



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di ricerca in  
*Filologia e cultura greco-latina e Storia del Mediterraneo antico*

Dipartimento Culture e Società  
Settore Scientifico Disciplinare L-ANT/02 (Storia greca)

Tesi in cotutela con

Université Toulouse-Jean Jaurès  
Doctorat en *Sciences de l'Antiquité*

## FORME E LOGICHE DI RECIPROCIÀ IN ERODOTO E TUCIDIDE

IL DOTTORE

**Dott.ssa Maria Stella Trifirò**

IL COORDINATORE

**Prof. Nicola Cusumano**

IL TUTOR

**Prof.ssa Pietrina Anello**

IL COTUTOR

**Prof. Pascal Payen**

CICLO-XXV

ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2016





Il progetto di ricerca è stato cofinanziato dall'Università Italo Francese/Université Franco Italienne (UIF/UFI), avendo superato la selezione del concorso per l'attribuzione della "Borsa di studio Vinci 2013". La borsa è finalizzata al sostegno della mobilità dei dottorandi che svolgono una tesi in cotutela tra Italia e Francia.



# Indice

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>11</b>
1. L'etica della reciprocità nella storiografia (Erodoto e Tuciddide)	11
2. L' <i>homo reciprocus</i> e il dibattito moderno sul tema del dono	17
1) I fondamenti del sistema del dono delineato da Marcel Mauss	17
2) Le diverse visioni del dono tra reciprocità e gratuità	21
3) L'applicazione delle teorie maussiane allo studio della società greca antica	23
3. Struttura della tesi	29
<b>CAPITOLO 1</b>	
<b>Forme di cooperazione mediate dalla <i>xenia</i> nei meccanismi narrativi delle <i>Storie</i> di Erodoto</b>	<b>31</b>
<b>1.1 La definizione del passato tra realtà storica e formule narrative</b>	<b>31</b>
1.1.1 Storiografia e società: la reciprocità nella storia	31
1.1.2 La <i>mise en intrigue</i> dei fatti storici	34
1.1.3 L'eredità dell'etica arcaica nel presente di Erodoto	38
<b>1.2 La <i>xenia</i>: le origini dell'istituzione e i suoi caratteri principali</b>	<b>43</b>
1.2.1 La natura pragmatica dell'amicizia ospitale	43
1.2.2 Il dono di ospitalità in Omero	46
1.2.3 La <i>charis</i> dei Greci: quel <i>di più</i> che ingentilisce il dono	50
1.2.3.1 Alle origini dell'idea di gratitudine	52
1.2.3.2 <i>χαρίζομαι</i> e <i>δίδωμι</i> : due verbi in simbiosi	54
1.2.4 L'incontro tra Glauco e Diomede: dono di pacificazione o di competizione ( <i>potlatch</i> )?	56
1.2.4.1 Il confronto tra la logica del dono e dello scambio utile	56
1.2.4.2 Possibili e controverse interpretazioni di Hom. <i>Il.</i> 6, 230-236	59
<b>1.3 La funzione politico-diplomatica della <i>xenia</i> in Erodoto</b>	<b>65</b>
1.3.1 Da Omero a Erodoto	65
1.3.2 Creso e Adrasto: i rischi dell'ospitalità	68
1.3.3 Dono e contro dono nella stipula dell'alleanza tra Creso e Sparta	74
1.3.4 L'accordo di pace tra Trasibulo e Aliatte	77
1.3.5 Le discusse interpretazioni della <i>philia</i> tra Amasi e Policrate	80
1.3.6 L'impiego persiano-orientale della <i>xenia</i> greca	85
1.3.7 La negazione della reciprocità nell'incontro tra Serse e Pizio	88
1.3.8 Dal legame interpersonale all'alleanza tra <i>poleis</i> : il caso di Sibari e Mileto	90
1.3.9 La <i>xenia</i> nella <i>polis</i> democratica di V sec.: un confronto con Tuciddide (2, 13)	93
1.3.10 Analogie e differenze tra Omero e Erodoto nel modo di raccontare i legami di <i>xenia</i>	97
Tabella 1. I vincoli di ospitalità in Erodoto	101
<b>CAPITOLO 2</b>	
<b>L'imperativo morale del contraccambio nelle sue forme: dono, <i>euergesia</i>, scambio di favori</b>	<b>103</b>
<b>2.1 La Simbologia del dono nel dialogo tra Greci, non- greci e "Altri"</b>	<b>103</b>
2.1.1 <i>Do ut des</i> dal mito alla storia, tra Asia e Europa	103
2.1.2 La tessitura della comunicazione diplomatica tra Creso e Delfi	106
2.1.3 La presunta ingratitudine di Apollo	110
2.1.4 L'incomprensione dell'alterità: le ragioni del fallimento persiano nella conquista di Etiopi e Sciti	112
2.1.4.1 Lo sguardo straniato degli Etiopi sui Persiani e sui loro doni	112
2.1.4.2 Il dono avvelenato degli Etiopi	115



