e invece, secondo i loro piani di conquista, neppure il *portatore del fuoco sacro* sarebbe dovuto sopravvivere (VIII, 6). Come Serse aveva tacciato di sfrontatezza e d'insensatezza i Greci alle Termopili, allo stesso modo l'armata navale viene considerata *pazza* quando dà inizio allo scontro: i Persiani *si aspettano* (*elpizo*) di catturarli *facilmente* (*eupeteos*), *considerandoli inferiori* (*kataphroneo*) sia per il numero delle loro navi sia perché queste tengono a loro avviso meglio il mare (VIII, 10). I termini utilizzati non lasciano dubbi sull'esito catastrofico della battaglia per i Barbari. Basti pensare alle false *elpides* di Creso (I, 71) e di Policrate (III, 122) di ampliare i loro regni e alla fine che fecero. Ai tempi della rivolta ionica è *facile* (V, 31) nelle ingannevoli parole di Aristagora, che danno il via a tragici eventi di enorme portata, sia la sottomissione delle isole per i Persiani sia la vittoria sui Barbari per Spartani (V, 49) e Ateniesi (V, 97). Infine non va dimenticata l'alterigia degli Spartani che proprio supponendo di essere migliori (*kataphroneo*) di tutti gli Arcadi vengono battuti vergognosamente dai soli Tegeati. Erodoto costella l'opera di spie narrative che non lasciano dubbi. Trenta navi nemiche vengono prevedibilmente catturate dai Greci che già adesso sfruttano la loro abilità negli spazi *stretti* (*en oligoi*) e la tecnica di *sfondamento* (*diekploos*) che viene citata soltanto in un altro passo (VI, 12): quando, durante la rivolta, gli Ioni si affidano momentaneamente a Dionisio di Focea che li fa esercitare e faticare proprio utilizzando questa tecnica. Gli Ioni, che si rifiutano di impegnarsi, non a caso vengono sconfitti dai Persiani. I Greci invece grazie alle loro abilità riescono a imporsi.

Alle capacità militari si aggiunge l'ausilio degli dèi: dopo la tempesta del Pelio, altri strani eventi meteorologici si abbattono sulla flotta persiana. Una *pioggia torrenziale in piena estate* con

¹⁴⁴ Si confronti il quadro fornito da Erbse 1992, 106-112 che tende però a sottolineare soltanto gli aspetti positivi della rappresentazione erodotea di Temistocle.

¹⁴⁵ Sul ruolo dei "grandi uomini" nella riflessione storica erodotea si vedano le attente riflessioni di Corcella 1984, 163-178 che sottolinea il complesso rapporto che nell'opera sussiste tra la figura privata del potente e la comunità di appartenenza.

tuoni cupi che per *tutta la notte* colpisce i nemici, col risultato che i Persiani fermi ad Afete, dopo gli scontri a loro sfavorevoli, si *terrorizzano*, convinti di morire per via dei numerosi *kaka* che li hanno funestati¹⁴⁶. Il pensiero va ancora alle parole di Artabano che proprio di *phobos* e *bronte* aveva parlato, come strumenti di punizione divina. Le parole dei ‘wise advisers’ si confermano profetiche e evidenziano il carattere divino dell’evento, che in ogni caso viene esplicitato dallo stesso autore. Del resto, come ho già notato altrove, i tuoni sono nell’opera ‘messaggi divini’ tipicamente negativi e ancor di più in questo passo in cui viene posto in rilievo il contrasto tra la stagione estiva e la tempesta: il ricordo va ai fenomeni atmosferici (e. g. la pioggia per Creso, i tuoni per Dario, l’eclissi per Serse) che nelle *Storie* sorgono improvvisamente nel *cielo sereno*, marcando la soprannaturalità dell’evento. Erodoto cita dettagliatamente i *mali* che hanno colpito i Persiani - la tempesta del Pelio, la sconfitta navale, la pioggia e le correnti impetuose - per poi rivelare la morte degli altri soldati, che erano stati incaricati di compiere il periplo dell’Eubea: altre duecento navi vengono travolte dalla tempesta e sbattute sugli scogli. Il commento dell’autore sembra piuttosto chiaro: *tutti* questi catastrofici eventi che ha appena citato sono opera del *dio* affinché la sproporzione tra le forze non sia troppo ampia. Considerando anche le 400 imbarcazioni distrutte al Pelio, ben 600 delle 1207 navi militari partite dall’Asia (escluse le penteconteri, con le quali si tocca quota 3000 e le forze aggiuntesi in Europa) sono già andate perdute in naufragi. La differenza numerica tra le due flotte resta ampia, ma non insormontabile: le navi greche all’Artemisio sono infatti 271 più altre 53 navi attiche di supporto.

Nel terzo e ultimo giorno di combattimento l’armata greca in modo ancor più chiaro che in precedenza mostra grandi abilità a contrasto con l’impreparazione degli avversari. Le navi persiane sbattono l’una contro l’altra e l’armata si rovina da sé a causa della *grandezza* e della *moltitudine* (VIII, 16: ὑπὸ μεγάθεός τε καὶ πλήθεος) della flotta. Erodoto è estremamente chiaro e le sue parole stridono con quelle di Achemene che proprio sulla compattezza della flotta aveva fatto leva per convincere Serse della sua strategia. Il fratello di Serse e comandante della flotta rivela alcune caratteristiche del ‘cattivo consigliere’, altra figura tipica che, come ho già evidenziato, svia non di rado i protagonisti dell’opera. Per fortuna dei Greci il re non ha ascoltato Demarato, la cui tattica, alla luce dell’esito degli eventi e del progressivo fallimento di Achemene, assume sempre maggiore rilevanza. In ogni caso lo scontro non si risolve in una disfatta per i Persiani, che nonostante le perdite non si ritirano. L’esito della battaglia è pari, ma non va tralasciato ciò che l’autore specifica: i nemici perdono *molte più navi e molti più uomini* rispetto ai Greci che a causa dei danni patiti decidono in ogni modo di ritirarsi.

¹⁴⁶ VIII, 12: ὡς δὲ εὐφρόνη ἐγγέγονε, ἦν μὲν τῆς ὄρης μέσον θέρος, ἐγένετο δὲ ὕδωρ τε ἄπλετον διὰ πάσης τῆς νυκτὸς καὶ σκληραὶ βρονταὶ ἀπὸ τοῦ Πηλίου...οἱ δὲ στρατιῶται οἱ ταῦτα ἀκούοντες ταῦτα ἐς φόβον κατιστέατο, ἐλπίζοντες πάγχυ ἀπολέεσθαι ἐς οἷα κακὰ ἦκον.

La battaglia dell'Artemisio risulta in fin dei conti molto simile alle Termopili. Sono combattimenti che i Greci affrontano con ardore, nonostante l'istinto di fuga e l'enorme sproporzione tra le forze, causando gravi perdite ai nemici. Se nel conflitto terrestre si distinguono gli Spartani, che vengono mitizzati per il loro sacrificio, in quella navale, invece, emergono gli Ateniesi ma per altre caratteristiche. Intanto perché, pur essendo riconosciuto da tutti che avrebbero dovuto essere a capo della flotta, cedono il comando agli Spartani ed Erodoto, per tale ragione, li esalta ancora in questi capitoli: ...*Pensarono bene, perché una guerra civile è peggiore di una combattuta con unità d'intenti, quanto la guerra è peggiore della pace*¹⁴⁷. Il pensiero va ovviamente alla fine della guerra contro il Persiano e agli eventi politici e militari che porteranno alla Guerra del Peloponneso e che l'autore almeno all'inizio ha vissuto. In questo stesso capitolo, all'elogio si unisce una riflessione sul cambio di rotta degli Ateniesi che tempo dopo, quando non avranno più bisogno (*deomai*) degli alleati, priveranno del comando gli Spartani, prendendo a pretesto (*prophasis*) l'insolenza di Pausania. Erodoto sembra così celebrare la difficile unità dei Greci ai tempi delle Guerre persiane, sempre messa in discussione a causa di spinte centrifughe, ma difesa strenuamente, a confronto con la difficile realtà dei suoi giorni. In questo passo viene inoltre specificato che dopo aver scacciato il Persiano, gli Ateniesi combatteranno per la conquista *della terra del Persiano* (...περὶ τῆς ἐκείνου ἤδη τὸν ἀγῶνα ἐποιεῦντο). A ben vedere l'attacco alla Persia viene proposto in un altro passo anche dagli Spartani che dopo la vittoria di Salamina si schiereranno contro la proposta di Temistocle di tagliare subito i ponti sull'Ellesponto per bloccare il nemico: esattamente la stessa espressione ricorre per indicare l'esortazione di Euribiade a posticipare la lotta al Barbaro, programmando un attacco successivo alla Persia (VIII, 108). Neanche i Greci sono immuni dai rischi che la brama di potere comporta.

Gli Ateniesi si distinguono poi per un secondo elemento. Così come Leonida aveva combattuto la fuga degli alleati, *votando* a favore dello scontro alle Termopili, allo stesso modo Temistocle influisce in modo decisivo sulle scelte degli altri, con metodi meno 'trasparenti' ma parimenti efficaci. Grazie alla corruzione del comandante spartano e dello stratega corinzio la battaglia si svolge in Eubea e la *ritirata di corsa* (*dresmos*) degli alleati viene impedita. Atene, rappresentata da un personaggio spregiudicato come Temistocle, si distingue dunque per le sue abilità 'politiche', non sempre ortodosse, ma persuasive. Utilizza queste stesse doti per incitare i Greci d'Asia ad abbandonare il nemico: lo stratega ateniese all'Artemisio lascia iscritti dei messaggi su delle pietre, cercando quanto meno di rendere sospetti gli Ioni al re. I timori di Artabano sugli Ioni si riveleranno fondati, nonostante la caratterizzazione molto negativa che Erodoto propone di tale popolo. Dopo la sconfitta di Salamina, il re fuggirà temendo proprio di

¹⁴⁷ VIII, 3: ...ὀρθὰ νοεῦντες· στάσις γὰρ ἔμφυλος πολέμου ὁμοφρονέοντος τοσοῦτω κάκιον ἐστὶ ὄσω πόλεμος εἰρήνης.

venire tradito dagli Ioni e di restare intrappolato in Europa (VIII, 97). Il ruolo dei Greci d'Asia comporta dei problemi, che il re ha ignorato costantemente nonostante le indicazioni del saggio consigliere.

Il racconto prosegue secondo lo schema tracciato, affrontando parallelamente i combattimenti terrestri e quelli navali: prima di arrivare alla fondamentale battaglia di Salamina, primo scontro decisivo che avvia il trionfo dei Greci, Erodoto narra un altro importante episodio che segnala ancora una volta l'apporto degli dèi al contingente ellenico. Gli scontri delle Termopili e dell'Artemisio marcano le abilità tecniche e strategiche dei Greci, senza trascurare al contempo le difficoltà che il contingente ellenico deve affrontare contro un nemico numericamente più forte. Le tempeste del Pelio e dell'Eubea e i prodigi di Delfi mostrano invece l'aiuto proveniente dagli dèi, pronti a decimare l'armata degli invasori e a difendere i luoghi sacri minacciati dal nemico. La narrazione segue un tracciato preciso tutt'altro che casuale: alla tempesta, voluta dagli dèi, segue uno scontro terrestre, deciso dagli uomini (Termopili), per poi esporre ancora in sequenza un'altra disavventura marittima 'divina' (Eubea), la battaglia dell'Artemisio e l'intervento degli dèi a Delfi. Siamo di fronte ad un intrico causale inestricabile, ad una realtà 'multideterminata' sapientemente costruita. Soltanto alla fine Erodoto rivelerà, per aggiungere alcuni dettagli, una delle fonti da cui proviene il racconto sui fatti di Delfi (i Persiani scampati al disastro), ma per il resto l'episodio viene narrato in forma diretta, senza neanche adoperare la formula del *relata refero*: l'autore non sembra nutrire alcun dubbio sui fatti 'insoliti' che sta raccontando.

Mentre la maggior parte dell'esercito barbaro con a capo Serse e sotto la guida attiva dei Tessali marcia verso Atene, una sezione minoritaria si reca a Delfi con l'intenzione di saccheggiare il santuario e consegnarne al re i tesori. L'ordine sembra venire dunque dal sovrano stesso che, sottolinea l'autore, conosceva molto bene le ricchezze del santuario. Dopo l'eclatante episodio dell'Ellesponto, Serse si conferma un personaggio del tutto irrispettoso di luoghi e usi sacri: non solo tutte le città, ma anche *ta hira* vengono razziati e bruciati (VIII, 32). A Delfi però succede l'imprevedibile: una serie di *terata* spaventa e disorienta i Barbari, favorendo la difesa dei Greci, e danneggia fisicamente i nemici causando la morte di moltissimi di loro. È il *dio* stesso a assicurare i fedeli *molto spaventati*, spiegando tramite responso oracolare che egli stesso si sarebbe occupato di difendere i suoi tesori¹⁴⁸. Quasi tutti i Delfi allora, ad eccezione di sessanta uomini, abbandonano la città e si mettono in salvo. All'arrivo dei Barbari un primo prodigio sembra segnalare loro ciò che li aspetta: delle armi sacre, che non era lecito spostare, appaiono *da sole* (*automata*) fuori dal tempio (VIII, 37). Il dio sbarra il passo: il verbo *pro-kathemai* segnala nell'opera proprio la

¹⁴⁸ VIII, 36: ὁ δὲ θεός σφραγὸς οὐκ ἔα κινεῖν, φὰς αὐτὸς ἰκανὸς εἶναι τῶν ἑωυτοῦ προκατῆσθαι.

protezione che va effettuata *davanti* a chi è in una posizione particolarmente esposta all'attacco nemico (VII, 172; IX, 106)¹⁴⁹. I Persiani, in effetti, non riusciranno neanche a entrare nel santuario.

Se il primo prodigio è degno di *thoma*, non è paragonabile agli *altri più grandi* che l'autore definisce addirittura *i più degni di meraviglia in assoluto tra tutte le apparizioni* (VIII, 37: διὰ πάντων φασμάτων ἄξια θωμάσαι μάλιστα). Due *fulmini (keraunoi)* cadono sulla montagna causando il distacco di due grosse rocce che si abbattono sui soldati nemici. Molti muoiono sul posto, altri in preda al terrore (*phobos*) *scappano* e vengono attaccati dai Delfi rimasti in patria che piombano loro addosso e ne uccidono *in quantità*¹⁵⁰. L'ostilità degli dèi, già segnalata dalle armi apparse miracolosamente davanti al tempio, viene evidenziata anche da alcune grida che accompagnano gli insoliti eventi. Il pensiero va all'episodio narrato qualche capitolo dopo che vede protagonista Demarato ad Eleusi (VIII, 65). Prima della battaglia di Salamina, quando l'Attica è già stata abbandonata dagli Ateniesi e viene devastata, un'enorme nube di polvere, insieme ad una *phone* che rievoca il *mystikon iakchon*, sorge improvvisamente da Eleusi e si dirige verso l'isola. Come dice lo Spartano *'di questo esercito (quello persiano) si occuperanno gli dèi'*¹⁵¹. Sono episodi molto simili che esprimono in modo inequivocabile il concreto sostegno all'impresa degli dèi, che a volte intervengono per tutelare i luoghi sacri, altre volte per colpire i Persiani.

I *terata*, come abbiamo visto più volte, di solito segnalano un qualche evento importante, spesso catastrofico per chi è protagonista del fatto, come è emerso ad esempio dal prodigio della mula che partorisce una lepre (VII, 57), verificatosi durante la spedizione di Serse, o da quello dei cavalli che divorano i serpenti, simbolo della sconfitta di Creso contro i Persiani (I, 78). A volte possono indurre all'azione, come nel caso dell'assedio di Babilonia, risolto da Zopiro che coglie la coincidenza tra alcune parole di scherno dette dagli assediati e l'insolito parto di una delle sue mule (III, 153). In molti casi siamo però di fronte ad un 'segnale' di rovina, come del resto indica l'autore stesso, quando a proposito del terremoto di Delo spiega che il *dio* ha mostrato agli uomini un *teras dei mali futuri* (VI, 98). Nel passo su Delfi viene inoltre stabilita un'equivalenza tra *terata* e *phasmata*, confermando il carattere divino anche delle *apparizioni*: fenomeni come l'eclissi che si verifica al passaggio dell'esercito persiano (VII, 38) o come i fulmini che si abbattono sul palazzo di Scile che voleva compiere un'iniziazione dionisiaca (IV, 79), indicano in modo netto l'ostilità degli dèi. Non può inoltre sfuggire che sono quasi sempre fenomeni 'naturali' a conferma del carattere divino che spesso contraddistingue il mondo in cui gli esseri umani vivono.

¹⁴⁹ Powell 1938, s. v. *prokathemai*.

¹⁵⁰ Erodoto riporta inoltre che secondo i Persiani superstiti ci furono altri *theia*: due opliti di grandezza superiore alla norma si erano lanciati sui Barbari che fuggivano e li avevano uccisi.

¹⁵¹ Cfr. Carrière 1988.

In casi simili, gli dèi di solito si limitano ad annunciare ciò che avverrà e sono poi gli uomini artefici dell'azione. Questo, invece, è uno dei pochi passi in cui il *teras* sancisce un intervento divino 'diretto': in situazioni di emergenza gli dèi, come hanno dimostrato nelle tempeste del Pelio e dell'Eubea, influiscono direttamente sulle vicende umane e il prodigio non è che una delle forme di quest'intervento. Le Guerre Persiane si rivelano un evento straordinario, in cui uomini e dèi 'agiscono insieme' per il trionfo dei Greci. Le parole di Artabano sono di nuovo profetiche: oltre che di *phobos*, che colpisce di nuovo l'esercito persiano scompigliandolo, anche di *kerainoi* aveva parlato il consigliere a proposito dell'intervento sanzionario degli dèi. È un'ulteriore conferma della correttezza dei ragionamenti proposti prima che il sogno intervenisse a mutare il corso degli eventi.

La vittoria di Salamina: la spregiudicatezza di Temistocle, l'ordine dei Greci e l'oracolo di Bacide

A Salamina le tensioni e i contrasti tra i Greci, spinti da interessi differenti, esplodono apertamente: è probabilmente a questo momento della guerra che Erodoto in particolare si riferisce, quando elogia la decisione ateniese di non medizzare. Gli Ateniesi credevano infatti di godere del sostegno dei Peloponnesiaci per affrontare il barbaro in Beozia, ma questi invece si occupano soltanto di munire di mura l'Istmo, reputando *in assoluto più importante la sopravvivenza del Peloponneso*¹⁵². Questa è la notevole differenza tra Atene e il resto della Grecia: Erodoto ripete due volte (VII, 139; VIII, 3) che Atene combatte affinché l'intera Grecia sopravviva (*perieinai*) e resti libera (*perieinai eleutheren*). Gli altri invece pensano soltanto al loro interesse. C'è il rischio concreto che neanche a Salamina si combatta, ma alla fine sarà il solito Temistocle a risolvere la situazione dapprima in modo diretto con la sua abilità retorica, poi minacciando gli alleati di abbandonarli e infine come *ultima ratio* con un furbo tranello.