2.1.4.3 La superiorità degli Sciti nella codifica di un linguaggio figurato	117
2.1.5 Tucidide e l'analisi degli scambi di doni tra i Traci Odrisi (2, 97, 3-4)	120
<b>2.2 L'Euergesia nei nessi causali del racconto erodoteo</b>	<b>125</b>
2.2.1 <i>Euergesia</i> , memoria del bene ricevuto e 'ri-conoscenza'	125
2.2.2 Il beneficio persiano asservito alle dinamiche di conquista: Silosonte (Hdt. 3, 139) e Feretime (Hdt. 4, 165)	128
2.2.3 L'"esilio dorato" dei benefattori del Gran Re	133
2.2.4 Il dissidio degli Ioni d'Asia tra vincoli di <i>syngeneia</i> e obblighi di lealtà ai sovrani persiani	137
2.2.4.1 La fedeltà dei tiranni alla casa reale	137
2.2.4.2 L'appello dei Greci al rispetto del legame di stirpe	141
2.2.5 I racconti di Tucidide su Temistocle e Pausania <i>euergetes</i> del Gran Re	144
<b>2.3 Reciprocità e scambi di favori nelle relazioni tra <i>poleis</i></b>	<b>147</b>
2.3.1 Il perfetto funzionamento di una legge non scritta	147
2.3.2 Beneficio o vendetta? Il fraintendimento dei codici di reciprocità	151
2.3.3 La libertà di rifiutare: Atene e i "doni" di Sparta	155
2.3.4 Il ruolo di Sparta nella caduta dei Pisistratidi	157
2.3.4.1 La violazione della <i>xenia</i>	157
2.3.4.2 L'oblio della gratitudine e la ricostruzione della memoria civica	161
2.3.5 χάρις οὐδ'εμίαια (Hdt. 5, 90): le implicazioni sociopolitiche di quest'accusa	164
2.3.6 Impieghi dell'aggettivo "acharis" in Erodoto	168
2.3.7 La rinuncia alla vendetta (o la clemenza inattesa)	170
2.3.8 Pietà e <i>sympatheia</i> per i vinti	173
<b>CAPITOLO 3</b>	
<b>La <i>charis</i> e la <i>dynamis</i> nell'interpretazione tucididea degli equilibri interpoleici</b>	<b>177</b>
<b>3.1 Lo studio delle forme di reciprocità in Tucidide</b>	<b>177</b>
3.1.1 Le logiche della <i>charis</i> applicate alla politica estera	177
3.1.2 Le basi del potere di Agamennone tra <i>charis</i> e <i>phobos</i> (Thuc. 1, 9)	182
3.1.3 La distinzione tra forti e deboli	185
3.1.4 L'aspirazione ad una gestione mite del potere	188
<b>3.2 La <i>charis</i> di Atene nell'Epitafio di Pericle</b>	<b>193</b>
3.2.1 Il riflesso di Atene nello specchio ideale del discorso pericleo (Thuc. 2, 35 ss.)	193
3.2.2 Valori etici e leggi non scritte, tra tradizione e innovazione	196
3.2.3 La <i>philia</i> e l'"etica attivistica" dell'Atene periclea	198
3.2.4 Interpretare Tucidide (2, 40, 4) con l'ausilio di Aristotele ( <i>E.N.</i> IX, 7, 1167 b 17)	202
3.2.5 L'utilizzo ateniese dell'ideologia della <i>charis</i>	205
3.2.5.1 Atene e il confronto con gli "altri"	205
3.2.5.2 Uno strumento ai fini della soggezione morale dell'alleato	207
<b>3.3 La scelta di Atene tra l'utile di una gratitudine futura e il rispetto dei precedenti legami di <i>euergesia</i></b>	<b>211</b>
3.3.1 La seducente alleanza corcirese	211
3.3.2 L'invito al rispetto di un'etica arcaica ormai in disuso nelle parole dei Corinti	214



<b>3.4 Il dramma di Platea, disorientamento morale e relativismo della giustizia</b>	<b>219</b>
3.4.1 Platea tra la memoria storica dei suoi benefici e l'alleanza con Atene	219
3.4.2 La problematizzazione del nesso tra <i>charis</i> e <i>dike</i> nell'arringa di Tebe	226
Tabella 2. La contrapposizione tra Platea e Tebe	231
<b>3.5 La crisi della diplomazia ateniese tra ideali di cooperazione e <i>Realpolitik</i></b>	<b>233</b>
3.5.1 Il venir meno dell' <i>isotes</i> e la rottura dell'equilibrio nel rapporto tra Atene e Mitilene	233
3.5.2 La citazione dell' <i>Epitafio</i> (Thuc. 2, 40, 4) e la critica di Cleone sull'impiego della <i>charis</i> nella politica estera (Thuc. 3, 37)	238
3.5.3 Sparta propone la pace ad Atene invitandola ad offrire la sua <i>charis</i>	243
3.5.4 Verso la tregua: la creazione condivisa di spazi e tempi di incontro	246
3.5.5 Il meccanismo dei mutui scambi nella pace di Nicia	248
3.5.6 La reciprocità come pretesto ( <i>πρόφασις</i> ) per legittimare una politica di conquista	250
3.5.7 Uno sguardo alle due spedizioni ateniesi in Sicilia	252
Tabella 3. Ricorrenze significative dei termini <i>charis</i> ed <i>euergesia</i> nella costruzione testuale di Tucidide	259
<b>CAPITOLO 4</b>	
<b>La riflessione di Tucidide sulla crisi etico-sociale generata dalla guerra</b>	<b>263</b>
<b>4.1 La critica degli eccessi</b>	<b>263</b>
4.1.1 Considerazioni sulla guerra	263
4.1.2 La <i>stasis</i> di Corcira, ovvero la guerra del Peloponneso osservata al microscopio	268
4.1.2.1 Lo sconvolgimento delle norme	268
4.1.2.2 L'indebolimento dei legami	271
<b>4.2 La logica della forza nel dialogo tra Ateniesi e Meli</b>	<b>273</b>
4.2.1 Il venir meno di qualsiasi etica	273
4.2.2 Il rifiuto della <i>philia</i> intesa come sinonimo di debolezza	277
4.2.3 Qual è il giudizio di Tucidide sugli eventi di Melo?	279
<b>4.3 Lo spazio della riflessione etica in Tucidide</b>	<b>283</b>
4.3.1 La distinzione tra giusto e ingiusto	283
4.3.2 Tucidide e la voce dei contemporanei: un breve confronto con Euripide, <i>Ecuba</i>	286
<b>L'etica della reciprocità nel confronto tra Erodoto e Tucidide</b>	<b>291</b>
<b>Conclusioni</b>	<b>295</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>307</b>



# Introduzione

## 1. L'etica della reciprocità nella storiografia (Erodoto e Tuciddide)

«Certe persone, se fanno un favore a qualcuno, sono subito pronte a metterglielo in conto. Certe altre, invece, non sono così pronte a farlo, ma considerano tuttavia debitore in cuor loro il beneficiario e hanno piena coscienza di ciò che hanno fatto. Altre ancora, in un certo senso, non sanno neppure d'aver fatto un favore, ma sono come la vite che produce il suo grappolo e non domanda altro, una volta dato il suo frutto; come il cavallo dopo che ha corso; come il cane, dopo che ha scovato la selvaggina; come l'ape, dopo che ha fatto il miele. Anche queste persone dopo aver fatto del bene, non lo sanno, ma continuano a farne dell'altro, come la vite continua a produrre nuovi grappoli alla sua stagione»<sup>1</sup>.

Questo lavoro si propone di analizzare le diverse forme e funzioni che l'etica della reciprocità assume nei sistemi relazionali delle *poleis* greche di V sec. a.C. e nei contesti socio-culturali che osserveremo attraverso le *Storie* di Erodoto e l'opera di Tuciddide. Il principio di reciprocità regola diversi meccanismi di scambio, equilibrandoli al fine di garantire la messa in atto di relazioni fondate sulla cooperazione e sull'accordo delle parti; il suo ruolo si può indagare nell'ambito dei rapporti interpersonali e parimenti nelle relazioni interstatali<sup>2</sup>.