Sono gli Ateniesi a chiedere alla flotta ellenica di approdare a Salamina, per mettere in salvo donne e bambini (che vengono mandati a Trezene, Egina e in parte restano a Salamina) e deliberare sul futuro. L'armata navale, specifica l'autore, è di molto superiore a quella che ha combattuto in precedenza e ripropone un rapido conto: si passa dalle 271 navi dell'Artemisio alle 378 di Salamina. Anche numericamente, dunque, siamo di fronte ad uno scontro ben più imponente del precedente. Nel confronto serrato tra i partecipanti alla deliberazione, sono in prima battuta i comandanti del Peloponneso a imporsi: Euribiade dà infatti per persa l'Attica ed esorta gli alleati a trovare un luogo

¹⁵² VIII, 40: ἐπὶ γὰρ τοῖσι κατήκουσι πρήγμασι βουλὴν ἔμελλον ποιήσασθαι ὡς ἐψευσμένοι γνώμης. δοκέοντες γὰρ εὐρήσειν Πελοποννησίους πανδημει ἐν τῇ Βοιωτῇ ὑποκατημένους τὸν βάρβαρον, τῶν μὲν εὐρον οὐδὲν ἔόν, οἱ δὲ ἐπυρθάνοντο τὸν Ἴσθμὸν αὐτοὺς τειχέοντας, ὡς τὴν Πελοπόννησον περὶ πλείστου τε ποιευμένους περιεῖναι καὶ ταύτην ἔχοντας ἐν φυλακῇ, τὰ ἄλλα δὲ ἀπιέναι.

atto allo scontro da qualche altra parte (VIII, 49). Nonostante i Peloponnesiaci forniscano soltanto poco più di un quarto di tutte le navi greche, hanno un'influenza notevole sulla maggior parte degli alleati che concorda con essi: a Salamina c'è il rischio di essere assediati, senza via di fuga, invece dall'Istmo si possono facilmente raggiungere le altre città peloponnesiache e trovare rifugio in patria. A sostegno di quest'opinione pesa la reazione emotiva di fronte alla presa di Atene, la cui acropoli viene incendiata e il tempio depredato (VIII, 56). Nonostante la strenua difesa dei pochi rimasti a tutela della città, anche la parte alta viene presa con la triste fine dei sopravvissuti che si buttano dalle mura o, rifugiatisi nel tempio come *supplici*, vengono trucidati. Il commento dell'autore, che ancora una volta annovera la causalità sovranaturale, non stupisce più di tanto: *Col tempo ai Barbari apparve un'uscita dalle difficoltà. Secondo l'oracolo, infatti, tutta l'Attica continentale doveva* (ἔδεε γὰρ κατὰ τὸ θεοπρόπιον) *essere sottomessa dai Persiani* (VIII, 53). L'oracolo diviene quasi un argomento per spiegare la caduta dell'acropoli che avviene però in modo del tutto razionale (una via molto scoscesa non viene controllata adeguatamente): Erodoto contempla dunque una 'necessità' divina che non intacca però il corso degli eventi. Attorno all'interpretazione del responso ruotano anche le scelte degli Ateniesi, dei pochi che scelgono di restare convinti che il vaticinio si riferisca all'invulnerabilità dell'acropoli e dei tanti che invece si affrettano a fuggire *obbedendo* all'oracolo (VIII, 41). Questi, in particolare, si lasciano persuadere ad agire con ancora maggiore convinzione (*prothymoteron*) anche da un altro fatto insolito. Un serpente sacro che - a quanto dicono - vive nell'Acropoli e al quale tributano onori, sembra aver lasciato la città, *come se anche la dea l'avesse abbandonata* (VIII, 41: ...ὡς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπυίης τὴν ἀκρόπολιν). Anche i protagonisti dell'opera danno dunque importanza al responso, ma ciò non contrasta col fatto che è per questioni strategico-politiche (il mancato sostegno degli alleati in Beozia), che gli Ateniesi sono costretti ad abbandonare i loro territori, secondo un *kerygma* emanato dalla città.

L'ennesima reazione emotiva eccessiva rischia di nuovo di mettere in crisi la compattezza dell'esercito. Alcuni dei partecipanti alla riunione neanche aspettano che si prenda la decisione, salgono sulle navi e si preparano a partire. Gli altri deliberano invece di combattere per mare davanti all'istmo. Quando tutto sembra ormai stabilito, Atene riesce a capovolgere la sentenza grazie ai consigli di un cittadino e alle abilità di Temistocle. È Mnesifilo, infatti, a convincere lo stratega ateniese a tornare da Euribiade e a fargli convocare un nuovo *synedrion*. L'argomentazione è tutta centrata sul rischio di dispersione delle forze elleniche che, com'è già emerso nelle precedenti battaglie, in prossimità dello scontro tendono a disunirsi: ciascuno tornerà nella sua città, l'armata *si disperderà* (*diaskedannymi*) e non ci sarà più la possibilità di combattere una *naumachia* con l'ausilio di tutti e *per una sola patria* (VIII, 57: οὐδὲ περὶ μιῆς ἔτι πατρίδος ναυμαχίσεις). Si

colgono tra le righe i timori che l'autore ha sollevato in precedenza, celebrando lo spirito di abnegazione degli Ateniesi a confronto con l'ossessione dei Peloponnesiaci per la salvaguardia dell'istmo. Più si rifugge lo scontro col nemico, più il rischio di scompaginamento dell'armata diventa alto: l'impulso alla fuga si presenta con spiazzante regolarità. Se si continua così, spiega Mnesifilo, la Grecia perirà per la sua *aboulie*, tanto vale rischiare il tutto per tutto cercando una *mechane* che possa mutare la situazione. Nulla di più *gradito* (*karta erese*) a chi come Temistocle ha già dimostrato in Eubea la capacità di trovare 'espedienti' leciti e illeciti per il perseguimento degli interessi collettivi e personali.

Lo stratega, da buon oratore, è bravo a selezionare gli argomenti da esporre a seconda degli astanti. Mentre ad Euribiade in privato riferisce tutte le ragioni che ha udito da Mnesifilo più altre ancora, evita davanti agli altri Greci di accennare alla possibile fuga degli alleati. Punta invece l'attenzione sui benefici che un combattimento a Salamina potrebbe comportare, non soltanto per la sua città, ma per la Grecia intera. Annotava dapprima i vantaggi che coinvolgono tutto il mondo ellenico, poi quelli che più direttamente riguardano gli Ateniesi e gli altri luoghi vicini all'esercito nemico e infine considera i pericoli che il Peloponneso può patire con l'avvicinamento degli avversari. Il suo ragionamento trova conferma negli eventi passati e in quelli futuri. Intanto c'è un vantaggio strategico-militare: i Greci, che hanno navi più pesanti e inferiori di numero, se combattono nello stretto hanno possibilità di vincere; se invece devono affrontare una battaglia in mare aperto la situazione è capovolta. Di fatto Temistocle sembra idealmente replicare ad Achemene che sosteneva la superiorità della flotta persiana nettamente più grossa di quella ellenica: scegliendo un luogo di combattimento favorevole, i Greci non sono inferiori a nessuno. In effetti le navi nemiche, a quanto sembra, anche a Salamina si danneggeranno a vicenda per via dell'ampiezza del contingente: le navi in fuga, si scontrano con quelle poste in seconda linea, causando gravi danni alla loro stessa armata (VIII, 89). Il secondo vantaggio è un po' più egoistico: spostandosi all'Istmo, Salamina, Megara e Egina andrebbero perdute e in due di questi tre luoghi si trovano gli Ateniesi fuggiti dall'Attica. Temistocle non lo specifica, ma sa bene che cinquanta navi vengono fornite da due di queste città e se queste verranno abbandonate il rischio che l'armata perda pezzi è probabilmente più alto, com'è già avvenuto per altre città 'costrette' a medizzare. Il terzo, invece, concerne esclusivamente le città peloponnesiache: se si combatte all'Istmo, insieme all'armata navale arriverà anche quella terrestre. I Peloponnesiaci stanno attirando verso il loro territorio i nemici e se pure avessero la *fortuna* di vincere per mare, dovrebbero affrontare poi anche l'esercito di terra vicino alle loro città. Meglio invece tenerlo alla larga e difendere il Peloponneso da lontano, ottenendo gli stessi risultati e aggiungendo a ciò la salvezza dei territori più immediatamente

minacciati dall'esercito avversario. Come ben prevede Temistocle, se i Greci vinceranno a Salamina, i Barbari si manterranno lontani dal Peloponneso e si ritireranno dall'Attica in disordine.

L'oracolo favorevole, a proposito di Salamina, viene citato soltanto alla fine: lo stratega sa bene che davanti agli interessi di parte e alla paura del nemico, è necessario puntare innanzitutto su concrete motivazioni strategiche, politiche e militari. Il responso non basterebbe a convincere gli alleati, che in effetti per altre ragioni decidono di schierarsi a Salamina. Le sagge parole conclusive sembrano rispecchiare il pensiero dell'autore e rivelare insegnamenti che trovano conferma in tutta l'opera: *Se gli uomini decidono cose ragionevoli, queste in genere sogliono realizzarsi; se invece decidono cose irragionevoli, neanche il dio suole supportare le opinioni umane*¹⁵³. Temistocle, che si è già rivelato un uomo molto acuto nell'interpretazione dell'oracolo e un politico molto accorto nella pianificazione della costruzione della flotta, mostra in questo caso un'altra qualità: la saggezza. Erodoto specificherà che prima della battaglia di Salamina, Temistocle pronuncerà fra tutti le parole più appropriate, parlando delle caratteristiche migliori e di quelle peggiori della *physis* e della *katastasis* umane ed esortando i soldati a scegliere *ta kresso*¹⁵⁴. Sa dispensare sapienza e si fa portavoce di quello che si può presumibilmente ritenere uno dei principi cardine della *Weltanschauung* erodotea: sta agli uomini scegliere ciò che è opportuno fare o no, attirandosi il sostegno o l'ostilità degli dèi. La libertà di scelta degli uomini, a pensarci bene, viene sempre presupposta dai saggi consiglieri, che con le loro parole cercano d'influire sulle decisioni dei potenti. In alcune occasioni gli dèi, sanzionando l'arroganza di chi ambisce sempre a possedere di più, sanno essere molto fuorvianti, ma anche in quel caso sono gli uomini a decidere del loro futuro. Le *Storie* non presentano affatto una realtà predeterminata, ma un mondo scandito da certi principi religiosi e razionali che vanno rispettati.

Dopo l'attacco dello stratega corinzio, che accusandolo di essere senza patria intende privarlo persino della possibilità di votare in assemblea, Temistocle diviene ben più aggressivo. Dapprima confuta il Corinzio, sottolineando la potenza della flotta che se avesse deciso di attaccare una delle città greche, non avrebbe potuto essere respinto da nessuno. Poi si rivolge ad Euribiade e lo minaccia di abbandonare gli alleati e di trasferirsi a Siri in Italia, se questi non accoglierà le sue richieste. Come altri politici e oratori dell'opera, l'Ateniese adopera argomenti retorici adeguati, ma al contempo sa usare le maniere forti quando è necessario. Ricorda ad esempio Dario, abilissimo oratore che minaccia gli altri congiurati di svelare tutto ai Magi, se non faranno ciò che egli reputa opportuno. Proprio l'ultimo argomento si rivela secondo Erodoto quello decisivo: è infatti per

¹⁵³ VIII, 60γ: οικότα μὲν νῦν βουλευομένοισι ἀνθρώποισι ὡς τὸ ἐπίπαν ἐθέλει γίνεσθαι· μὴ δὲ οικότα βουλευομένοισι οὐκ ἐθέλει οὐδὲ ὁ θεὸς προσχωρεῖν πρὸς τὰς ἀνθρωπίας γνώμας.

¹⁵⁴ VIII, 83: προηγόρευε εὖ ἔχοντα μὲν ἐκ πάντων Θεμιστοκλέης, τὰ δὲ ἔπεα ἦν πάντα κρέσσω τοῖσι ἦσσοσι ἀντιτιθέμενα, ὅσα δὴ ἐν ἀνθρώπου φύσει καὶ καταστάσι ἐγγίγνεται· παραινέσας δὲ τούτων τὰ κρέσσω αἰρέεσθαι καὶ καταπλέξας τὴν ῥῆσιν, ἐσβαίνειν ἐκέλευε ἐς τὰς νέας.

timore della diserzione degli Ateniesi, che avrebbe condizionato la resa degli altri alleati, che il comandante dell'esercito sceglie di restare a Salamina. Com'è già emerso alle Termopili, dove Leonida col suo voto condiziona tutta l'armata, allo stesso modo a Salamina è soprattutto Euribiade a decidere. Lo Spartano si rende conto che senza Atene la flotta è perduta, riconoscendo la superiorità delle navi ateniesi. Non sono né le considerazioni puntuali di Temistocle né l'oracolo a influenzare in modo decisivo la scelta del comandante spartano. È piuttosto la necessità di alleati ad essere determinante, mentre le questioni religiose passano in secondo piano¹⁵⁵.

Gli dèi invece continuano a fare sentire il loro peso o almeno così sembra. Dapprima un *seismos* accompagna la decisione dei Greci di combattere a Salamina, inducendoli a pregare. L'autore non si esprime e non consente dunque di giungere a conclusioni improprie, ma il pensiero va al terremoto di Delo, altro fenomeno che viene esplicitamente considerato opera divina (VI, 98)¹⁵⁶. Poi, subito dopo, viene narrato l'episodio dell'insolita nube che vede protagonista Demarato in Attica. Sia all'inizio sia alla fine del racconto Erodoto non si esprime sulla veridicità del fatto citando la fonte che è per l'appunto Teocide, l'Ateniese che è presente insieme all'ex re spartano. Per i protagonisti dell'episodio non c'è dubbio che gli dèi sono a sostegno dell'armata greca.

Come in altri momenti decisivi anche prima della battaglia di Salamina viene esposto un confronto tra il re e gli altri notabili presenti, in cui si distingue dagli altri un personaggio che svolge le funzioni di *wise adviser* e i cui consigli vengono ignorati o travisati. Ciro ad esempio prima del fatale scontro coi Massageti chiede consiglio ai presenti. Anche in quel caso Creso è l'unico ad avere un parere contrario agli altri e a cercare di fare riflettere il re persiano. Policrate non si cura degli interpreti sacri e della figlia che cerca invano di distoglierlo dal recarsi da Orete, dove trova una terribile morte. E infine il pensiero va ancora ad Artabano, l'unico dei Persiani, che ha il coraggio di esporre al re il suo parere contrario alla spedizione. Il saggio persiano aveva ragione così come Artemisia, la regina di Alicarnasso, l'unica a cercare di distoglierlo dalla battaglia navale. È un personaggio che Erodoto nel settimo libro ha presentato in maniera piuttosto positiva: pur non avendo alcuna necessità di partecipare personalmente alla spedizione, perché era donna e aveva un figlio giovane che avrebbe potuto combattere, vi prende parte e dà al re le navi migliori dopo quelle sidonie. Inoltre già in questo passo Erodoto la elogia proprio per i pareri che dà a Serse, *i migliori fra quelli di tutti gli alleati* (VII, 99). È dunque una valida consigliera, ma anche una combattente spregiudicata e furba che nello scontro navale non esiterà ad affondare una nave

¹⁵⁵ VIII, 63: δοκέειν δέ μοι, ἀρροδήσας μάλιστα τοὺς Ἀθηναίους ἀνεδιδάσκετο, μή σφεας ἀπολίπωσι, ἦν πρὸς τὸν Ἴσθμὸν ἀγάγη τὰς νέας· ἀπολιπόντων γὰρ Ἀθηναίων οὐκέτι ἐγίνοντο ἀξιόμαχοι οἱ λοιποί. ταύτην δὲ αἰρέεται τὴν γνώμην, αὐτοῦ μένοντας διαναυμαχέειν.

¹⁵⁶ Più neutro il commento dell'autore a proposito del terremoto esposto in VII, 129.

alleata, per uscire da una situazione molto critica. Non può sfuggire infine che è una Greca che dà ottimi suggerimenti al re, rischiando così di far sottomettere tutto il mondo ellenico.

Tutto il ragionamento di Artemisia parte dalla consapevolezza della superiorità della flotta ellenica (VIII, 68): meglio lasciar perdere uno scontro in cui c'è il grosso rischio che l'armata navale persiana soccomba sia per il valore dei Greci in mare sia per l'incapacità di alcuni tra i sudditi di Serse (Egizi, Cipri, Cilici, Panfili). Il consiglio della regina è di temporeggiare o di dirigersi contro il Peloponneso: i Greci, a Salamina, non possono resistere a lungo a causa della mancanza di grano che potrebbe sostentarli e se vedranno che il nemico si dirige verso il Peloponneso non si cureranno di affrontare una battaglia navale a sostegno di Atene. La città, per la quale la guerra è cominciata, è già stata presa e punita per ciò che ha fatto in passato, e anche il resto della Grecia è, secondo Artemisia, nelle mani del Persiano se questi seguirà i suoi consigli. La regina di Alicarnasso dà dei suggerimenti che, per ciò che concerne l'attacco al Peloponneso, rievocano a tratti quelli di Demarato: se i Persiani attaccheranno il Peloponneso, i Peloponnesiaci si concentreranno sulla loro patria. Artemisia teme inoltre che perdendo la flotta anche l'esercito di terra vada distrutto. Sono pericoli concreti che troveranno conferma nella disperata fuga di Serse dopo la sconfitta navale a Salamina e la regina sembra essere perfettamente a conoscenza delle spinte centrifughe che minacciano continuamente l'unione ellenica: come aveva già detto Mnesifilo, utilizzando quasi le stesse parole, cambiando il luogo dello scontro e differendolo di qualche tempo *ognuno fuggirà verso la propria città* (VIII, 68: *κατὰ πόλιν δὲ ἕκαστοι φεύξονται*). L'Alicarnassea dimostra di conoscere bene ciò che l'autore ha sottolineato già prima nel celebre capitolo sui meriti degli Ateniesi e cioè l'apporto fondamentale della flotta: soltanto se si riuscisse a neutralizzarla, sfruttando la disgregazione dei Greci, i Persiani potrebbero trionfare. Serse però, come ha già fatto di fronte ai timori di Artabano e alle riflessioni di Demarato, ignora i suoi suggerimenti. Da uomo di potere non ha alcuna intenzione di adottare una strategia un po' più ponderata: l'espansionismo mal si sposa con l'attesa (*meno*) o la prudenza a cui Artemisia lo esorta (*Perché mai devi rischiare con degli scontri navali?*). L'*affrettarsi* (*ἐπειχθῆναι*) a muovere guerra per mare non porterebbe alcun vantaggio secondo la 'consigliera' che rievoca ancora le parole di Artabano, grande assente nella spedizione ellenica, ma sempre presente nelle parole degli altri. Il *wise adviser* persiano, ai tempi del primo discorso a Serse, lo aveva esortato proprio a non *agire di fretta* (*ἐπειχθῆναι*), perché gli uomini che così fanno si attirano *errori e punizioni*. Trova così conferma la tendenza dell'autore a spargere in tutta l'opera spie narrative, che segnalano al lettore concetti importanti, come il movimento incessante di chi ambisce a possedere sempre più.

Quando sembrano ormai aver preso una decisione definitiva, all'arrivo dei Barbari i Greci si spaventano e si disuniscono nuovamente: i Peloponnesiaci in particolare sono preoccupati per la

loro terra lasciata incustodita (VIII, 70)¹⁵⁷. Il rischio di fuga è un pericolo costante e la questione sembra ancora più grave in realtà, perché, specifica l'autore, è vero che coloro che si occupavano della costruzione del muro correivano un grosso rischio, ma è vero pure che non avevano fiducia nelle navi (VIII, 74). Senza dimenticare tra l'altro che proprio in questi capitoli viene detto esplicitamente che diverse città del Peloponneso restano neutrali e così facendo *medizzano* (VIII, 73). Il ricordo va ad Argo, altra importante *polis* della regione che, com'è stato narrato alla fine del VII libro, fa la stessa scelta. Alla fine la contestazione esplode e soltanto Ateniesi, Egineti e Megaresi, cioè i più interessati personalmente, si schierano per combattere una battaglia a Salamina. Gli altri, invece, vogliono andare verso l'Istmo, perché trovano insensato restare a combattere per una terra che è già stata presa. Continuano di fatto a sottovalutare il valore della flotta e l'apporto di Atene, come se il saccheggio dell'Attica significasse la resa di Atene. Si contrappongono dunque ancora una volta l'atteggiamento conservatore dei Peloponnesiaci (Sparta inclusa) alla spregiudicata ma lungimirante politica degli Ateniesi, rappresentata da Temistocle.