I rapporti sociali e le relazioni interstatali che prenderemo in considerazione sono tendenzialmente estranei all'idea di altruismo e ricercano piuttosto forme di scambio che garantiscano vantaggi vicendevoli; pertanto nella mia analisi mi imbattevo raramente nell'altruistica disposizione d'animo descritta da M. Aurelio (*Pensieri* 5, 6)<sup>3</sup>. Inoltre la mia attenzione non sarà rivolta a opere filosofiche o animate da un intento precettistico, ma al genere storiografico. Bisogna tenere conto del fatto che Erodoto e Tuciddide non perseguono lo scopo di dare un'ordinata sistematizzazione teorica a questi temi, ma riescono comunque a restituirci la percezione sociale del "sapere etico" della reciprocità, descrivendo il suo ruolo nelle vicende che influiscono sul corso della storia<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Aurelio, *Pensieri*, 5, 6, trad. a cura di Maristella Ceva.

<sup>2</sup> Il concetto di reciprocità trova un suo naturale impiego dapprima nelle relazioni interpersonali, dove è il fondamento di un rapporto di *philia*; nel tempo il modello delle relazioni individuali e private viene adattato all'uso pubblico e proietta la sua validità sul comportamento degli Stati. L'idea della necessità di ricambiare un beneficio ricevuto, oltre ad essere valida nei rapporti interpersonali all'interno della *polis*, è altrettanto valida nei rapporti tra le *poleis*. La forte affinità tra i due tipi di relazione è chiaramente indicata in Thuc. 3, 10, 1. In ogni caso, come vedremo, bisogna tenere conto del fatto che esiste un'interferenza tra i due ambiti (personale e statale, privato e pubblico) i confini non sono sempre nettamente definiti.

<sup>3</sup> Una recente analisi sul concetto di altruismo (*helping behavior*) nell'Atene del V sec. è stata condotta da CHRIST 2012 e dimostra la debolezza di questo principio comportamentale che può, talvolta, trovare applicazione nella ristretta cerchia di amici e parenti, mentre raramente viene messo in atto nell'ambito delle relazioni interstatali dove predominano logiche pragmatiche e utilitaristiche. Inoltre piuttosto che esempi di "altruismo puro" (un concetto che resta fortemente legato alla cultura contemporanea) possiamo riscontrare forme di aiuto reciproco che consolidano preesistenti e mutui rapporti di *philia*; infatti «A guiding principle of behavior for Athenians and other Greeks was "Help friends, Harm enemies," with particular emphasis on the former» (p. 21).

<sup>4</sup> Le informazioni tratte da questa indagine possono rivelarsi utili ad una migliore conoscenza delle diverse dinamiche di reciprocità. Infatti bisogna tenere conto del fatto che, nonostante temi come il dono o il beneficio siano fondamentali nella riflessione etica greca e latina, non possediamo integra la relativa produzione trattatistica. Vi sono naturalmente alcune eccezioni, ad esempio importanti riflessioni su questi temi si trovano in Aristotele,

Di certo il modo in cui lo storico racconta il passato e le parole con cui sceglie di farlo recano con sé il sentimento dei luoghi in cui ha vissuto, i segni della propria appartenenza ad una precisa civiltà e cultura. Attraverso il testo è possibile seguire i lineamenti del suo pensiero e carpirne le logiche, individuando alcuni dei fili conduttori seguiti nella scrittura dell'opera e scelti tra le varie e intricate alternative possibili. L'analisi di un'opera storica, leggandosi allo studio della cultura e del contesto sociale in cui è stata elaborata, non può di certo ignorare la condivisione di un comune orizzonte d'attesa tra l'autore e il suo pubblico e non può prescindere da una comprensione della rilevanza che particolari valori e regole assumono nel quotidiano comportamento di una società.

Il fitto intreccio tra storiografia e società nel nostro caso diviene particolarmente visibile grazie all'indagine su questo sistema etico che ha delle radici profonde nel pensiero e nel costume greco. Alla luce di queste riflessioni è possibile chiedersi: in che modo il codice morale della reciprocità ha influenzato la scrittura della storia? In che modo la sua presenza si è registrata nel contesto specifico delle opere di Erodoto e di Tuciddide? E inoltre quali informazioni ci forniscono questi autori in merito all'applicazione di questa norma sociale?

Il principio di reciprocità si basa sul dovere di ricambiare in egual modo sia il bene sia il male ricevuto, dunque nella sua ambivalenza può contribuire alla costruzione di un rapporto positivo e di amicizia, ma può anche essere inteso in senso negativo come necessità di rispondere al male con il male, fomentando così la vendetta (la nota legge del taglione)<sup>5</sup>. Soffermerò l'attenzione sull'aspetto costruttivo della reciprocità fondato sulla cooperazione pacifica che è possibile costruire attraverso scambi di doni, benefici e gesti amichevoli.