L'ennesimo aspro confronto (VIII, 78: *othismos*; VIII, 81: *amphisbasie*) viene risolto dallo stratega ateniese che di nascosto manda una nave dal nemico, incitandolo ad attaccare: fa credere ai Persiani che le forze elleniche non soltanto sono pronte ad abbandonare Salamina, ma che sono fortemente divise e non opporranno resistenza. Addirittura si scontreranno fra loro, facilitando il compito del Barbaro. Tutto avviene come previsto: appena i Greci scoprono di essere circondati, affrontano finalmente il nemico. Il confronto 'democratico' sembra presentare degli elementi critici, che soltanto l'atteggiamento 'autoritario' di certi individui riesce a risolvere. Anche Temistocle, alla fine, perderà la testa, assumendo comportamenti dispotici che lo metteranno in contrasto con la cittadinanza e lo costringeranno all'esilio. Gli individui, nella *Weltanschauung* erodotea, giocano un ruolo fondamentale, e anche nelle realtà democratiche e oligarchiche greche (in senso lato), alcuni dei principali protagonisti vengono sedotti dal potere (Cleomene, Leotichida, Milziade, Temistocle)¹⁵⁸.

Prima di descrivere brevemente la battaglia, che segue un corso tutto razionale, non bisogna tralasciare un paio di episodi che ribadiscono ancora il sostegno divino all'armata greca. Dapprima l'oracolo di Bacide che induce Erodoto ad una dichiarazione di fede sulla veridicità degli oracoli, che del resto trova conferma in tutta l'opera. In quest'occasione, l'autore sembra impegnato in una immaginaria conversazione con chi critica i *chresmoi*: *Io che non voglio tentare di screditare gli*

¹⁵⁷ Cfr. Pohlenz 1937, 145.

¹⁵⁸ Sull'ambiguo quadro tracciato dall'autore a proposito di Temistocle, molto puntuali le riflessioni di Asheri 2003, XIX da consultare inoltre per avere ulteriori e puntuali indicazioni bibliografiche (XX, n. 1): *Il Temistocle di Erodoto è inevitabilmente una figura complessa: un eroe intelligente, geniale, audace, pragmatico, ispirato a parole da patriottismo panellenico, ma nello stesso tempo un uomo senza scrupoli, cinico, individualista, avido e venale, per il quale il fine politico s'identifica con il fine personale e ne giustifica i mezzi.*

oracoli che parlano **chiaramente**, non posso sostenere contro di essi che non sono veri...Di fronte a Bacide che parla così **chiaramente** a proposito di ciò, né io stesso oso esprimermi contro gli oracoli né lo accetto da altri¹⁵⁹. Più volte viene sottolineato che i ‘segni divini’ (sogni, prodigi, oracoli) non vanno né trascurati né sottovalutati. A proposito delle *opseis* basti pensare alla morte di Atys, preannunciata dalla visione in sogno che padre e figlio ritengono di potere aggirare, o ancora alle sventure di Astiage e alla morte di Policrate. I *terata* che non vengono compresi sono molti, ma uno dei più eclatanti è forse quello che si abbatte su Scile, che vuole a tutti i costi essere iniziato al culto dionisiaco, ignora il prodigio e poco dopo viene ucciso. Neanche agli oracoli ci si può opporre, come ad esempio dimostra la fondazione di Cirene, a cui più volte la Pizia esorta i Terei, che vengono colpiti da varie sventure finché non la portano a compimento. I Magi che arrivano a sostenere che gli oracoli come i sogni possono risolversi in faccende di poco conto, sottovalutando la visione di Astiage, finiranno impalati (I, 120). L’autore ribadisce in questo passo che i messaggi degli dèi e in particolare quelli oracolari trasmettono una verità che non si può trascurare, ponendo in rilievo per due volte in poche righe la *chiarezza* del responso. Come le vicende di Creso e degli Spartani nel primo libro hanno dimostrato, l’oracolo sa essere *kibdelos*, e dunque ‘poco chiaro’, ma non dice il falso. Non è questo il caso delle parole di Bacide che preannuncia la vittoria greca in modo inequivocabile, aggiungendo alcuni dati importanti all’interpretazione che Erodoto dà dei fatti.

È il trionfo della divina *Dike* che sconfigge *Koros*, il figlio di *Hybris*, di Zeus e di Nike che portano la *libertà* alla Grecia. I Persiani, che hanno devastato Atene *con folli aspettative*, sono stati puniti. Il lessico rievoca non a caso le *elpides* dei potenti che spesso nell’opera s’illudono di poter ampliare a dismisura i propri possedimenti e vengono puntualmente sconfitti (e. g. Creso, Policrate, Serse). È la vittoria della *giustizia* e della *libertà*, tutelate dagli dèi, contro l’*arroganza* dell’invasore, che non ha limiti. I Persiani che avevano avuto l’insana idea di sottomettere la penisola ellenica si sono dovuti ricredere. Il pensiero va alle parole pronunciate qualche capitolo dopo da Temistocle, l’astuto eroe di Salamina: *Queste imprese non le abbiamo compiute noi, ma gli dèi e gli eroi che hanno opposti il loro phthonos a che un uomo solo regnasse su Asia e Europa. Egli che è empio e sconsiderato e che trattava il sacro e il profano allo stesso modo; che ha bruciato e abbattuto le statue degli dèi e che ha frustato e messo in catene il mare*¹⁶⁰. Molti sono i punti di contatto tra le parole di Bacide, sposate da Erodoto, e quelle di Temistocle. Le *folli*

¹⁵⁹ VIII, 77: χρημοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσι ἀληθεῖς, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν... ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίης χρησμῶν περὶ οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ’ ἄλλων ἐνδέχομαι.

¹⁶⁰ VIII, 109: τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοὶ τε καὶ ἥρωες, οἱ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἓνα τῆς τε Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον· ὃς τὰ τε ἰρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμοίῳ ἐποιέετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα· ὃς καὶ τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε πέδας τε κατῆκε.

speranze di chi ha devastato la splendida Atene trovano riscontro nel piano di sottomissione dei due continenti e nel saccheggio dei templi a cui fa riferimento l'Ateniese. In entrambi i casi viene marcato il sostegno degli dèi che hanno punito chi si è macchiato di colpe gravi. La colpa di Serse, in fin dei conti, sembra quella di aver intrapreso un'iniziativa dissennata, ignorando la precarietà della condizione umana e non curandosi dei limiti che gli dèi hanno posto agli uomini. La punizione divina è 'giusta' non solo perché Serse commette una serie di atti empì, ma perché le sue stesse ambizioni sono dissennate, come lo erano già state quelle dei suoi predecessori, convinti di poter dominare senza limiti.

Un altro episodio 'divino', secondo quanto Erodoto ha sentito, sancisce addirittura l'inizio dello scontro a Salamina, cominciato da un Ateniese o dagli Egineti secondo il parere di fonti diverse. Mentre i Greci, di fronte all'enorme armata avversaria, si mettono a remare all'indietro, una donna sarebbe apparsa ai combattenti, esortandoli a combattere (VIII, 84). L'ennesimo *phasma* che si verifica durante la spedizione persiana in Grecia, dopo quello dell'eclissi e quello di Delfi, non viene commentato dall'autore: sarebbe di fatto un'altra manifestazione del sostegno divino, in una battaglia che è poi tutta umana. I Greci vincono grazie alle loro abilità tecniche e alla ponderazione con cui affrontano il nemico: la *naumachie* viene da loro combattuta '*syn kosmo*' e '*kata taxin*' (VIII, 86) a differenza dei Barbari che invece *non mantengono la posizione e agiscono senza riflettere* (τῶν δὲ βαρβάρων οὔτε τεταγμένων ἔτι οὔτε σὺν νόῳ ποιούντων οὐδέν). È il *thorybos* (87; 90) a contraddistinguere i Persiani, mentre i Greci si rivelano disciplinati e compatti. Il timore verso il re, che tanto Serse aveva celebrato nel confronto con Demarato, serve in effetti a fare combattere il suo esercito molto meglio che all'Artemisio, ma ha anche degli effetti controproducenti. In una scena emblematica del confronto, i Persiani delle seconde linee, proprio per mostrarsi valorosi davanti al re, si scontrano con le navi della loro stessa flotta in fuga. Come aveva detto Demarato è grazie all'*arete*, che nell'opera indica soprattutto il *valore* (militare)¹⁶¹, temprato da *sophie* e *nomos* che i Greci respingono la *tirannide*: la libertà, data dal rispetto delle leggi, si rivela più forte della costrizione esercitata con la frusta. I Greci vincono, soprattutto grazie all'abilità di Egineti (prima) e Ateniesi (poi) distruggendo gran parte della flotta nemica. Con la fuga di Serse, che a stento riesce a rientrare in patria dopo un rocambolesco viaggio di ritorno in cui muore la maggior parte dei soldati, e l'affidamento del contingente persiano a Mardonio si chiude questa sezione della guerra: il re - spiega Erodoto - era talmente terrorizzato che neppure se tutti gli avessero consigliato di restare, lo avrebbe fatto. Gli dèi e gli uomini, insieme, sono riusciti in una prima grande impresa¹⁶²:

¹⁶¹ Powell 1938 s. v. *arete*.

¹⁶² Condivido l'analisi di Lateiner 1989, 204-205 secondo il quale il fallimento della spedizione va spiegato citando sia l'influenza degli dèi sia le motivazioni assolutamente razionali e storiche che vengono addotte puntualmente in tutta l'opera. Sebbene lo studioso tenda a volte a distinguere in modo fin troppo radicale causalità razionale e sovranaturale

proprio la flotta, come ha anticipato l'autore, si è rivelata decisiva e Serse, che si riteneva invincibile, si dimostra fallibile come tutti gli esseri umani¹⁶³.

Tra le battaglie navali e quelle terrestri: tre episodi di passaggio preparano allo scontro finale

Le battaglie terrestri di Platea e di Micale confermano i dati emersi nel corso della guerra: nonostante le sempre presenti spinte disgregatrici, i Greci riescono a imporsi, grazie soprattutto al ruolo decisivo degli Spartani e degli Ateniesi. Questi ultimi in particolare rischiano ancora di essere abbandonati dagli alleati peloponnesiaci, che si trincerano dietro il muro all'Istmo, tanto criticato da Erodoto. Gli Ateniesi anche per via della loro posizione geografica esposta, incitano continuamente gli altri all'unione e alla difesa e non pensano mai di tradire la Grecia, sebbene debbano subire un'altra devastazione della loro terra e il Persiano offra loro condizioni vantaggiose. Sono gli uomini a vincere i nemici, con le loro posizioni politiche e le loro forze militari, insieme agli dèi, che mostrano ancora il loro sostegno all'armata ellenica. La narrazione in quest'ultima parte è sempre più evenemenziale, ma l'analisi delle *cause* non perde di certo profondità. Razionalità e religiosità continuano ad operare insieme per spiegare eventi così capitali nella storia del popolo greco.

Tra la vittoria di Salamina e gli scontri di Platea e Micale vengono narrati in particolare tre episodi che illustrano in modo significativo alcuni elementi fondamentali della *Weltanschauung* erodotea, aiutandoci a comprendere ancora meglio l'interpretazione fornita degli eventi storici. Innanzitutto l'uscita di scena di Temistocle, uno dei protagonisti assoluti che ha mostrato straordinarie doti strategiche e grande spregiudicatezza, e che farà una fine consona al suo modo di fare. Dopo la fuga di Serse, com'è già avvenuto in precedenza, lo stratega non riesce a imporre agli alleati la propria politica di attacco: come accennavo in precedenza, prevale ancora il partito della prudenza, sostenuto da Euribiade, che si oppone al parere dell'Ateniese di fare rotta verso l'Ellesponto per tagliare il ponte di barche. A questo punto Temistocle, che in precedenza aveva cercato in tutti i modi d'imporre il proprio parere per il bene di Atene e della Grecia, muta atteggiamento pensando solo a sé stesso e al proprio futuro. Col celebre discorso sulla *hybris* di

(Herodotus' main concern is not religion and the supernatural, but the phenomena of terrestrial experience... If, however, Xerxes had been no more than the gods' joke, a victim, would Herodotus have written his history at all?), ha a mio avviso ragione quando sostiene che Erodoto fornisce significati differenti che toccano livelli molteplici di spiegazione della realtà (*different meanings on several levels*). Pohlenz 1937, 127 si era espresso in modo simile già anni prima, quando, pur sottolineando l'importanza dell'interpretazione storica di Erodoto, notava la compresenza di spiegazioni *umane e metafisiche*: *Die menschliche Erklärung ist für den Geschichtsschreiber die erste Aufgabe. Die metaphysische mindert nichts an ihr, sondern verhilft nur zum tieferen Verständnis, zur Sinndeutung des Geschehens.*

¹⁶³ Secondo Corcella 1984, 147 Serse rappresenta in confronto a Dario una fase di *decadenza* dell'impero: non riesce infatti a conquistare nulla rispetto ai domini che ha ricevuto in eredità e la sua spedizione finisce in una fuga ignominiosa. È un personaggio contraddistinto da una certa *fragilità* e *mutevolezza di umore*, che mostra forse il *più alto grado di hybris* e cade in modo vergognoso, a confronto con altri personaggi che escono di scena invece in situazioni ben più *tragiche*.

Serse punita dagli dèi, *inganna* gli Ateniesi (VIII, 110: *diaballo*), che erano pronti a partire anche da soli per tagliare il ponte di barche, e li invita ad occuparsi dei propri familiari e delle case distrutte, per poi andare verso la Ionia e l'Ellesponto in primavera. Un'altra nave viene inviata di nascosto a Serse per fargli credere che è stato proprio Temistocle a convincere gli altri Greci a desistere dall'inseguimento. L'autore spiega chiaramente che l'Ateniese agisce in tal modo per avere una via di fuga qualora gli capitasse un qualche *pathos* ad opera dei suoi concittadini, *come di fatto accadde* (VIII, 109). Se questo fosse l'ultimo episodio a vederlo protagonista, nonostante la chiara accusa di raggiro, il quadro tracciato non sembrerebbe poi così negativo. Poco dopo però lo stratega appare come un personaggio avido che minaccia e attacca altre isole e città soltanto per desiderio di procurarsi ricchezze: Andro viene assediata, Paro con denari riesce a sfuggire alla presa, e i Caristi, nonostante paghino l'Ateniese, vengono attaccati comunque. L'accusa più o meno fondata contro queste città è di medismo - i Pari ad esempio sembrano mantenersi a distanza dallo scontro (VIII, 67) -, ma per Erodoto non sembra giustificare un simile comportamento da parte di chi richiede denaro probabilmente anche ad altre isole e si procura *chremata* di nascosto dagli altri comandanti (VIII, 112). La famiglia di *pleonekteo*, che etimologicamente indica proprio il desiderio di *possedere sempre più (echo)*, è poco attestata nelle *Storie*, ma vira dalla 'arroganza egoista' alla 'cupidità' e indica in modo piuttosto chiaro che lo stratega ateniese come altri potenti dell'opera, una volta assaporato il comando, si lascia prendere la mano¹⁶⁴. Il riferimento a Paro rimanda inequivocabilmente a Milziade che, proprio come Temistocle, dopo il trionfo di Maratona, chiede cento talenti agli isolani e poi li assedia. In quel caso viene esplicitamente detto che il medismo è solo un *pretesto* e che lo stratega ateniese attacca l'isola per punire un uomo che lo aveva calunniato presso il Persiano Idarne. Milziade alla fine assume un comportamento irreligioso e muore subendo una punizione divina. Temistocle, invece, sarà costretto all'esilio. Così esce di scena uno degli eroi delle Guerre Persiane, confermando che la brama di conquiste caratterizza tutti gli uomini che si ritrovano in posizioni di comando indipendentemente dalla loro origine etnica.

Il secondo episodio degno di rilievo prima della narrazione degli scontri finali avviene a Potidea (VIII, 128-129). Mentre Mardonio con l'esercito rimasto in Grecia sta svernando in Tessaglia, Artabazo che con un contingente ridotto ha accompagnato il re fino all'Ellesponto decide di attaccare la città che si è ribellata ai Barbari. Dopo ben tre mesi di assedio, i Persiani notano un abbassamento della marea a loro favorevole, cercano di avvicinarsi a piedi alla città, ma vengono sorpresi da un improvviso innalzamento dell'acqua. Il fenomeno è comune, spiegano gli abitanti del luogo, ma una marea così alta non si è mai vista. Il risultato è che i Persiani che non sanno nuotare, com'era già avvenuto negli scontri navali, annegano, mentre coloro che si salvano vengono poi

¹⁶⁴ Powell 1938, s.v. *pleonekteo*, *pleonexie*, *pleonektes*. Cfr. Chantraine 1968, s.v. *echo*; *pleion*.

uccisi dai Potideati. Quello che apparentemente può sembrare soltanto un insolito fenomeno naturale nasconde, secondo i Potideati e l'autore stesso che si schiera apertamente per la loro interpretazione, l'intervento degli dèi. È stato Poseidone, protettore della città, che li ha puniti perché si sono macchiati di *asebeia*: *i Potideati dicono che il motivo del flusso, della marea e della disgrazia patita è che i Persiani che furono uccisi dal mare avevano violato la statua e il tempio di Poseidone nel sobborgo. Adducendo questa ragione mi pare che dicano bene*¹⁶⁵. Questa vicenda dunque non rientra tanto tra gli episodi di sostegno divino all'armata ellenica, ma è piuttosto una delle occasioni in cui gli dèi puniscono gli esseri umani per mancanze che spesso sono invece altrove sanzionate da un'impersonale *tisis*. Viene inoltre ribadito il carattere divino della natura che si rivela luogo privilegiato dell'azione dei *theoi*. I Barbari confermano di essere irrispettosi degli usi e dei luoghi sacri degli altri popoli: il casuale incendio di Sardi, avvenuto ai tempi della rivolta ionica, non giustifica un tale accanimento nei confronti degli spazi sacri dei Greci. È anche per il loro atteggiamento dissacrante che subiscono l'opposizione divina alla loro iniziativa espansionistica, come ha ben indicato poco prima l'oracolo di Bacide che l'autore ha accolto apertamente.

Terzo evento da considerare prima della seconda invasione persiana dell'Attica è l'ennesimo tentativo dei Barbari di disunire il fronte avversario (VIII, 136 ss.)¹⁶⁶. Questa volta però, viste le sconfitte patite, la richiesta non è di sottomissione, ma di alleanza ed è rivolta soltanto agli Ateniesi. Erodoto spiega chiaramente che Mardonio, consapevole della forza navale degli Ateniesi, ha intenzione di portarli dalla sua parte in modo da ottenere il dominio del mare, dove il suo esercito è più debole; ha invece la (falsa) convinzione di avere un esercito terrestre molto superiore a quello ellenico. Portavoce dei Persiani è Alessandro di Macedonia, personaggio che in diverse occasioni aiuta i Greci, ma in questo caso spaventato dall'inesauribile forza dei Persiani li esorta ad accogliere le proposte di *alleanza (omaichmie)*¹⁶⁷: oltre alla restituzione della loro terra e alla ricostruzione dei templi bruciati, il dono di un'altra terra a loro scelta e lo *status* di popolazione autonoma. Proprio sull'enorme disposizione di soldati fa leva Mardonio, utilizzando un argomento che in effetti in passato ai tempi della rivolta ionica ha funzionato: prima della battaglia di Lade, i Sami si ritirano e influenzano gli altri alleati proprio perché pensano che se i Persiani venissero sconfitti tornerebbero con una flotta cinque volte superiore (V, 13). In questo caso l'allettante proposta - *siate liberi senza*

¹⁶⁵ VIII, 129: αἴτιον δὲ λέγουσι Ποτιδαίηται τῆς τε ῥήχης καὶ τῆς πλημμυρίδος καὶ τοῦ Περσικοῦ πάθεος γενέσθαι τόδε, ὅτι τοῦ Ποσειδέωνος ἐς τὸν νηὸν καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ προαστείῳ ἠσέβησαν οὗτοι τῶν Περσέων οἱ περ καὶ διεφθάρησαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης· αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι.

¹⁶⁶ Su tutto il confronto si veda l'analisi di Kleinknecht 1940, 250 ss.

¹⁶⁷ Al di là di questo episodio, Alessandro, che assume il ruolo di portavoce dei Persiani, nell'opera sembra un personaggio piuttosto positivo, che più volte cerca di aiutare i Greci. Non va tralasciato che fa il suo ingresso in scena in V, 17-22 dove è protagonista dell'uccisione di diversi Persiani, giunti in Macedonia per sottometterla con atteggiamenti dispotici e irrispettosi: l'episodio resterà nascosto e impunito grazie alle abili manovre del giovane. Si veda al riguardo Nenci 1994, 175-183, che presenta peraltro buoni riferimenti bibliografici.

frode né inganno! - viene rifiutata senza tentennamenti dagli Ateniesi che si dimostrano ben diversi dagli Ioni d'Asia e strenui difensori della Grecia: a differenza degli altri alleati, che pensano spesso di tornare indietro a difendere i propri territori, lasciano saccheggiare per ben due volte la loro *polis* e non indietreggiano mai davanti al nemico. Anche per questo Erodoto sottolinea l'apporto decisivo di coloro che hanno impresso una fondamentale spinta propulsiva alla difesa ellenica (VII, 139: *epeigeiro*).

Alessandro ha ragione quando, per cercare di convincere gli Ateniesi all'accordo, sottolinea che vivono in una zona geografica *di passaggio (en triboi)* e *intermedia tra due eserciti (metaichmios)*: il rischio è che sia sempre e solo la loro terra ad essere danneggiata dai nemici (VIII, 140). È un ragionamento corretto il suo che sembra concordare con le riflessioni proposte e per certi versi sottintese da Erodoto nel VII libro, a proposito della scelta di Atene di non medizzare. In effetti la causa della nuova invasione dell'Attica sarà ancora l'assenza di un esercito peloponnesiaco che giunga in soccorso degli alleati: gli Spartani ancora una volta temporeggeranno a lungo prima d'intervenire, interessati alla tutela della loro terra tramite la costruzione del muro all'Istmo. In questa fase, invece, è il *timore* a farli muovere in fretta: in contrasto con lo spirito di abnegazione degli Ateniesi, i Lacedemoni diffidano di loro e, ricordandosi di oracoli che prospettavano un'alleanza tra Atene e i Persiani per scacciare i Lacedemoni dal Peloponneso, si recano ad Atene. Si contrappongono da un lato le velate accuse degli Spartani a chi a loro avviso ha scatenato la guerra, dall'altro le parole coraggiose degli Ateniesi che sprezzanti del pericolo sono disposti a tutto per salvare la Grecia. Gli Spartani sostengono che i Persiani sono giunti in Grecia per conquistare Atene, responsabile di aver fatto scoppiare una guerra che gli altri non volevano, e che soltanto in seguito il conflitto si è allargato a tutto il territorio ellenico (VIII, 142). È una visione che risulta piuttosto parziale nella prospettiva erodotea: se è vero infatti che gli Ateniesi, aiutando gli Ioni, si sono attirati l'ostilità dei Persiani, è vero pure che tutta l'opera mira a dimostrare l'inarrestabile ampliamento dell'impero dei Barbari che dopo aver soggiogato l'Asia si volgono all'Europa. Più volte emerge chiaramente che Dario prima e Serse poi hanno ambizioni che vanno ben oltre la presa di Atene e della Grecia intera e che concernono l'ampliamento dell'impero verso Ovest.

Gli Spartani sanno anche essere generosi: *addolorati* per la devastazione dell'Attica, sono pronti ad occuparsi del sostentamento delle loro donne e dei bambini. Al loro discorso, tutto volto ad ottenere il sostegno degli alleati con proposte suadenti e critiche solo in parte fondate, si contrappone la risposta orgogliosa degli Ateniesi che non a caso hanno atteso l'arrivo degli alleati per manifestare apertamente il loro parere. Prima però scacciano impetuosamente Alessandro che si fa portavoce di simili proposte: *Finché il sole andrà per la strada che ora segue mai faremo un accordo con Serse. Difendendoci lo respingiamo perché abbiamo fiducia negli dèi e negli eroi che*

ci sono alleati e le cui dimore e statue Serse ha bruciato senza alcun riguardo¹⁶⁸. È una lotta per la libertà la loro contro un nemico empio: *athemista* vengono definite le proposte dei Barbari, utilizzando un aggettivo che nelle *Storie* concerne proprio la violazione di norme sacre (si veda anche *themis* e *themitos*), come i numerosi atti dissacranti di Artaicte (VII, 33; IX, 116 e 122). Gli Ateniesi sembrano voler dire che se non difendessero gli dèi compierebbero un'azione empia nei loro confronti: è un dovere religioso che li spinge a resistere, come spiegano poi agli Spartani con tono parimenti solenne. Non c'è tanto oro sulla terra né una regione tanto fertile che possa indurli a medizzare e a rendere schiava la Grecia. Innanzitutto per la *timoria* che devono agli dèi, che hanno subito l'oltraggio dei loro templi e che devono essere *vendicati* e *soccorsi*, come denota un termine dalle sfumature semantiche ambigue. La risposta degli Ateniesi aiuta a comprendere ciò che è risultato molto chiaro dai fatti di Potidea e ancora da ciò che avviene a Delfi prima e in Attica poi, quando una nube accompagnata dai gridi misterici da Eleusi va verso Salamina: gli dèi e gli uomini agiscono insieme anche per tutelare i luoghi di culto e punire chi li ha violati. L'aiuto divino all'armata greca non mira soltanto a sanzionare l'arroganza di Serse che come altri sovrani prima di lui viola i territori altrui e come ha spiegato il re etiope a Cambise così facendo si macchia d'*ingiustizia* (III, 21). Né gli dèi intervengono soltanto per punire con *phthonos* i propositi di grandezza dei sovrani persiani che in varie occasioni perdono di vista la limitatezza della condizione umana e sfidano in modo più o meno esplicito gli dèi¹⁶⁹. Il loro è anche un sostegno 'interessato' ad un'impresa che li riguarda direttamente: non soltanto un generico *to theion* aiuta il continente ellenico, ma anche singoli e facilmente individuali *theoi* agiscono attivamente.

Queste sono le ragioni principali della difesa ateniese, i *prota kai megista*, a cui segue *to Hellenikon*, e cioè l'*identità di sangue* e di *lingua*, i comuni luoghi di culto e i sacrifici e infine le stesse *usanze*¹⁷⁰. Gli Ateniesi rispondono con grandezza di fronte ai timori *vergognosi* e campanilistici degli alleati con una delle prime definizioni di "greccità" pervenuteci: non è in gioco la sopravvivenza di Atene o Sparta (di cui i Lacedemoni si preoccupano costantemente), ma

¹⁶⁸ VIII, 143: ἔστ' ἂν ὁ ἥλιος τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἦ τῆ περ καὶ νῦν ἔρχεται, μήκοτε ὁμολογήσειν ἡμέας Ξέρξῃ· ἀλλὰ θεοῖσι τε συμμάχοισι πίσυνοί μιν ἐπέξιμεν ἀμυνόμενοι καὶ τοῖσι ἥρωσι, τῶν ἐκεῖνος οὐδεμίαν ὄπιν ἔχων ἐνέπρησε τοὺς τε οἴκους καὶ τὰ ἀγάλματα.

¹⁶⁹ Non mi pare del tutto condivisibile l'analisi di Mikalson 2003, 39 che considera *phthonos* un'emozione, un misto di *invidia*, *ostilità* e *rancore* che gli dèi opporrebbero quando le loro *prerogative* vengono trasgredite dagli uomini. Gli dèi erodotei non mi sembrano spinti da sentimenti come quelli omerici, né intervengono in termini così meccanicistici non appena qualcuno cerca di violare la loro 'sfera' d'influenza. Come ho dimostrato in diversi punti dell'analisi, lo *phthonos* segnala piuttosto un intervento divino volto a colpire chi, ebbro di potere, cerca di espandersi a dismisura. Si vedano anche le riflessioni di Pohlenz 1937, 125 secondo il quale non si fa riferimento a *invidia* o *arbitrio* degli dèi, ma piuttosto all'*incrollabilità dell'ordine cosmico* (*Unverbrüchlichkeit der göttlichen Weltordnung*) che gli dèi in qualche modo tutelano, opponendosi agli uomini che trasgrediscono.

¹⁷⁰ VIII, 144: πολλὰ τε γὰρ καὶ μεγάλα ἐστὶ τὰ διακωλύοντα ταῦτα μὴ ποιεῖν μηδ' ἦν ἐθέλωμεν, **πρῶτα** μὲν καὶ **μέγιστα τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα καὶ τὰ οἰκήματα** ἐμπερησμένα τε καὶ συγκεχωσμένα, τοῖσι ἡμέας ἀναγκαίως ἔχει **τιμωρέειν** ἐς τὰ μέγιστα μᾶλλον ἢ περ ὁμολογέειν τῶ ταῦτα ἐργασαμένῳ, αὐτὶς δὲ **τὸ Ἑλληνικὸν** ἐὸν **ὄμαιμόν** τε καὶ **ὀμόγλωσσον** καὶ **θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὀμότροπα**, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι.

dell'intero popolo ellenico che è tale perché ha una cultura comune, di cui discendenza, lingua, religione e costume sono chiara manifestazione¹⁷¹. Atene appare ancora come l'artefice 'spirituale' della vittoria: la città che ha messo da parte i propri interessi per salvaguardare tutto il mondo greco¹⁷². Gli Spartani continuano invece ad essere descritti sotto una luce piuttosto ambivalente, pronti sì a sacrificarsi come hanno fatto alle Termopili, ma restii a mettere a rischio i propri territori. Atene li prega infatti d'inviare subito un'armata in loro sostegno per evitare che l'Attica venga nuovamente devastata, ma i Lacedemoni continuano a perdere tempo, facendo orecchie da mercante. Bisognerà attendere Platea per vedere trionfare gli Spartani, che in questa fondamentale battaglia daranno finalmente un contributo decisivo, confermando di essere i più valorosi combattenti terrestri. Queste due città hanno soprattutto permesso ai Greci di resistere al Persiano, ma è grazie alla politica lungimirante di Atene che tutto ciò è stato possibile, o almeno così sostiene l'autore, cercando forse di mettere in una luce migliore una città che ai suoi tempi non sembra godere di buona fama (VII, 139 *gnome epiphthonos*).

La battaglia di Platea: il trionfo nonostante la disunione

Questi importanti episodi di passaggio traghettano il lettore verso altri eventi determinanti, confermando che la guerra si decide dentro e fuori dal campo di battaglia. A Platea l'atteggiamento degli alleati peloponnesiaci e in particolare degli Spartani non cambia: gli Ateniesi attendono invano un esercito in loro sostegno in Beozia che puntualmente non si presenta. Siamo di fronte ad uno schema ricorrente: così era avvenuto in occasione della prima devastazione dell'Attica (VIII, 40) e ancora prima a Maratona, quando gli Spartani per non violare il *nomos*, che imponeva loro di aspettare il plenilunio, non arrivano in tempo per la battaglia (VI, 106). La situazione è molto simile, ma in questo caso sono le feste Iacinzie che li bloccano. Il *nomos despotes* a cui aveva fatto riferimento Demarato, e che li ha resi combattenti invincibili, rivela una controparte negativa che non può essere ignorata: un'inflessibilità che può rivelarsi deleteria. Erodoto aggiunge però un altro elemento che connette la prima e la seconda devastazione dell'Attica e che rievoca ancora le riflessioni dell'autore sui meriti della vittoria ellenica: gli Spartani temporeggiano anche perché il muro sull'istmo ormai è quasi finito. Viene evidenziata ancora la cecità egoista di chi è convinto che tutelando il proprio territorio può vincere la guerra. Il risultato è prevedibile: gli Ateniesi sono

¹⁷¹ Pohlenz 1937, 154: *Sicher ist niemals wieder in der ganzen griechischen Literatur das panhellenische Empfinden, das Gefühl für die Gemeinsamkeit von Blut und Sprache, von Religion und Kultur, mit solcher Wärme und solcher knappem Eindringlichkeit bekannt worden wie hier. In diesem Geiste findet Herodot die letzte Erklärung für Athens Haltung.*

¹⁷² Kleinknecht 1940, 262 sottolinea il duplice valore, *morale e politico*, della scelta che gli Ateniesi hanno fatto, salvando la Grecia intera: *Indem die Athener nicht auf den eigenen Vorteil und bloß die eigene Rettung bedacht sind, sondern ihr Handeln bewußt an der eleutheria und soteria von ganz Griechenland ausrichten, ist ihre ethische Prohairesis zugleich eine politische Entscheidung.*

costretti di nuovo a trasferirsi a Salamina e Atene dopo dieci mesi viene devastata ancora. Mardonio, del resto, come diversi potenti dell'opera è spinto dal *violento desiderio* (*deinos imeros*) di conquista e da *agnomosyne* e non ascolta dunque i consigli dei Tebani che come Demarato e Artemisia in precedenza esortano a cercare di disunire i Greci (IX, 3). Paradossalmente sono i Greci che hanno medizzato e che conoscono la disgregazione congenita al mondo ellenico a dare ai Persiani i consigli più pericolosi. Chi possiede il potere non è però così propenso ad ascoltare gli inviti alla prudenza se questi contrastano con l'espansionismo¹⁷³.

Dopo la nuova occupazione dell'Attica preceduta dall'ennesima proposta persiana di accordo, gli Ateniesi mandano un'ambasceria agli Spartani incitandoli a mandare subito un contingente e minacciandoli velatamente di abbandonarli. Erodoto riassume in modo chiaro il senso del discorso col quale gli Ateniesi *biasimano* gli alleati per non averli soccorsi e *ricordano* loro quanto il Barbaro avesse promesso: sono pronti a trovare *un'altra via di fuga*, se restano da soli (IX, 6). Se in precedenza rivolgendosi sia ad Alessandro sia agli Spartani si erano limitati a rifiutare di *homologeîn*, cioè di raggiungere un generico accordo con i Barbari, in questo caso parlano chiaramente di '*symmachie ep'ise kai homoie*' (IX, 7). La nuova proposta dei Persiani non è diversa dalla precedente (IX, 4), considerando che già nel messaggio di Alessandro si parlava di *homaichmie* (termine che in modo inequivocabile rimanda ad un'alleanza militare) e che già Mardonio aveva progettato una *symmachie* con gli Ateniesi (VIII, 136). Quello che cambia è l'atteggiamento degli Ateniesi che lasciano intuire agli Spartani che in una situazione estrema non potrebbe escludersi neanche una vera e propria alleanza militare col nemico. E infatti facendo proprio riferimento alla *symmachie* di Atene col Barbaro, Chileo di Tegea, lo straniero più influente a Sparta, convince i Peloponnesiaci a mandare un contingente a sostegno. Di notte l'esercito s'incammina, all'insaputa degli ambasciatori ateniesi che l'indomani ribadiscono in modo più chiaro che saranno costretti a *venire a patti col Persiano come potranno* (*katalyo*), e cioè diverranno *alleati (symmachoi) dei nemici e marceranno insieme (systrateuo)* a loro contro la Grecia (IX, 11). Erodoto sembra così sottolineare che la pazienza degli Ateniesi è stata messa a dura prova più volte, come le due devastazioni dell'Attica dimostrano: la scelta di non medizzare risalta ancora di più.

Gli Spartani, invece, si confermano fautori di una politica attendista, poco lungimirante, che rischia di divenire immobilista, tant'è che, prima di mandare finalmente il contingente, per ben dieci giorni rimandano la risposta agli ambasciatori, riconvocandoli sempre al giorno successivo. Erodoto s'interroga (retoricamente?) sulle ragioni di un simile atteggiamento degli Spartani, così diverso da quello adottato poco prima quando con grande solerzia si erano recati ad Atene per evitare che gli

¹⁷³ Come nota Evans 1991, 69 Mardonio può essere considerato l'ultimo esponente dell'espansionismo persiano e al contempo una delle più importanti vittime di tale continua brama di possesso.

alleati medizzassero, ma poi si risponde da solo: il muro all'Istmo è ormai *finito* e dunque *sembrava loro di non avere più bisogno* degli alleati, mentre prima quando i lavori erano ancora in corso, erano *molto spaventati* dai Persiani¹⁷⁴. È ancora la paura a frenare i Lacedemoni che se proseguissero su questa strada rischierebbero fortemente di perdere la guerra, senza il sostegno degli Ateniesi. Piuttosto ironico sembra infine che sia uno straniero (di Tegea) a fare cambiare loro idea, confermando la mancanza di una visione politica ampia a Sparta. Come dice Temistocle ad Euribiade per convincerlo a combattere a Salamina, quando gli uomini non decidono cose ragionevoli neppure il dio li aiuta e in effetti l'esercito spartano che ha lavorato al muro viene ricondotto in patria da Cleombroto in seguito ad un fenomeno nefasto: un'eclissi si verifica proprio mentre il comandante compie sacrifici per la spedizione. Neanche gli dèi sembrano a favore di una simile scelta strategica.

Dopo aver devastato tutto ciò che è rimasto in piedi, compresi i templi, Mardonio si ritira dall'Attica perché viene a sapere dell'arrivo degli Spartani e sa bene che la Beozia è la zona migliore per il combattimento con la cavalleria e preferisce essere in un territorio amico (IX, 13). Anche gli Ateniesi, del resto, l'avevano considerata il campo adatto allo scontro (IX, 7) e per ben due volte hanno atteso invano che gli alleati li raggiungessero lì. A quanto sembra la duplice devastazione dell'Attica era piuttosto prevedibile ed evitabile se i Greci fossero stati più uniti. Quando gli Spartani si mettono in marcia anche gli altri Peloponnesiaci li seguono e l'esercito greco finalmente riunito giunge in Beozia ad Eritre e si schiera di fronte a quello avversario. Nei primi scontri di cavalleria si distinguono ancora gli Ateniesi che, unici fra i Greci, decidono di sostituire i Megaresi che sono schierati nella parte più colpita dello schieramento. Mentre nei precedenti scontri i Greci avevano subito molti danni (IX, 20), con questo cambio la situazione cambia: Masistio, capo dei Persiani, viene ucciso proprio dagli Ateniesi che poi, grazie al sostegno di tutto il contingente, recuperano il cadavere del comandante. I cavalieri, spaesati dalla morte del capo, perché *nessuno li schiera in ordine* (IX, 22: ...σφραξ οὐδεὶς ἦν ὁ τάσσω) vengono respinti dai Greci. L'ubbidienza ad un unico capo sul campo di battaglia, che tanto Serse aveva celebrato nei precedenti discorsi con Demarato (VII, 103), rivela in questo caso un lato negativo: se questi viene ferito, le truppe si disuniscono e non riescono più a mantenere le posizioni. Un episodio speculare, dall'esito opposto, avviene ad esempio alle Termopili, dove gli Spartani continuano a combattere nonostante la morte di Leonida e, a differenza dei Persiani a Eritre, nonostante il numero ridotto di soldati riescono a sottrarre il cadavere ai nemici. I Greci non sembrano dipendere in modo così decisivo dalla presenza dei comandanti.

¹⁷⁴ IX, 8: οὐδ' ἔχω εἰπεῖν τὸ αἴτιον διότι ἀπικομένου μὲν Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοιο εἰς Ἀθήνας σπουδὴν μεγάλην ἐποιήσαντο μὴ μηδίσει Ἀθηναίους, τότε δὲ ὄρη ἐποιήσαντο οὐδεμίαν, ἄλλο γε ἢ ὅτι ὁ Ἴσθμός σφι ἐτετείχιστο καὶ ἐδόκειον Ἀθηναίων εἶτι δεῖσθαι οὐδέν.

I Greci, dopo questo primo scontro col nemico, in cui viene premiato ancora lo spirito d’iniziativa degli Ateniesi, *prendono molto più coraggio* (IX, 25) e si recano a Platea, in un luogo più adatto allo scontro anche per la presenza di fonti d’acqua. Come vedremo, proprio a causa dell’ostruzione delle acque, il contingente ellenico sarà poi costretto a spostarsi, e ciò causerà la disunione temporanea delle schiere spartane e poi quella quasi totale di tutto l’esercito: le spinte centrifughe continuano ad essere molto forti. Dopo un’ulteriore dimostrazione di altruismo degli Ateniesi che con grande spirito di abnegazione sono persino disposti a cedere il comando dell’ala ai Tegeati, e dopo una veloce rassegna dei contingenti (110.000 Greci contro 300.000 Persiani), comincia tutto un gioco di attese da una parte e dall’altra a causa dei sacrifici. I riti sacri (*ta hira*) sono identici per entrambi gli schieramenti, annunciando che avrà la meglio chi si mantiene sulla difensiva. Dopo dieci giorni d’indugio Mardonio si spazientisce e decide piuttosto che *forzarli* al proprio volere, di *lasciare perdere* i sacrifici di Egesistrato, indovino greco del suo contingente, per attaccare invece battaglia secondo gli usi Persiani (IX, 41: ...τά τε σφάγια τὰ Ἥγησιστράτου ἔ᾿αν μηδὲ βιάζεσθαι, ἀλλὰ νόμῳ τῷ Περσέων χρεωμένους συμβάλλει). Come già in passato, secondo il *cliché* dell’uomo di potere che *violento* e *sconsiderato* non ascolta i buoni suggerimenti degli altri, Mardonio tralascia anche il parere di Artabazo che è identico a quello dei Tebani (corruzione con denaro dei capi delle città greche). Erodoto sottolinea tra l’altro che il consigliere era *previdente*, lasciando intendere che questa strategia di lenta disgregazione del contingente ellenico avrebbe probabilmente dato i suoi frutti. Ancora una volta si contrappongono l’*hesychie*, sostenuta da Artabazo, e l’arroganza di chi si sente *molto superiore* e vuole attaccare *repentinamente* (*tachisten*). La ‘tranquillità’ che, come abbiamo visto, viene non di rado contrapposta al movimento continuo dei sovrani espansionisti, sarebbe anche in questo caso più proficua. Ciò che però sembra sfuggire ad Artabazo è che l’*hesychie* è ontologicamente contraria al desiderio di comando che contraddistingue Mardonio e gli altri potenti dell’opera. Chi ha provato l’ebbrezza del comando non è di norma disposto a fare un passo indietro.

Oltre al confronto tra Greci e Persiani sui sacrifici, c’è una discussione sui responsi a proposito della guerra che coinvolge dapprima solo i Barbari e poi diventa quasi un confronto virtuale tra Erodoto e Mardonio. Questi mentre sverna con l’esercito in Tessaglia ha infatti ordinato ad un servo di andare a consultare gli oracoli accessibili e *forse* (136: τάχ’ ἄν) anche per consiglio dei responsi cerca di staccare gli Ateniesi dall’alleanza (VIII, 133-136). Possiamo dedurre da ciò che questi probabilmente non annunciassero il trionfo indiscusso dei Persiani, tant’è che prima di Platea i comandanti nemici che sanno qualcosa al riguardo preferiscono non parlare perché non si sentono al sicuro (IX, 42: *en adeie*). Mardonio allora per assicurare i suoi soldati applica alla spedizione contro la Grecia un responso dato agli Illiri per un’altra guerra. Erodoto spiega infatti

che il responso citato non era riferito a quest'occasione e cita piuttosto altri vaticini di Bacide e Museo che predicevano la caduta degli avversari. Il siparietto sui responsi, che tra l'altro Mardonio *sostiene di conoscere bene*, lascia intuire che oltre a trascurare i sacrifici prima della battaglia, il Persiano cerca di manipolare i vaticini¹⁷⁵. Lo storico invece lo smentisce apertamente, e, citando responsi favorevoli ai Greci, conferma la veridicità dei messaggi oracolari.

Alla fine i Persiani attaccano battaglia con la cavalleria, infliggendo perdite a tutto il contingente greco e poi intorbidano e ostruiscono la fondamentale fonte Garafia. Gli Spartani, invece, continuano a essere caratterizzati in modo non proprio positivo. Dapprima, quando Alessandro il Macedone aiuta i Greci, informandoli dell'imminente attacco, Pausania si *spaventa* dei Persiani ed esorta gli Ateniesi a fare cambio di posto nello schieramento, in modo da affrontare Beoti e Tessali (IX, 46). Gli Ateniesi, al contrario, sono addirittura contenti della proposta lacedemone, sostenendo di volerlo chiedere già prima e di essersi trattenuti per non offenderli. Poi quando a causa degli attacchi della cavalleria nemica, dell'assenza di acqua e di viveri, i Greci decidono di spostarsi, tra i capi spartani scoppia un alterco che rallenta le operazioni di spostamento dei Lacedemoni e degli Ateniesi che non si fidano (IX, 54: *...conoscevano i pensieri degli Spartani che una cosa pensavano e un'altra facevano*). La questione è sempre la stessa e cioè l'abbandono del posto di combattimento che in questo caso diventa quasi ridicola: Amonfareto non ammette neanche che ci si sposti dal luogo sfavorevole, considerandola una *fuga* e un *disonore* per Sparta. Il rischio che il contingente spartano si spacchi è concreto, tant'è che alla fine il gruppo guidato da Amonfareto raggiunge gli altri appena in tempo quando avviene l'ennesimo attacco alla cavalleria (IX, 57). Erodoto sembra così dare l'ennesima dimostrazione di quello che la cieca obbedienza ad un *'nomos despotes'* può comportare. Gli Spartani che sembrano costantemente attanagliati dal timore di lasciare incustodita la patria e poi anche dalla paura dei Persiani, non si distinguono certo per particolari doti politiche, ma quando è necessario dimostrano tutto il loro valore militare. A Platea trasformano una battaglia cominciata in modo tutt'altro che onorevole, *nella più bella vittoria* di cui l'autore si dichiara a conoscenza (IX, 64).

Le vittorie spartane sono sempre solitarie: mentre alle Termopili è Leonida a congedare gli altri Greci poco motivati a combattere fino alla fine, a Platea Pausania viene abbandonato dagli alleati ritrovandosi soltanto con i Tegeati¹⁷⁶. Piuttosto che recarsi al luogo convenuto, che non hanno individuato bene, i Greci *sono contenti di fuggire la cavalleria* (ἔφευγον ἄσμενοι) persiana e si accampano da un'altra parte. Gli unici a non *tradire* - proprio *prodidomi* utilizza il comandante

¹⁷⁵ Come sottolinea Immerwahr 1966, 289 ss. Mardonio durante la guerra mostra spirito d'iniziativa in particolare quando tralascia i sacrifici e quando manipola i responsi ricevuti: due situazioni in cui agisce contro i messaggi degli dèi.

¹⁷⁶ Su Pausania si veda il recente contributo di Nafissi 2013, con buoni riferimenti bibliografici.

spartano (IX, 60) - sono gli Ateniesi che però vengono bloccati dai Greci presenti nel campo persiano e non possono dunque raggiungere il resto del contingente. Gli Spartani, nonostante siano in una situazione critica e subiscano numerose perdite (61), continuano ad aspettare che i sacrifici siano favorevoli per attaccare battaglia: a differenza dei nemici hanno rispetto degli usi sacri e la loro pazienza viene premiata. In una perfetta commistione di causalità razionale e soprannaturale, quando i Tegeati attaccano i Barbari, finalmente i sacrifici sono buoni e Pausania, che un attimo prima ha invocato Era volgendo lo sguardo al tempio a Platea, può finalmente comandare l'attacco: la dea sembra averlo ascoltato¹⁷⁷.

La sconfitta ha ragioni prettamente militari: i Persiani, pur avendo *coraggio e forza* pari agli Spartani, sono *armati alla leggera* contro *opliti*. Non soltanto l'equipaggiamento non è adatto (*anoploi*), ma i Barbari non hanno pari conoscenze e abilità belliche (IX, 63: ...πρὸς ἀνεπιστήμονες ἦσαν καὶ οὐκ ὅμοιοι τοῖσι ἐναντίοισι σοφίην). A ciò si aggiungano due fattori già emersi nel corso della guerra. Innanzitutto il *disordine* dei nemici che già a Salamina e poi negli scontri di Eritre, alla morte di Masiste, combattono in modo confuso. Non è casuale che gli unici Greci ad agire in modo poco ordinato (IX, 69: οὐδένα κόσμον ταχθέντες; οὐδένα κόσμον ἤλαυνον) sono quelli che hanno disertato e che appena sanno che la battaglia è iniziata e che gli uomini di Pausania vincono, cercano di raggiungere gli altri ma vengono massacrati. A Platea gli alleati dei Persiani si mettono a inseguire i Greci 'οὔτε κόσμῳ οὐδενὶ κοσμηθέντες οὔτε τάξι' e poi, quando lo scontro entra nel vivo e Mardonio viene colpito a morte, i Persiani fuggono *senza ordine* (65: *oudena kosmon*). È questo il secondo dato rilevante già emerso nell'episodio di Masiste: i Barbari non sono in grado di combattere senza un capo. L'autore sembra sottolineare ancora che chi lotta soltanto perché costretto dalla sferza e senza adeguate conoscenze tecniche, finisce per soccombere facilmente appena la guida viene meno e i sudditi non hanno più nessuno che impartisca loro degli ordini.

In quello che può essere considerato il trionfo degli Spartani, Erodoto non tralascia di ricordare anche il valore di Tegeati e Ateniesi. Quando questi riescono finalmente a liberarsi del blocco dei Greci medizzanti, che ad eccezione dei Beoti combattono volutamente in modo fiacco (IX, 67), raggiungono gli alleati che assediano i nemici a Tebe e danno un apporto decisivo. Mentre i Lacedemoni non hanno esperienza di assalti alle mura e dunque non riescono a prevalere, gli Ateniesi con *valore* militare e *perseveranza* (IX, 70) s'impongono e sfondano il muro. Il risultato è una vera e propria mattanza: i nemici, spaventati, finiscono in uno spazio angusto senza vie di fuga e vengono massacrati. Alla fine, a parte un contingente di 40.000 effettivi che riesce a sfuggire prima che gli scontri entrino nel vivo, appena 3.000 uomini dei 300.000 iniziali scampano alla morte. Dei Greci, invece, appena 159, in una battaglia perfetta in cui tutti danno il loro contributo

¹⁷⁷ Cfr. Asheri 2006, XVI.

superando ognuno gli avversari che ha di fronte. Quella di Platea è soprattutto la vittoria che celebra e in parte riscatta gli Spartani dal loro comportamento non sempre decoroso, ma è anche una vittoria condivisa che esalta la collaborazione di chi riesce a trionfare nonostante il tradimento degli alleati.

Una delle battaglie decisive della guerra viene spiegata in modo assolutamente razionale, evidenziando meriti e demeriti dei combattenti e spiegando le ragioni del trionfo greco. Non vanno però tralasciati un paio di episodi che lasciano emergere l'influenza degli dèi. Oltre alla stretta connessione tra le preghiere di Pausania a Era, a cui è dedicato un tempio a Platea, e l'immediata riuscita dei sacrifici, bisogna ricordare l'oracolo connesso all'uccisione di Mardonio e l'intervento di Demetra. Il primo episodio è stato narrato in parte verso la fine dell'ottavo libro, dove si fa riferimento ad un oracolo che invita gli Spartani a chiedere a Serse soddisfazione dell'uccisione di Leonida¹⁷⁸. Il re, com'è solito fare, *scoppia a ridere* e dopo un po' spiega ai messi che sarà Mardonio, *per caso presente (tynchano)*, ad adempiere la loro richiesta (VIII, 114). Molti capitoli dopo, nel nono libro, Erodoto commenta la morte del comandante spartano, notando che così *era stata fatta giustizia* della morte di Leonida, proprio come aveva previsto l'oracolo (IX, 64)¹⁷⁹. Del resto la fine di Mardonio che due volte aveva deriso con arroganza i Lacedemoni, *godendo* (49: *perichares*) del suo scherno, era piuttosto prevedibile: chi si sente così sicuro della vittoria - *gli sembrava che il suo esercito fosse di molto superiore* (41) - e ride degli avversari, di solito non fa una buona fine¹⁸⁰.

Il secondo episodio, narrato nel capitolo immediatamente successivo, concerne la dea Demetra e il suo *alsos* a Platea. L'autore nota con *meraviglia* che nessuno dei Persiani entra o muore nel *temenos*, nonostante la battaglia avvenga proprio lì vicino, e commenta: *Se bisogna avere un parere riguardo alle cose divine, io penso che la stessa dea non accolse coloro che avevano bruciato il tempio di Eleusi* (IX, 65)¹⁸¹. Gli dèi in questo caso, come in altri episodi che ho citato sopra, intervengono anche per tutelare i loro luoghi sacri o vendicare la loro distruzione. Erodoto sebbene si esprima con molta cautela, come non di rado fa a proposito del divino (in particolare nel secondo libro), ritiene assolutamente plausibile che la dea abbia svolto un ruolo attivo in questo caso, ostruendo l'accesso nel tempio. Tra l'altro se l'incendio di Eleusi, che Erodoto cita soltanto adesso, fosse avvenuto ai tempi della prima devastazione dell'Attica ciò spiegherebbe ancora

¹⁷⁸ Come nota Harrison 2000, 127 in questo caso l'oracolo agisce in concomitanza ad un'altra forma profetica che si può considerare una profezia involontaria: Serse non aveva alcuna intenzione di far pagare a Mardonio l'uccisione di Leonida, ma alla fine tutto si compie come previsto.

¹⁷⁹ IX, 64: ἐνθαῦτα ἦ τε δίκη τοῦ Λεωνίδεω κατὰ τὸ χρηστήριον τοῖσι Σπαρτιήτησι ἐκ Μαρδονίου ἐπετελέετο...

¹⁸⁰ Evans 1991, 70 sottolinea a ragione la tragica ironia che contraddistingue tutto questo episodio.

¹⁸¹ IX, 65: δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θείων πρηγμάτων δοκέειν δεῖ, ἢ θεὸς αὐτὴ σφραγὶς οὐκ ἔδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Ἐλευσίνοι ἀνάκτορον.

meglio l'episodio della nube di polvere di cui è protagonista Demarato: anche a Salamina Demetra 'vendicherebbe' la violazione del tempio.

Queste due storie dimostrano che secondo Erodoto i Greci non hanno vinto 'da soli' a Platea, ma anche in questa battaglia che ha un corso quasi esclusivamente razionale si può percepire l'influenza degli dèi. Essi, ad esempio, hanno previsto e forse anche voluto la morte di Mardonio, per ripagare gli Spartani dell'ingiurioso maltrattamento del cadavere di Leonida, impalato da Serse, ma è Mardonio stesso con le sue scelte a mettersi nei guai e sono i Greci grazie alle loro abilità a sconfiggerlo¹⁸². Non a caso Pausania stesso qualche capitolo dopo, incitato a fare a Mardonio ciò che i Persiani hanno fatto al comandante spartano morto alle Termopili, ribadisce che preferisce 'ὄσια μὲν ποιέειν, ὄσια δὲ καὶ λέγειν' piuttosto che commettere simili azioni barbariche: restiamo dunque nell'ambito del rispetto delle norme sacre (IX, 79). Allo stesso modo a Platea i Persiani subiscono l'intervento di Demetra, che agisce affinché il suo spazio sacro non venga violato da chi l'ha oltraggiata in precedenza. Gli dèi e gli uomini vincono insieme i nemici in una storia che non si può in nessun caso considerare (soltanto) divina: le battaglie seguono sempre un corso razionale che concerne questioni strategiche, politiche e militari¹⁸³. Platea sancisce in particolare il trionfo dei Greci nonostante la disunione del contingente ellenico che è sempre sul punto di disgregarsi, ma riesce alla fine a resistere se Sparta e Atene sanno collaborare.

I Greci e i rischi del potere: l'ultima battaglia, la mancata *anastasis* degli Ioni e l'aneddoto conclusivo

Lo scontro finale a Micale conferma che gli dèi stanno dalla parte dei Greci: è una battaglia esposta brevemente, quando l'esito della guerra è praticamente deciso. Come gli scontri delle Termopili e all'Artemisio che si erano svolti nello stesso torno di tempo, in modo simile le battaglie di Platea e di Micale avvengono addirittura nello stesso giorno. La differenza è che in questo caso l'esito della vittoria in terra beotica, avvenuta di mattina, galvanizza i Greci pronti a combattere in Asia Minore: un caduceo, simbolo del dio messaggero Ermes, appare sulla spiaggia di Micale e contemporaneamente una voce si spande nel campo ellenico annunciando l'esito dello scontro a Platea. Con un approccio 'empirico' che come ha detto bene Eduard Meyer contraddistingue tutta la *Weltanschauung* erodotea, l'autore analizza l'episodio e si schiera in modo deciso sul carattere

¹⁸² Se Myres 1953, 78 e 216 marca l'importanza della figura di Mardonio, Immerwahr 1966, 298 al contrario minimizza il ruolo del Persiano, che sarebbe soltanto "a derivative figure" a confronto, invece, con la rilevanza di Serse. Secondo Immerwahr, Mardonio mancherebbe di "indipendenza e magnificenza": cerca di emulare e impressionare il sovrano, senza compiere di fatto imprese degne di rilievo.

¹⁸³ Non condivido in questo caso l'analisi di Immerwahr 1966, 294-296 secondo il quale la vittoria di Platea sarebbe frutto dell'aiuto degli dèi locali che avrebbero trasformato "una confusa serie di manovre in una grande vittoria": *the human element* svolgerebbe soltanto un ruolo secondario. Il tentativo di creare una gerarchia tra diverse forme di causalità che agiscono insieme mi pare in questo caso piuttosto fuorviante.

divino di questi eventi: *che questi fatti siano divini è per me evidente da molti segni* (IX, 100: δῆλα δὴ πολλοῖσι τεκμηρίοισι ἐστὶ τὰ θεῶν τῶν πραγμάτων), *considerando che la voce della sconfitta di Platea e quella che sarebbe avvenuta a Micale, verificatesi nello stesso giorno, giunse ai Greci che erano lì, in modo che l'esercito prendesse coraggio e volesse affrontare il pericolo più volentieri*¹⁸⁴. Poco dopo aggiunge che ha fatto delle ricerche, che hanno confermato la coincidenza dei due eventi. La voce dà forza ai Greci che sono spaventati e da quel momento in poi combattono con più slancio: gli dèi danno dunque un fondamentale sostegno 'psicologico' ai Greci schierati a Micale, ma poi è ovviamente l'esercito ellenico, grazie alle sue capacità, a sconfiggere il nemico. A ciò si aggiunga un'ulteriore *coincidenza (synpipto)*, a cui si fa cenno proprio in questo passo, e cioè la presenza di santuari di Demetra Eleusina in entrambi i luoghi dello scontro. Ciò sottolinea ancora il supporto di singole divinità al successo greco sia a sostegno dei propri luoghi di culto sia a difesa del contingente ellenico. Oltre ad un generico riferimento al divino, come abbiamo visto molti singoli dèi aiutano i Greci (a volte con esplicito consenso dell'autore): Zeus, Dike e Nike nell'oracolo di Bacide, Poseidone a Potidea, Demetra a Salamina, Apollo a Delfi, Demetra e Era a Platea. A questi va presumibilmente aggiunto Ermes a Micale che svolge un fondamentale ruolo di araldo tra la Beozia e l'Asia Minore.

Se quella di Platea è soprattutto la vittoria degli Spartani, in quella di Micale si distinguono ancora gli Ateniesi che sfruttano la migliore posizione strategica. Erodoto spiega infatti che mentre i Lacedemoni e altri alleati compiono un aggiramento dalle montagne, gli Ateniesi insieme a Corinzi, Sicioni e Trezeni attaccano in pianura lungo la spiaggia, *come se l'azione spettasse a loro e non agli Spartani* che avevano il comando (IX, 102: ... ὅπως ἐωυτῶν γένηται τὸ ἔργον καὶ μὴ Λακεδαιμονίων...). Questa iniziativa decisa rompe l'equilibrio iniziale e permette al contingente ellenico dapprima di mettere in fuga i Persiani e poi d'inseguirli fin dentro le mura e di farne strage, grazie anche all'arrivo degli Spartani. Negli scontri più importanti dunque si distinguono equamente Spartani (Termopili, Platea) e Ateniesi (Salamina, Micale), avvalorando il ruolo decisivo di queste due *poleis*, che trova conferma anche nelle simmetrie e nelle coincidenze strutturali.

La vittoria di Micale ha inoltre un fondamentale significato politico: è infatti la battaglia che sancisce la *seconda ribellione* degli Ioni al Persiano e ripropone il problema dell'indipendenza dei Greci d'Asia tanto centrale nella narrazione¹⁸⁵. Tra l'altro sono i Sami stessi a portare in Asia Minore i Greci che stazionano a Delo e a convincere il comandante Leotichide, chiedendo di liberare dalla *schiavitù* gli Ioni (in una scena che accenna anche ad una causalità sovranaturale). Alla fine i Greci tutti, guidati dagli Spartani (!), vanno in soccorso degli Ioni, proprio come avevano

¹⁸⁴ Meyer 1899, 252-268.

¹⁸⁵ IX, 104: οὕτω δὴ τὸ δεύτερον Ἴωνίη ἀπὸ Παρσέων ἀπέστη.

fatto gli Ateniesi ai tempi della rivolta ionica. Viene così messo ancora in rilievo uno dei fili conduttori dell'opera che comincia con la prima sottomissione della Ionia ad opera di Creso e arriva alla liberazione di Micale, passando per l'assoggettamento ai Persiani (I, 169) e la rivolta ionica (e cioè la *'prima ribellione'*) a cui segue una terza *doulosyne* condotta da Dario. Il possesso della Ionia, che sancisce il pericoloso contatto tra i Greci e i Barbari, per i quali tutto ciò che è in Asia è di loro appartenenza (I, 4), è una questione molto complessa che Erodoto non perde mai di vista e che non si conclude di certo con la vittoria di Micale. Non dimentichiamo che, ai tempi della prima conquista persiana, la proposta di Biante di Priene agli Ioni di trasferirsi in Sardegna, viene considerata da Erodoto non soltanto *'chresimotate gnome'*, ma l'autore aggiunge che se questi l'avessero seguita avrebbero avuto grandissima *eudaimonie* tra i Greci e sarebbero stati liberi dalla *doulosyne* (I, 170). La posizione geografica degli Ioni costituisce un problema che non si può trascurare e come abbiamo visto la stessa espressione ricorre in due passi per indicare la lotta futura dei Greci 'per la terra del Persiano'. In un caso è riferita agli Ateniesi (VIII, 3) che, prendendo a pretesto la *hybris* di Pausania, toglieranno il comando ai Lacedemoni e in un altro passo proprio a questi ultimi che dopo Salamina incitano e convincono gli altri Peloponnesiaci a lasciar perdere per il momento il nemico per attaccarlo in seguito (VIII, 108). Alla fine della guerra però la situazione sembra in parte cambiare perché, proprio dopo la ribellione di Micale in cui si distinguono soprattutto Sami e Milesii, i Greci s'incontrano a Samo per discutere il destino degli Ioni che sembra ormai deciso: l'incontro è finalizzato all'*anastasis* della Ionia, in modo da decidere *in quale parte della Grecia fosse necessario porli e lasciare* la loro terra ai Persiani¹⁸⁶. Il problema è la continua difesa di un territorio che sembra *impossibile* da tutelare e i Peloponnesiaci, in particolare, propongono di dare agli Ioni dei territori di coloro che hanno medizzato. Si oppongono invece gli Ateniesi che sono *fortemente* contrari allo spopolamento della Ionia e al fatto che i Peloponnesiaci deliberino sulle loro colonie, e chiamano in causa il legame originario con parte dei Greci d'Asia. Alla fine i Lacedemoni cedono e gli Ateniesi accolgono con promesse e giuramenti gli *isolani* in un *symmachikon*. Nessun cenno viene fatto invece agli Ioni del continente. Erodoto non commenta il fatto, ma ha già anticipato all'inizio dell'ottavo libro che gli Ateniesi dopo la guerra combattono per i territori asiatici. A ciò si aggiunga che quando da Micale i Greci vanno verso l'Ellesponto per tagliare i ponti, ma li trovano già rotti, i Peloponnesiaci tornano indietro mentre gli Ateniesi, guidati da Santippo, padre di Pericle, assediano Sesto nel Chersoneso e ne crocifiggono il governatore, che paga così *tisis* per i numerosi misfatti che ha commesso. Erodoto lascia dunque intendere che, dopo

¹⁸⁶ IX, 106: ἀπικόμμενοι δὲ ἐς Σάμον οἱ Ἕλληνας ἐβουλεύοντο περὶ ἀναστάσιος τῆς Ἰωνίης, καὶ ὅκῃ χρεὸν εἶη τῆς Ἑλλάδος κατοικίσαι τῆς αὐτοῖ ἐγκρατέες ἦσαν, τὴν δὲ Ἰωνίην ἀπειναῖν τοῖσι βαρβάροισι.

la vittoria sui Barbari, gli Ateniesi continuano ad essere artefici di una politica interventista in Asia, a differenza dei Peloponnesiaci che tornano in patria¹⁸⁷.

L'ampio sguardo sull'antica questione ionica sembra sottolineare che la strategia adottata dagli Ateniesi dopo le Guerre Persiane è una delle tante fasi che tale annosa situazione vive e che non presenta facili soluzioni. I Greci d'Asia continuano a costituire un problema che non si risolve e che si ripresenterà con forza negli scontri futuri che Erodoto conosce (almeno in parte), ma sceglie di non trattare. Intende piuttosto mostrare come il popolo ellenico, nonostante le forti spinte centrifughe, non molto tempo prima del conflitto peloponnesiaco, sia riuscito in un'impresa unica, con la fondamentale alleanza tra Atene e Sparta. È questo probabilmente lo scopo più politico di un'opera scritta in un'epoca difficile, in cui il conflitto è già nel vivo ma sembra ancora possibile ricucire lo strappo. Questo almeno se i protagonisti in campo sapranno rinunciare alle loro brame di dominio (cfr. VI, 98 ἐγένετο πλέω κακὰ τῇ Ἑλλάδι...αὐτῶν τῶν κορυφαίων περὶ τῆς ἀρχῆς πολεμούντων) che rendono *molli* e *schiavi*. È questo uno degli elementi a cui il celebre aneddoto finale intende rimandare e che, non senza una certa ironia, vede protagonista Ciro, fondamentale artefice dell'impero persiano che in questo caso viene descritto come un campione di morigeratezza, ma al contempo è colui che, con le sue conquiste, ha dato inizio alla decadenza. I Greci rischiano di divenire come i re Persiani che tanto si affannano a possedere sempre più e subiscono pesanti e pericolose sconfitte. Chi perde di vista i rischi tremendi che la ricchezza e il potere comportano, si prepari *a essere governato* piuttosto che *a governare*.

¹⁸⁷ Asheri 2006, XIV: *Il passaggio dalla guerra di resistenza all'invasore alla guerra aggressiva in territorio nemico...è un passaggio moralmente cruciale e di portata metastorica... Il responsabile principale è naturalmente Atene: Sparta riesce per il momento a configurarsi come la rappresentante della pura resistenza all'invasore. Se vi è dunque un messaggio politico di attualità in questo libro, esso sembra diretto ad Atene e all'imperialismo pericleo...*

CONCLUSIONI

Una realtà ‘multideterminata’

Il tentativo d’incardinare in un sistema gerarchico le differenti forme di causalità attestate nelle *Storie* non rispecchia il carattere sfaccettato della *Weltanschauung* erodotea. È un modo di leggere la storia che *oggi* può apparire incoerente se non si fa il tentativo di penetrare in una società lontana dalla nostra: per lo storico di Alicarnasso gli uomini e gli dèi decidono *insieme* il corso degli eventi in una realtà che possiamo definire *multideterminata*. Nessuno dei potenti dell’opera, che tanto spazio trovano nella narrazione erodotea, può considerarsi vittima incolpevole di un destino già scritto: gli uomini, con le loro speranze e illusioni, si affannano a possedere sempre più fino a causare la loro stessa caduta. Gli dèi fanno sentire costantemente la loro presenza agli esseri umani che, come lascia intendere il Solone erodoteo, per condurre un’esistenza felice dovrebbero concentrarsi su valori ben più importanti della ricchezza e del dominio, senza violare i limiti che contraddistinguono la vita terrena. Lo *phthonos theon* non è espressione del capriccio degli dèi, ma indizio della precarietà della potenza umana: chi si espande a dismisura, a danno degli altri, è destinato a cadere non soltanto perché gli dèi si oppongono a tali eccessi, ma perché si espone a dei pericoli concreti che puntualmente si rivelano fatali.

Il risultato di una tale rappresentazione storica è una riflessione sul carattere distruttivo del potere in un universo causale in cui gli uomini con le loro scelte influiscono sul loro destino. Creso viene sconfitto e perde il suo regno non soltanto perché doveva scontare le colpe del suo antenato Gige, ma anche perché per *desiderio di terra* si lancia in una spedizione di conquista, illudendosi che gli dèi ingannevoli lo stiano assecondando. Allo stesso modo Ciro, Cambise, Dario e Serse sono artefici di un continuo tentativo di espansione che non conosce limiti, mettendo continuamente a rischio non soltanto le loro vite ma l’esistenza stessa del regno. I ‘nemici primitivi’, a cui per certi versi anche i Greci appartengono, sottolineano tutti i limiti dell’impero persiano che, già dalla sua fondazione, a partire dai tentativi di espansione di Ciro, ha cominciato a snaturarsi perdendo quella sobrietà che gli aveva permesso di emergere. Il potere e la ricchezza mostrano sempre una controparte negativa che viene costantemente ignorata senza che intervengano distinzioni etniche o politiche determinanti: anche la democratica Atene o l’oligarchica Sparta si rivelano fragili, dimostrando però di possedere anticorpi più forti rispetto ai regimi dispotici.

La storia dell’impero barbaro e dell’improbabile vittoria greca si allarga così divenendo riflessione esistenziale sull’umanità e toccando la complessa realtà politica contemporanea. Il modo in cui in un recente passato parte del mondo greco, nonostante forti spinte centrifughe, sia riuscita a collaborare in un’impresa memorabile, stride fortemente con la drammatica ‘guerra civile’ che

almeno all'inizio Erodoto ha vissuto. Il modo in cui l'autore, pur sapendo di esprimere un giudizio controverso, marca più volte il carattere decisivo della spregiudicata politica ateniese mira forse a spiegare il seguito degli eventi, senza voler però giustificare in alcun modo la violenza fratricida. Lo storico sembra soprattutto voler rievocare il fortunato momento in cui i Greci, unendosi attorno alle due città egemoni e grazie al sostegno degli dèi sono riusciti a contrastare l'espansionismo dei Barbari. Come dice Temistocle neanche il dio suole supportare le opinioni degli uomini se assumono decisioni irragionevoli e i Greci, combattendo per l'*arche* nella Guerra del Peloponneso, sembrano aver intrapreso una strada ben lontana dal difficile equilibrio raggiunto invece nel conflitto contro i Persiani. Il mondo ellenico non è dunque esente dai pericoli che il potere comporta, rischiando di crollare come i tanto temuti nemici della storia recente. Di fronte alla disgregazione del mondo circostante, Erodoto tentava forse di dare un segnale ai suoi contemporanei, che rimase inascoltato allora, ma avrebbe risuonato per molti secoli ancora.

Zusammenfassung

Wer die *Historien* zum ersten Mal liest, staunt über die Vielfalt der herodoteischen Welt. Das erste Geschichtswerk des Abendlandes ist ein komplexes Buch, das über Gründe und Ausgänge der Perserkriege berichtet, aber gleichzeitig auch Kenntnisse über Mythologie, Geographie, Religion und viele weitere Themen liefert. Herodot hinterfragt ständig die Ursachen eines bestimmten Phänomens und versucht, eine geeignete Antwort zu finden. Warum sind die Griechen und die Barbaren zusammengestoßen und wie haben erstere es geschafft zu gewinnen, auch wenn sie viel weniger als die Perser waren? Wer trägt die Verantwortung dafür? Die Götter, die eine wichtige Rolle in der Welt unseres Autors spielen oder die Menschen, die so stark im Vordergrund stehen?

Diese Fragen haben die Althistoriker sehr unterschiedlich beantwortet (*INTRODUZIONE. La complessità causale erodotea nelle interpretazioni dei moderni*). Darauf hat auf jeden Fall Felix Jacoby (1876-1950), der berühmte Verfasser von *Die Fragmente der griechischen Historiker*, einen großen Einfluss ausgeübt, demzufolge Herodot, wann immer er theologische Erklärungen finde, er nicht auf die Suche nach rationalen Gründe gehe: Sein religiöser Glaube hätte ihn von einem Geschichtsverständnis abgehalten. Nach Max Pohlenz (1872-1962), der 1937 in *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes* eine andere interessante Interpretation vorweggenommen hatte, darf man bei dem Historiker aus Halikarnassos nicht von einem solchen *Entweder-Oder* sprechen: Herodot hat einen Widerspruch zwischen natürlicher und metaphysischer Motivierung gar nicht wahrgenommen. Diese These wird noch heute auf verschiedene Weise von anderen wichtigen Autoren, wie Donald Lateiner, Thomas Harrison und Henk Versnel. Der letzte zum Beispiel (geboren 1969) in einem Abschnitt von *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (2011) verfochten, nach dem man kein hierarchisches System bilden darf, wenn die Kausalformen nebeneinander stehen. John Gould (1927-2001) spricht seinerseits in seinem bekannten Buch *Herodotus* (1989) von zwei verschiedenen und parallelen Ebenen, und zwar von der Unabhängigkeit rationaler und übernatürlicher Erklärungen. Noch passender als die Idee der zwei Linien, die parallel verlaufen und die sich nie treffen, ist meiner Meinung nach der Begriff von *einer vielseitig beeinflussten Geschichte*: Die Menschen und die Götter haben zusammen die Perserkriege gewonnen, in einer komplexen Mitarbeit, die vorsichtig betrachtet werden muss.

Das Risiko aber von dieser Deutung ist, dass man alle verschiedene Gründe gleich schätzt, ohne das Gewicht der einzelnen Ursachen in jeder bestimmten Episode zu betonen. Um das zu vermeiden und um dem Autor in seinen Überlegungen schrittweise zu folgen, habe ich mich dazu entschieden, das ganze Werk systematisch zu analysieren. Die mythischen Frauenentführungen, die

nach den Barbaren die Feindschaft zwischen Griechen und Persern erklären sollten, werden von Herodot übersehen, nicht weil sie wegen des zeitlichen Abstands nicht erforschbar oder nicht wichtig wären (*CAPITOLO PRIMO: Dal passato lontano alle cause recenti: i logioi Persiani, Elena di Troia e il primo che ha commesso azioni ingiuste contro i Greci*). Die Erzählung über Paris und Helena und die folgende Zerstörung von Troia zeigen, dass solche Ereignisse sehr ernst sind und dass sie detailliert untersucht werden können. Sie haben aber nichts mit dem Krieg zu tun, dessen Ursprung aus geographischen und strategischen Gründen in Ionien gesucht werden muss. Ionien ist nämlich das Gebiet, in dem die ersten feindlichen Kontakte stattgefunden haben, als Kroisos diese Region Asiens erobert hat. Die Geschichte des Falles des Lyderkönigs zeigt schon ganz deutlich, wie kompliziert die herodoteische Kausalität sein kann: Er, der für das büßen muss, was sein Vorfahre gemacht hatte, trägt gleichzeitig eine große Verantwortung für die Unterwerfung seines Volks. Er griff die Perser an, wird von Kyros besiegt und unmittelbar danach erobern die Perser Ionien, das von diesem Moment an ein Teil des Reichs wird.

Mit dem Auftritt von Kyros ändert sich zum Teil die Perspektive: Der Autor richtet die Aufmerksamkeit auf Persien, um die Entstehung und die Entwicklung der Macht der Barbaren zu erforschen (*CAPITOLO SECONDO: Come i Persiani dominarono l'Asia: il 'destino' di Ciro, la πικρότης di Astiage e l'ottusità del potere*). Die Kriegsgründe muss man auch in der ständigen Expansionspolitik der Barbaren suchen. Kyros macht sie zu Herrschern Asiens und Kambyses vollbringt sein Werk mit der Eroberung Ägyptens, an der auch die Griechen als *ererbte Sklaven* teilnehmen: Herodot verliert nie aus den Augen was dort passiert, wo der Schlag beginnen wird. Die Ionier, die in seinem Werk keinen guten Ruf haben, sind ein paar Jahrzehnte vor dem Krieg den anderen Untertanen gleichgestellt und wirken besonders aktiv an den Feldzügen von Dareios mit: Histiaios von Miletos und Koes von Mytilene werden mit ihren Empfehlungen und Treue eine fundamentale Rolle für die Rettung des Königs spielen. In allen diesen Geschichten, in denen die strategische und politische Analyse der Fakten hervorgehoben wird, ist auch die religiöse Erklärungsweise der Geschichte stets anwesend: wie z. B. verschiedene göttliche Träume zeigen, war es Schicksal, dass die Macht von den Medern zu den Persern und dann von Kambyses zu Dareios gegangen ist. Der Fall von Kambyses ist ebenso von den Göttern beeinflusst, da er für die Tötung des ägyptischen Gottes Apis bestraft wird, aber gleichzeitig war auch der Aufstand der Magier nach seiner Herrschaft schon vorherbestimmt.

Wie es oft in den *Historien* passiert, ist die Struktur dieser Abteilung nicht zufällig gebildet: Die Geschichte von Kambyses verwebt sich inhaltlich und symbolisch mit der Erzählung über Polykrates, den Tyrannen von Samos. Mit der Erzählung von der Gier des Polykrates und von den weisen Überlegungen von Amasis über das menschliche Leben will der Autor das schlechte Ende

vom Perserkönig ankündigen und gleichzeitig dem Leser bestimmte wichtige Lehren geben. Um die Herrschaft zu gewinnen und zu erhalten, sind solche Machtmenschen fähig, alles Mögliche zu tun (CAPITOLO QUARTO: *Dissennate ambizioni di conquista: la follia di Cambise e la fatale avidità di Policrate di Samo*). Kroisos tötet zum Beispiel einen politischen Gegner mit einem Folterwerkzeug und klaut sein Vermögen; Astyages versucht sogar seinen Enkelsohn Kyros zu ermorden und Kambyses bringt seinen Bruder Smerdis um. Herodot erzählt, dass nachdem Polykrates die Macht durch einen Aufstand an sich gerissen hatte, er zuerst die Stadt in drei Teile teilte, um mit seinen beiden Brüdern zu regieren, aber dann den einen ermordete und den zweiten verbannte. Einer egalitären Verteilung der Macht, die Polykrates selbst fördert, folgt eine monarchische Zentralisierung: Die aggressive Haltung des Samiers wird schlimmer und schlimmer. Er ist der erste Grieche, der nach der Seeherrschaft gestrebt hat und die Einzigkeit seines großartigen Projektes wird von dem Wort θαλασσοκρατέω betont, *hapax* in den *Historien*: Herodot spricht von einem Plan der Samier und zeigt, dass seine Feldzüge keine vereinzelte Unternehmungen sind, sondern einem richtigen *modus vivendi* folgen. Seine rasche wirtschaftliche Blüte ist irgendwie mit der militärischen Entwicklung und mit der Vergrößerung der eigenen Ressourcen verknüpft.

Dieselbe Kombination finden wir zum Beispiel noch in der Geschichte von Sparta, das dank der Reform von Lykurg und der daraus folgenden Verbesserung der Wirtschaftslage die Unterwerfung der Peloponneses beginnt (cfr. 51-52: *La brama di conquiste e l'inganno degli dèi*). In diesem anderen Exkurs, der die Erzählung über Kroisos unterbricht, finden wir genau dieselbe unbefristete *eutychie*, die plötzlich unterbrochen wird: die Spartaner haben die Arroganz, sich besser als eine ganze Region (Arkadia) zu fühlen und werden von einer einzigen Stadt (Tegea) in einer peinlichen Niederlage besiegt. Genau wenn *Asien von Männern blüht und viele Reichtümer ankommen*, plant Dareios den Feldzug gegen die Skythen. Wie die Spartaner wird er besiegt und riskiert sogar, nicht in die Heimat zurückkehren zu können. Wer mehr will, setzt sich bestimmten Gefahren aus und seine Erfolge werden früher oder später auf eine tragische Weise enden. Zu viel Erfolg und Glück sind nicht gut: Es gibt einen *Kyklos* im menschlichen Leben, der nicht erlaubt, immer glücklich zu sein. Das hat schon Kroisos Kyros gesagt, vor dem katastrophalen Schlag gegen die Massageten, in dem der König stirbt und seine Leiche schrecklich misshandelt wird: der Kopf wird in einen Schlauch voll von menschlichem Blut getaucht. Der Wortschatz und die behandelten Themen sind sehr ähnlich: Kyros hat genau dasselbe Problem von Polykrates, da er „*eutychie*“ *in allen Kämpfen hat*, und auch Polykrates wird einen so blutigen Tod erleben. Nicht wirklich anders ist die Geschichte von Kroisos, der mit der Unterwerfung der Griechen Asiens immer reicher geworden ist und den *akme* erreicht hat (I, 29). Genau in dieser guten wirtschaftlichen Lage

entscheidet er die Perser anzugreifen. Es ist wie ein Teufelskreis: Wer sich vergrößert, wird reich; und wer reich ist, versucht sich zu vergrößern. Kroisos hatte gegen die nahen Völker dieselbe aggressive Haltung wie Polykrates, der keinen Unterschied macht und sogar die Freunde plündert. Der Samier handelt genau wie andere Figuren, die wegen ihres ständigen Verlangens nach Macht ihr eigenes Ende verursachen. Sie sind mit ihrem Verhalten verantwortlich für ihren eigenen Fall, der oft auch religiös begründet wird.

Polykrates und Kambyses sind eigentlich zwei wichtige und verschiedene Figuren, die aber am Ende an ihrem eigenen Leib die Grenzen des menschlichen Handelns wegen ihrer Machtgier erfahren müssen. Das beweist die Wichtigkeit der Exkurse in den *Historien*, die man auf keinen Fall beiseitelassen darf. Deswegen habe ich mich in meiner Arbeit auch auf solche Abschweifungen konzentriert, die ein sehr wichtiger Teil des Werks sind, wie die jahrelange Frage über den Aufbau der *Historien* gezeigt hat, und besonders auf die lange Darstellung der ägyptischen Könige im zweiten Buch (CAPITOLO TERZO: *Scelta e necessità nelle storie dei re d'Egitto*) und auf die Erzählung über einige griechische Machtmenschen wie Polykrates. Ich habe also über die menschliche Verantwortung in den Geschichten von einigen Individuen und Gesellschaften geforscht und auch in diesem Fall bin ich der von dem Autor gebildeten Gliederung gefolgt. Die zwei Richtungen der Forschung, der Haupterzählung über den Krieg und den Exkursen, wurden nebeneinander berücksichtigt, um das gesamte Werk immer zu überblicken.

Mit Dareios fängt der Krieg an und die Erzählung wird immer ereignisbezogener (CAPITOLO QUINTO: *Dall'ascesa di Dario alla battaglia di Maratona: l'aporia degli Sciti, l'indisciplina degli Ioni e il coraggio degli Ateniesi*). Da schon Asien komplett erobert wurde, wendet er sich an Europa: auf Empfehlung Atoxas und unter dem Druck von Demokedes denkt er an die Eroberung Griechenlands. Obwohl der Feldzug momentan nicht stattfindet, ist es wichtig zu merken, dass schon vor dem ionischen Aufstand Dareios an einen solchen Angriff gedacht hatte. Für den Kriegsausbruch sind auch die Griechen verantwortlich und besonders die ionischen Tyrannen, die meistens nur aus persönlichen Interessen handeln und nicht kompakt gegen die Barbaren kämpfen, und auch die Athener und die Eretrier, die sich von Aristagoras *betrügen* lassen. Auf der anderen Seite war die Feindschaft zwischen Athenern und Barbaren wegen der Einmischung der Perser in das politische Leben der Griechen schon vor diesen Ereignissen ziemlich stark: der Zusammenstoß lag schon in der Luft. Wie mehrmals im Werk gesagt wird, ist die Bestrafung der Athener wegen der Teilnahme am ionischen Aufstand nur eine Ausrede für die Perser, die ganz Griechenland erobern wollten. Fast nur die Athener zuerst und dann ein Bund von verschiedenen griechischen Städten schaffen im Unterschied zu den Ioniern den Feinden kompakt entgegenzutreten und sie auch deswegen zu besiegen. Anführer wie Miltiades und Themistokles

spielen eine sehr große Rolle und Herodot merkt ihre Fähigkeiten mehrmals an: Einzelne Figuren können mit ihren Entscheidungen und manchmal mit ihrer Skrupellosigkeit in der Geschichte sehr wichtig sein. Die Flotte, mit dem wesentlichen Beitrag von Athen, hat nach Herodot Griechenland gerettet, aber natürlich mit der Hilfe der Götter, die in verschiedenen Episoden die Griechen unterstützt haben (CAPITOLO SESTO: *La sconfitta finale dei Barbari: il destino di Serse, il sostegno divino e le abilità dei Greci*). Xerxes versucht am Anfang, die expansive Haltung seiner Vorfahren zu ändern, aber die Götter beeinflussen seine Entscheidungen. Unmittelbar danach handelt er mit derselben Aggressivität und Überheblichkeit wie die anderen Perserkönige, wenn nicht schlimmer.

Nach Herodot gibt es absolut rationale Gründe für den Sieg der Griechen, der aber auch einen göttlichen Ursprung hat: die verschiedenen Erklärungsweisen der Geschichte stehen ohne Widerstand zusammen. Wenn man ständig versucht, seine Macht zu vergrößern und ein despotisches Verhalten hat, geht man bestimmte Risiken ein: Für Herodot ist ziemlich sicher, dass er ein schlimmes Ende erleiden wird. So ist es bei Kroisos, Kyros, Kambyses, Dareios, Xerxes, aber auch zum Beispiel bei Polykrates, Kleomenes, Leotychides, und Miltiades. Wie er am Anfang des Werkes sagt, hat die *eudaimonie* der Menschen keineswegs Bestand, ohne dass irgendein ethnischer Unterschied hinzukommt. Das hat ihm die Erfahrung gelehrt, aber es findet auch Bestätigung in seiner religiösen *Weltanschauung*, die, wie wir gesehen haben, nicht immer moralisch ist. Schicksal, göttliche Strafe und menschliche Verantwortung stehen zusammen, in einer komplexen Erklärung der Realität. Deswegen können wir, meiner Meinung nach, „von einer vielseitig beeinflussten Geschichte“ sprechen, in der sowohl die Menschen als auch die Götter eine Rolle spielen, ohne dass eine der zwei Erklärungsweisen die andere beseitigt. Die Menschen haben keine volle Kontrolle über die Geschichte, aber sie können entscheiden, was für ein Leben sie führen wollen, und das Machtstreben hat auf jeden Fall eine vernichtende Natur, die nicht vermieden werden kann. Das sagt Herodot in einer für die Griechen besonders schwierigen Zeit. Wie wir in seinem Werk lesen, kämpfen sie selbst gegeneinander für die *arche* und sie fügen sich damit *großen Schaden* zu (VI, 98). Auch die *eudaimonie* der Griechen wird bald enden und die Menschen tragen auf jeden Fall dabei eine sehr große Verantwortung.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

EDIZIONI CRITICHE E COMMENTI

- Asheri, D., (a cura di) *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano, 1988.
- Asheri, D., (a cura di) *Le Storie. Libro III. La Persia*, Milano, 1990.
- Asheri, D., (a cura di) *Le Storie. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*, Milano, 2003.
- Asheri, D., (a cura di) *Le Storie. Libro IX. La Battaglia di Platea*, Milano, 2006.
- Corcella, A., (a cura di) *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Milano, 1993.
- Flower, M., Marincola, J., *Herodotus. Histories book IX*, Cambridge, 2002.
- Hornblower, S., *Herodotus. Histories. Book V*, Cambridge, 2013.
- How, W. W., Wells, J., *A commentary on Herodotus*, Oxford, 1912.
- Hude, C., *Herodoti Historiae*, Oxford, 1912.
- Legrand, P., *Hérodote, Historiae I-IX*, Parigi, 1932-1954.
- Lloyd, A. B., *Herodotus. Book II, Commentary 99-182*, Leiden, New York (*et al.*), 1988.
- Lloyd, A. B., (a cura di) *Le Storie. Libro II, l'Egitto*, Milano, 1989.
- Nenci, G., (a cura di) *Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano, 1994.
- Nenci, G., (a cura di) *Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano, 1998.
- Rosén, H., *Herodoti Historiae*, Leipzig, 1987.
- Scott, L., *A Historical Commentary on Herodotus Book 6* (Mnemosyne Suppl. 268), Leiden, Boston 2005.
- Stein, H., *Herodoti Historiae*, Berlin, 1881-1883⁵.
- Wilson, N. G., *Herodoti Historiae*, Oxford, 2015¹⁸⁸.

LESSICI E DIZIONARI

- Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Boston, 2010.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1977.
- Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1970.
- Powell, E., *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim, 1938.

BIBLIOGRAFIA

- Alessandrì, S., *Κιβδηλος. Due passi nel lessico monetale (e dintorni)*, in *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, 72, 1998, 5-32.

¹⁸⁸ Questa è l'edizione di riferimento per la presente ricerca. Le traduzioni sono a cura di chi scrive.

- Aly, W.**, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen, 1921.
- Apffel, H.**, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3, 80-82)*, Erlangen, 1957.
- Avery, H. C.**, *Herodotus' picture of Cyrus*, in *The American Journal of Philology* 93, 4, 1972, 529-546.
- Baragwanath, E.**, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford, 2008.
- Barth, H.**, *Zur Bewertung und Auswahl des Stoffes durch Herodot (Die Begriffe θῶμα, θωμάζω, θωμάσιος, und θωμαστός)*, *Klio*, 50, 93-110.
- Benardete, S.**, *XPH and ΔEI in Plato and Others*, in *Glotta* 43, 1965, 285-298.
- Benardete, S.**, *Herodotean Inquiries*, The Hague, 1969.
- Benveniste, E.**, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969 [tr. it. M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, 1976].
- Bichler, R., Rollinger, R.**, *Herodot*, Hildesheim, Zürich, New York, 2001.
- Binder, G.**, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan, 1964.
- Bischoff, H.**, *Der Warner bei Herodot*, Borna, Leipzig, 1932.
- Boedeker, D.**, *Protesilaos and the end of Herodotus' Histories*, in *Classical Antiquity*, 7, 1988, 30-48 = Munson (ed.), *Herodotus and the Narrative of the Past*, Oxford, 2013, 359-378.
- Boedeker, D.**, *Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus*, in Bakker, De Jong, Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 96-116.
- Bonanno, D.**, *La supplica di Ducezio ai Siracusani e l'associazione tyche-nemesis nella Biblioteca Storica di Diodoro Siculo*, in Bonanno, Bonnet, Cusumano, Péré-Noguès (a cura di), *Le "affinità elettive" nella storiografia sulla Sicilia antica*, Caltanissetta, Roma, 2010, 75-88.
- Bonanno, D.**, *Coltivare e prevenire l'indignazione: espressioni umane della nemesis nei poemi omerici*, in Cusumano, N., Motta, D., Xenia. Studi in onore di Lia Marino, Caltanissetta, Roma, 2013, 13-38.
- Bonanno, D.**, *Figlia della Notte e compagna di Aidos. Nemesis, dike, e il senso del limite in Esiodo*, in D. Bonanno, P. Funke, M. Haake (eds.), *Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano*, Stuttgart 2016, 103-114.
- Bornitz, H. F.**, *Herodot-Studien. Beiträge zum Verständnis der Einheit des Geschichtswerks*, Berlin, 1968.
- Brehm, J.**, *Generationenbeziehungen in den Historien Herodots*, Wiesbaden, 2013.
- Brown, T. S.**, *Aristodicus of Cyme and the Branchidae*, in *The American Journal of Philology*, 99, 1, 1978, 64-78.
- Burkert, W.**, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981 [*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972].

- Cairns, L.**, *Hybris, disonour and Thinking Big*, in *The Journal of Hellenic Studies* 116, 1996, 1-32.
- Canfora, L.**, *Storia della letteratura greca*, Bari, 2008.
- Carrière, J. C.**, *Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes*, in *Dialogues d'histoire ancienne*, 14, 1, 1988, 219-275.
- Chiasson, C.**, *The Herodotean Solon*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27, 1986, 249-262.
- Chiasson, C.**, *Herodotus' Use of Attic Tragedy in the Lydian Logos*, in *Classical Antiquity* 22, 2003, 5-35.
- Christ, W.**, *Geschichte der griechischen Literatur*, München, 1899³.
- Christ, W., Schmid W., Stählin, O.**, *Geschichte der Griechischen Literatur*, 1912⁶.
- Christ, M. R.**, *Herodotean kings and historical inquiry*, in *Classical Antiquity* 7 (1), 1994, 167-202 = Munson (ed.), *Herodotus: Volume 1*, Oxford, 2013, 212-250.
- Cizek, A.**, *From the Historical Truth to the Literary Convention: The Life of Cyrus the Great viewed by Herodotus, Ctesias and Xenophon*, in *L'antiquité classique*, 44, 2, 1975, 531-552.
- Cobet, J.**, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, Wiesbaden, 1971.
- Cobet, J.**, *The Organization of Time in the Histories*, in Bakker, De Jong, Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 387-414.
- Coppola, A.**, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia, 2008.
- Corcella, A.**, *Erodoto e l'analogia*, Palermo, 1984.
- Corcella, A.**, *Elpis: punti di vista sul valore delle aspettative umane nel V secolo*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari* 27-28, 1984-1985, 144-200.
- Coulet, C.**, *Réflexions sur la famille de δίκη dans l'enquête d'Hérodote*, in *REG*, 105, 1992, 502-503, 371-384.
- Cragg, K. M.**, *Herodotus' presentation of Sparta*, Michigan, 1976.
- Crahay, R.**, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956.
- Crane, G.**, *Thucydides and the Ancient simplicity. The limits of political realism*, Berkeley, Los Angeles, London, 1998.
- Cusumano, N.**, *Biante e la Sardegna. Libertà, dominio e felicità in Erodoto*, in *Atti del Convegno Erodoto e l'Occidente*, Palermo 27-28 aprile 1998, Supplementi a KOKALOS 15, Roma, 139-196.
- Cusumano, N.**, 2013, *Glaucus and the importance of being earnest. Herodotus 6.86 on memory and trust, oath and pain*, in J. Rüpke, A. Mastrocinque, N. Cusumano, V. Gasparini (eds.), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, Stuttgart, 21-54.

- Cusumano, N., Ingarao, G.**, *Perdere il senno e darsi la morte. Due casi singolari di punizione divina nelle Storie di Erodoto (V, 85; VI, 75)*, in Herrero, Cardiel (a cura di), *Los dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Sevilla, 2016, 81-106.
- Darbo-Peschanski, C.**, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987.
- De Heer, C.**, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ – ΕΥΤΥΧΗΣ, A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the fifth century b. C.*, Amsterdam, 1969.
- De Jong, I. J. F.**, *Narratological aspects of the Histories of Herodotus*, in *Lalies*, 1999, 19, 217-274 = Munson, R. V. (ed.), *Herodotus: Volume 1, Herodotus and the Narrative of the Past. Oxford readings in classical studies*, Oxford, New York, 2013, 253-291.
- Delcourt, M.**, *Oedipe, ou la légende du conquérant*, Paris, 1981.
- Del Grande, C.**, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli, 1947.
- Demont, P.**, *Secours et vengeance : note sur τιμωρίη chez Hérodote*, in *Ktèma*, 20, 1991, 37-45.
- Demont, P.**, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990.
- Depuydt, L.**, *The Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull*, in *Journal of Near Eastern Studies*, 54, 2, 1995, 119-126.
- De Romilly, J.**, *La vengeance comme explication historique dans Hérodote*, in *Revue des études grecques* 4, 1971, 314-337.
- Derow, P.**, *Historical Explanation: Polybius and his Predecessors*, in Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford, 1994.
- De Sanctis, G.**, *Aristagora di Mileto*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 59, 1931, 48-72.
- De Sanctis, G.**, *Il logos di Creso e il proemio della storia erodotea*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 15, 1936, 1-14.
- De Ste Croix, G. E. M.**, *Herodotus*, in *Greece & Rome* 24, 2, 1977, 130-148.
- De Vido, S.**, *ANHR DOKIMOS in Erodoto*, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino - Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, CXXX, 1996, 256-276.
- De Vido, S.**, *Il dibattito sulle costituzioni nelle Storie di Erodoto*, in De Vido (a cura di), *Poteri e legittimità nel mondo antico*, Venezia, 2014, 63-76.
- Dewald, C.**, *Women and culture in Herodotus' Histories*, in Foley, H. P. (ed.), *Reflections of women in antiquity*, New York, 1981.
- Dewald, C.**, *Humour and danger in Herodotus*, in Dewald, Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 145-164.
- Diesner, H. J.**, *Die Gestalt des Tyrannen Polykrates bei Herodot.*, in *Acta Antiqua* 7, 1959, 211-219.

- Dodds**, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 [ed. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959].
- Dorati**, M., *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa, Roma, 2000.
- Drexler**, H., *Herodot-Studien*, Hildesheim 1972.
- Erbse**, H., *Studien zum Verständnis Herodots*, Berlin, New York, 1992.
- Evans**, J. A. S., *The Dream of Xerxes and the "Nomoi" of the Persians*, in *Classical Journal*, 57, 3, 1961, 109-111.
- Evans**, J. A. S., *Herodotus explorer of the past. Three Essays*, Princeton, 1991.
- Fehling**, D., *Herodotus and his 'sources'*, Trowbridge, 1989 [*Die Quellenangaben bei Herodot*, Berlin, New York, 1971].
- Fisher**, N., *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, 1992.
- Fisher**, N., *Popular Morality in Herodotus*, in Bakker, De Jong, Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 199-224.
- Flory**, S., *Laughter, Tears and Wisdom in Herodotus*, in *The American Journal of Philology* 99, 2, 1978, 145-153.
- Flory**, S., *The Archaic Smile of Herodotus*, Detroit, 1987.
- Flower**, H. I., *Herodotus and Delphic traditions about Croesus*, in Flower, M., Toher, M., *Georgica. Greek Studies in honour of George Cawkwell*, London, 1991, 57-77.
- Flower**, M., *Herodotus and Persia*, in *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 274-289.
- Fontenrose**, J., *The Delphic Oracle*, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.
- Fornara**, C. W., *Herodotus. An Interpretative Essay*, Oxford, 1971.
- Fornara**, C. W., *Human History and the Constraint of Fate*, in J. W. Allison (ed.), *Conflict, Antithesis and the Ancient Historian*, Columbus, 1990, 25-45.
- François**, G., *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων, dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957.
- Friedrich**, W. H., *Der Tod des Tyrannen. Die poetische Gerechtigkeit der alten Geschichtsschreiber - und Herodot*, in *Antike und Abendland*, 18, 1973, 97-129.
- Frisch**, P., *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim am Glan, 1968.
- Froehlich**, S., *Handlungsmotive bei Herodot*, Stuttgart, 2013.
- Funke**, *Die Perser und die griechischen Heiligtümer in der Perserkriegszeit*, in Bleckmann (ed.), *Herodot und die Epoche der Perserkriege. Realitäten und Fiktionen*, 21-34, Köln, Weimar, Wien, 2007.

- Gagné, R.**, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge, New York, 2013.
- Gammie, J. G.**, *Herodotus on Kings and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture?*, in *Journal of Near Eastern Studies* 45, 3, 1986, 171-195.
- Gehrke, H. J.**, *Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie*, in *Saeculum* 38, 2-3, 1987, 121-149.
- Gernet, L.**, *Delphes et la pensée religieuse en Grèce*, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 10, 4, 1955, 526-542.
- Gigante, M.**, *NOMOΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli, 1956.
- Giraudeau, M.**, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote*, Paris, 1984.
- Goodell, T. D.**, *XPH and ΔΕΙ*, in *CQ* 8 (2), 1914, 91-102.
- Gould, J.**, *Herodotus*, London 1989.
- Gould, J.**, *Herodotus and Religion*, in S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*, Oxford 1994, 91-106.
- Griffin, J.**, *Herodotus and Tragedy*, in Dewald, Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 46-59
- Griffiths, G.**, *The divine verdict. A study of divine judgment in the ancient religions*, Leiden, New York, København, Köln, 1991.
- Griffiths, A.**, *Stories and Storytelling*, in Dewald, Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 130-144.
- Hangard, J.**, *Monetaire en daarmee verwante metaforen*, Groningen, 1963.
- Harrison, T.**, *Herodotus and the Certainty of Divine Retribution*, A. B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, London 1997, 101-22.
- Harrison, T.**, *Divinity and History. The religion of Herodotus*, Oxford, 2002.
- Harrison, T.**, *The Persian Invasions*, in Bakker, de Jong, van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 551-578.
- Hart, J.**, *Herodotus and Greek History*, London, Canberra, 1982.
- Hartog, F.**, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, 1980.
- Havelock, E. A.**, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge, 1978 [tr. it. M. Piccolomini, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari 1981].
- Heinmann, F.**, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945.
- Hellmann, F.**, *Herodots Kroisos-Logos*, Berlin, 1934.
- Hereward, J.**, *The Flight of Demaratos*, *RhM* 101, 238-249.
- Herington, J.**, *The closure of Herodotus' Histories*, in *Illinois Classical Studies* 16, 1991, 149-160.

- Hofmann, I., Vorbichler, A.**, *Das Kambyesbild bei Herodot*, in *Archiv für Orientforschung* 27, 86-105.
- Hohti, P.**, *Über die Notwendigkeit bei Herodot*, in *Arctos. Acta Philologica Fennica* 9, 1975, 31-37.
- Hollmann, A.**, *The Master of Signs. Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, Washington, 2005.
- Hooker, J. T.**, *Gli Spartani*, Milano, 1984.
- Hooker, J. T.**, *Arion and the Dolphin*, in *Greece & Rome* 36, 2, 1989, 141-146.
- Huber, L.**, *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodot*, Tübingen, 1965.
- Hughes, B.**, *Helen of Troy. Goddess, Princess, Whore*, Oxford, New York, 2005 [tr. it. di I. A. Piccinini, *Elena di Troia, Dea, principessa, puttana*, Milano, 2005].
- Humphreys, S.**, *Law, Custom and Culture in Herodotus*, in *Arethusa* 20, 1987, 211-220.
- Immerwahr, H. R.**, *Historical Action in Herodotus*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 85, 1954, 16-45.
- Immerwahr, H. R.**, *Aspects of historical causation in Herodotus*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 87, 1956, 241-280.
- Immerwahr, H.**, *The Samian Stories of Herodotus*, in *The Classical Journal*, 52, 7, 1957, 312-322.
- Immerwahr, H.**, *History as a Monument in Herodotus and Thucydides*, in *The American Journal of Philology*, 81, 3, 1960, 261-290.
- Immerwahr, H.**, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966.
- Ingarao, G.**, *Johannes Brehm, Generationenbeziehungen in den Historien Herodots*, *Classica et Orientalia*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden, 2013 (rec.), in *Sehepunkte*, 14, 2014.
- Ingarao, G.**, *Herodots Weltanschauung: l'empirismo erodoteo di Eduard Meyer. Nota introduttiva e traduzione*, in *Hormos. Ricerche di Storia Antica*, 7, 2015, 72-95.
- Ingarao, G.**, *Se a grandi ingiustizie corrispondono grandi punizioni. Alcune riflessioni sul lessico della sanzione divina in Erodoto*, in D. Bonanno, P. Funke, M. Haake (eds.), *Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano*, Stuttgart 2016, 115-125.
- Ingarao, G.**, *Susanne Froehlich, Handlungsmotive bei Herodot*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013 (rec.), in *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, 98 (2016), 322-329.
- Ingarao, G.**, *Ingannevoli come monete false. I κίβδηλοι χρῆσιμοί in Erodoto*, in *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, (forthcoming).
- Jacoby, F.**, *Herodotos*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband II, Stuttgart 1913, 205-520.

- Jacoby, F.**, *Ktesias*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1922, 2032-2073.
- Kindt, J.**, *Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos*, in *Classical Philology*, 101, 1, 2006, 34-51
- Kirchberg, J.**, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen, 1965.
- Klees, H.**, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot*, Stuttgart, 1962.
- Kleinknecht, H.**, *Herodot und Athen, VII 139 / VIII 140-144*, in *Hermes*, 75, 3, 1940, 241-264.
- König, F. W.**, *Die Persika des Ktesias von Knidos*, Graz, 1972.
- Krischer, T.**, *Herodots Schlußkapitel, seine Topik und seine Quellen*, in *Eranos*, 74, 1972, 93-100.
- Krischer, T.**, *Drei Definitionen des Glücks. Pindar, Herodot, Prodikos*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 136, 1993, 213-222.
- Kurke, L.**, *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, 1999.
- Labarbe, J.**, *Polycrate, Amasis et l'anneau*, *L'antiquité classique* 53, 1984, 15-34.
- Lachenaud, G.**, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Paris, 1978.
- Lang, G.**, *Herodotean Narrative and Discourse*, Cambridge (Massachusetts), London, 1984.
- Lateiner, D.**, *No Laughing Matter: A Literary Tactic in Herodotus*, in *Transactions of the American Philological Association*, 107, 1977, 173-182.
- Lateiner, D.**, *A note on the perils of prosperity in Herodotus*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 125, 1982, 97-101.
- Lateiner, D.**, *Herodotean historiographical patterning: 'The Constitutional Debate'*, in *QS* 20, 1984, 257-284 = Munson (ed.), *Herodotus: Volume 1*, Oxford, 2013, 194-211.
- Lateiner, D.**, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, Buffalo, London, 1989.
- Lattimore, R.**, *The Wise Adviser in Herodotus*, in *Classical Philology* 34, n°1, 1939, 24-35.
- Legrand, P.**, *Hérodote, Histoires. Introduction*, Paris, 1932.
- Legrand, P.**, *Hérodote, historien de la guerre scythique*, in *Revue des Études Anciennes*, 42, 1940, 219-226.
- Lesky, A.**, *Aithiopika*, in *Hermes* 87, 1, 1959, 27-38.
- Lévy, E.**, *Le rêve chez Hérodote*, in *Ktéma* 20, 1995, pp. 17-27.
- Lieshout, R. G. A.**, *A dream on a of history. An Analysis of Herodotus Hist. VII, 12-19*, in *Mnemosyne*, 23, 225-249.
- Linforth, I. M.**, *Named and Unnamed Gods in Herodotus*, in *University of California Publications in classical Philology*, IX, 7, 201-243.

- Lloyd**, A. B., *Egypt*, in Bakker, De Jong, van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 415-435.
- Lloyd-Jones**, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.
- Löffler**, H., *Fehlentscheidungen bei Herodot*, Tübingen, 2008.
- Long**, T., *Repetition and Variation in the short Stories of Herodotus*, Frankfurt am Main, 1987.
- Luraghi**, N., *Meta-historiē: Method and genre*, in Dewald, Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, 76-91.
- Maguire**, L., *Helen of Troy. From Homer to Holliwood*, Chichester 2009.
- Manetti**, G., *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987.
- Marg**, W., 'Selbstsicherheit' bei Herodot, in MARG, W., (ed.) *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, München, 1965, 290-301 = *Studies presented to D. M. Robinson on his 70th Birthday*, II, 1103-1111, S. Louis, 1953.
- Marinatos**, N., *Wahl und Schicksal bei Herodot*, in *Saeculum*, 33, 3-4, 258-264.
- Marincola**, J., *Herodotus and poetry of the past*, in Dewald, Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 13-28.
- Masaracchia**, *Studi erodotei*, Roma, 1976.
- Meagher**, R. E., *The Meaning of Helen. In Search of an Ancient Icon*, Wauconda 1995.
- Meier**, M., *Kleomenes I, Demaratos und das spartanische Ephorat*, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 2, 1999, 89-108.
- Meyer**, E., *Forschungen zur alten Geschichte II. Zur Geschichte des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Halle, 1899.
- Meyer**, E., *Elemente der Anthropologie*, in *Geschichte des Altertums*, I, Stuttgart, Berlin 1907 [tr. it. *Elementi di antropologia*, in S. Giammusso (a cura di), *Eduard Meyer, Storia e antropologia*, Napoli 1990, 141-196].
- Mikalson**, J. D., *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill 2003.
- Miller**, M., *The Herodotean Croesus*, in *Klio* 41, 1963, 58-94.
- Momigliano**, A., *Tradizione e invenzione in Ctesia*, in *Atene e Roma*, 12, 1, 1931, 15-44 = *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1969, 181-212.
- Momigliano**, A., *La libertà di parola nel mondo antico*, *RSA*, 1971, 499-524.
- Moreau**, A., *Déjouer l'oracle ou la précaution inutile*, in *Kernos*, 3, 1990, 261-279.
- Moyer**, I. S., *Herodotus and an Egyptian mirage: The genealogies of the Theban priests*, in *Journal of Hellenic Studies*, 122, 2002, 70-90.
- Munson**, R., V., *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor, 2001.

- Munson, R. V.**, *The trouble with the Ionians: Herodotus and the beginning of the Ionian Revolt* (5.28–38.1), in Greenwood, Irwin (eds.), *Reading Herodotus. A study of the logoi in book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge, 2007, 146-167.
- Murray, O.**, *The Ionian Revolt*, in Boardman (et alii), *The Cambridge Ancient History IV*, 1988, 461-490.
- Myres, J. L.**, *Herodotus, Father of History*, Oxford, 1953.
- Nafissi, M.**, *Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste*, in *Seminari Romani di cultura greca* III (2) 2014, 295-331
- Nafissi, M.**, *Pausania, il vincitore di Platea*, in C. Bearzot, F. Landucci, *Contro le 'leggi immutabili'. Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, Milano, 2013, 53-90.
- Nakategawa, Y.**, *Isegoria in Herodotus*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1988, 257-275.
- Nawratil, K.**, *ΘΕΙΟΝ ΤΑΡΑΧΩΔΕΣ*, in *Philologische Wochenschrift* 60, 1940, 125-126.
- Niskanen, P.**, *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*, London, New York 2004.
- Ogden, D.**, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London, 1997.
- Osborne, R.**, *Archaic Greek History*, in Bakker, De Jong, Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 497-520.
- Panitz, H.**, *Mythos und Orakel bei Herodot*, Greifswald, 1935.
- Parke, H. W.**, *The Deposing of Spartan Kings*, *The Classical Quarterly*, 39, 3-4, 1945.
- Parke, H. W., Wormell, D. E. W.**, *The delphic oracle. Volume I. The history*, Oxford, 1956.
- Patterson, C.**, "Not Worth the Rearing": *The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece*, in *Transactions of the American Philological Association*, 115, 1985, 103-123.
- Payen, P.**, *Discours historique et structures narratives chez Hérodote*, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 45, 3, 1990, 527-550.
- Payen, P.**, *Les Îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris 1997.
- Pearson, L.**, *Prophesis and aitia*, *TAPhA* 83, 1952, 205-223.
- Pelling, C.**, *The Urine and the Vine: Astyages' Dreams at Herodotus 1.107-8*, in *The Classical Quarterly*, 46, 1, 1996, 68-77.
- Pelling, C.**, *Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian Logos*, in *Classical Antiquity*, 25, 1, 2006, 141-177.
- Pelling, C.**, *Speech and Narrative in Herodotus*, in Dewald, Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, 103-121.

- Pelling, C.**, *Aristagoras (5.49–55, 97)*, in Greenwood, Irwin (eds.), *Reading Herodotus. A study of the logoi in book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge, 2007, 179-201.
- Pietsch, C.**, *Ein Spielwerk in den Händen der Götter. Zur geschichtlichen Kausalität des Menschen bei Herodot am Beispiel der Kriegsentscheidung des Xerxes (Hist. VII 5-19)*, in *Gymnasium* 108, 2001, 205-220.
- Pippidi, D. M.**, *Sur la philosophie de l'histoire d'Hérodote*, in *Eirene* 1, 1960, 75-92.
- Pirenne Delforge, V., Pironti, G.**, *Les Moires entre la naissance et la mort: de la représentation au culte*, in M. H. Dutheil de la Rochère, V. Dasen (eds.), *Des Fata aux Fées: regards croisés de l'Antiquité à nos jours*, Lausanne, 2011, 94-110.
- Pohlenz, M.**, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig, 1937.
- Provencal, V. L.**, *Sophist Kings. Persians as Other in Herodotus*, London, New York, 2015.
- Pucci, P.**, *Enigma segreto oracolo*, Pisa, Roma, 1996.
- Raaflaub, K.**, *Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History*, in *Arethusa* 20, 1-2, 1987, 221-248.
- Raaflaub, K. A.**, *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time*, in Bakker, De Jong, Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 149-186.
- Redfield, J.**, *Herodotus the tourist*, in *Classical Philology*, 80, 1985, 97-118.
- Regenbogen, O.**, *Die Geschichte von Solon und Krösus. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts*, in *Das humanistische Gymnasium* 41, 1930, 1-20.
- Regenbogen, O.**, *Herodot und sein Werk. Ein Versuch*, in *Die Antike* 6, 1930, 202-248 = Marg (ed.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, München, 1965, 57-108.
- Robert, F.**, *Prophasis*, in *REG*, 89, 426-427, 1976, 317-342.
- Romm, J.**, *Herodotus*, New Haven, London, 1998.
- Rossellini, M., - Saïd, S.**, *Women's customs among the 'savages' in Herodotus*, in Munson (ed.), *Herodotus: Volume 2, Herodotus and the World*, Oxford, 2013, 213-244 = *Usages de femmes et autres nomi chez les 'sauvages' d'Hérodote*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 3/8, 1978, 949-1005.
- Rudhardt, J.**, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958.
- Saïd, S.**, *Herodotus and Tragedy*, in Bakker, De Jong, Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 117-148.
- Saïd, S.**, *Herodotus and the 'Myth' of the Trojan War, Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, Oxford, 2012, 87-105.

- Sancisi-Weerdenburg, H.**, *Exit Atossa: Images of women in Greek historiography on Persia*, in Cameron, Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit, 1983 = Munson (ed.), *Herodotus: Volume 2, Herodotus and the World*, Oxford, 2013, 135-148.
- Sayce, A. H.**, *Ancient Empires of the East*, Cambridge 1883.
- Schadewaldt, W.**, *Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot*, in Marg, W., (ed.) *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, München, 1965, 185-201 = Besson, Hiller Von Gaertringer (eds.), *Festschrift für Hans Rothfels zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1963, 217-229.
- Schepens, G.**, *L'Autopsie dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.*, Bruxelles 1980.
- Schmid, W., Stählin, O.**, *Geschichte der griechischen Literatur*, München, 1934.
- Schulte-Altendorneburg, J.**, *Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern. Herodots Konzept historiographischer Mimesis*, Frankfurt, 2001.
- Sewell-Rutter, N. J.**, *Guilty by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek, Tragedy*, Oxford, New York. 2007.
- Shapiro, S. O.**, *Herodotus and Solon*, in *Classical Antiquity* 15, 1996, 348-364.
- Shimron, B.**, *Politics and Belief in Herodotus*, Stuttgart 1989.
- Solmsen, F.**, *Two Crucial Decisions in Herodotus*, in *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 37, n° 6, 1974, 139-169.
- Solmsen, L.**, *Speeches in Herodotus' Account of the Ionic Revolt*, in *The American Journal of Philology*, 64, 2, 1943, 194-207.
- Spath, T.**, *Das Motiv der doppelten Beleuchtung bei Herodot*, Wien, 1968.
- Stadter, P. A.** *Herodotus and the Athenian archē*, *ASNP* 22, 1992, 781-809 = Munson (ed.), *Herodotus: Volume 1*, Oxford, 2013, 334-356.
- Stahl, H. P.**, *Learning through suffering? Croesus' conversation in the History of Herodotus*, in *Yale Classical Studies*, 24, 1975.
- Thomas, R.**, *Herodotus in Context. Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge, 2000.
- Tölle-Kastenbein, R.**, *Herodot und Samos*, Bochum, 1976.
- Török, L.**, *Herodotus in Nubia, Mnemosyne supplements*, Leiden, Bonn, 2014.
- Tozzi, P.**, *La rivolta ionica*, Pisa, 1978.
- Van der Veen, J. E.**, *The Lord of the Ring. Narrative Technique in Herodotus' Story on Polycrates Ring*, in *Mnemosyne* 46, 4 (1993), 433-457.

- Van der Veen, J. E.**, *The significant and the insignificant. Five studies in Herodotus' view of history*, Amsterdam, 1996.
- Vannicelli, P.**, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia – Cirene)*, Roma, 1993.
- Vannicelli, P.**, *Herodotus' Egypt and the Foundations of Universal History*, in *The Historian's craft in the age of Herodotus*, Oxford, 2001, 211-240.
- Van Wees, H.**, *Herodotus and the Past*, in Bakker, de Jong, van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 321-349.
- Versnel, H. S.**, *Polycrates and his ring*, in *Studi Storico-Religiosi I*, 1977, 17-46.
- Versnel, H. S.**, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, Boston, 2011.
- Von Fritz, K.**, *Die Griechische Geschichtsschreibung, I*, 1967, Berlin.
- Wardman, A. E.**, *Herodotus on the Causes of the Greco-Persian Wars: Hdt. 1-5*, *AJPH* 82, 1961, 133-150.
- Waters, K. H.**, *Herodotus on Tyrants and Despots*, Wiesbaden, 1971.
- Waters, K. H.**, *Herodotus the Historian*, London, Sidney, 1985.
- Wesselmann, K.**, *Mythische Erzählstrukturen in Herodots Historien*, Berlin, Boston, 2011.
- West, S.**, *And It Came to Pass That Pharaoh Dreamed: Notes on Herodotus 2.139, 141*, in *The Classical Quarterly*, 37, 2, 1987, 262-271.
- West, S.**, *Unremitting Activity: Herodotus' Mycerinus and Zenon's Correspondents*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 123, 1998, 31- 34.
- West, S.**, *Scythians*, in Bakker, de Jong, van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln, 2002, 437-456.
- Wilamowitz, U. von**, *Aristoteles und Athen, II*, Berlin.
- Zali, V.**, *The Shape of Herodotean Rhetoric*, Leiden, Boston, 2015.
- Zographou, G.**, *Généalogie et historiographie : une réécriture de la généalogie des rois de Sparte. Le cas de Démarate chez Hérodote*, in *Kernos* 20, 2007, 189-204.