La reciprocità, così intesa, fa parte dei meccanismi propri di un'ampia categoria definibile come *Relatedness*, nella quale confluiscono legami e forme di interrelazione non connessi a vincoli di consanguineità o parentela (*syngeneia*), ma che si originano da altre costruzioni socioculturali<sup>6</sup>. Questi legami dispongono di un apparato di riti, istituzioni e norme sociali attraverso cui è possibile esplorare la capacità creativa dei Greci di instaurare relazioni tra comunità e culture diverse, anche in quei casi in cui non sia possibile fare appello a precedenti contatti o persino in situazioni che vedano contrapposti dei nemici. Come vedremo spesso un dono

---

*Etica Nicomachea* in particolare nel libro IX e soprattutto in Seneca, *De beneficiis*. Su questi temi cfr. SCOLARI 2013-2014, 106-122; DEGAND 2015 con bibliografia precedente.

<sup>5</sup> Sulla rilevanza che la logica di vendetta assume in Erodoto vd. DE ROMILLY 1971, 314-337.

<sup>6</sup> Il concetto di *Relatedness* tratto dagli studi antropologici (CARSTEN 2000) è stato impiegato da M. Fragoulaki per indagare in Tuciddide legami diversi da quello della consanguineità e, in particolare, quei legami che è possibile creare e 'inventare' anche tra estranei attraverso un apparato culturale che dispone di riti, istituzioni e norme sociali (*xenia*, *proxenia*, matrimonio, miti e rituali religiosi comuni). Per quanto riguarda il tema della *syngeneia* in Tuciddide, ho scelto di non occuparmene concentrando l'attenzione su altri aspetti, pertanto per una sua trattazione rimando a questo studio recente vd. FRAGOULAKI 2013.

o un beneficio è in grado di innescare una relazione e di determinare un meccanismo di azione e reazione che può consolidare rapporti di *philia* e forme di collaborazione<sup>7</sup>.

La scelta di concentrare l'attenzione sulla reciprocità intesa in chiave positiva non mira soltanto a limitare l'ambito di ricerca, ma anche a dare maggiore spazio ad una tematica che, al contrario della vendetta, è stata meno esplorata nei testi storiografici. Questa selezione implica un'attenzione specifica anche per il tempo dell'incontro, della tregua, dei tentativi di conciliazione e talvolta della quotidianità; questo tempo, che è anch'esso parte della storia, lo si può intendere cursoriamente come una pausa effimera e poco importante tra la narrazione di un conflitto e un altro, oppure si può osservare nell'intento di metterne in luce la ricchezza di informazioni. Infatti, benché sia stato spesso sottolineato che la storiografia antica è essenzialmente un racconto di guerra, è pur vero che spesso lo storico, oltre a descrivere le varie fasi dello svolgimento del conflitto, lascia intravedere lo sforzo delle *poleis* impegnate a trovare una soluzione condivisa, animate dal desiderio di ristabilire la normale quotidianità. In questi contesti accordi e alleanze il più delle volte si rivelano delle tregue inefficaci, nondimeno si intravede, tra le pieghe del racconto, la volontà delle parti di giungere ad una risoluzione pacifica dei conflitti. Di certo l'indagine condotta su questo principio comportamentale non è finalizzata ad accertarne l'efficacia pragmatica, ma attraverso essa è possibile mettere a fuoco diverse problematiche legate ai complessi equilibri politico-diplomatici<sup>8</sup>.

L'analisi di alcuni meccanismi della diplomazia, sia pure all'interno di una cornice bellica, consente di osservare le modalità in cui vengono mobilitate le varie procedure e risorse comunicative per la costruzione di un dialogo con la parte ostile; ad esempio è possibile chiedersi quale valore assume l'etica della reciprocità tra le regole che governano il sistema di relazione interpersonale e interstatale, e, inoltre, quale ruolo riveste nelle scelte di politica estera

---

<sup>7</sup> Per fare qualche esempio mi limito a citare Hdt. 3, 139; 4, 137; 5, 11.

<sup>8</sup> Anche nel caso in cui dovessi limitarmi a descrivere la dissoluzione di queste formule relazionali dinanzi all'irrompere violento dei meccanismi della guerra, sarà comunque utile metterle nel giusto rilievo, adottando una prospettiva di analisi che non si limiti a scandagliare i testi alla luce della categoria concettuale del conflitto. L'opera di Tuciddide concede ampio spazio alla descrizione di momenti in cui ambasciatori e araldi andando gli uni incontro agli altri (ἰόντας ὡς ἀλλήλους πρόεσβεις καὶ κήρυκας) si adoperano, intavolando trattative, per porre fine alla guerra (ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, καθ' ὅτι ἔσται ἡ κατάλυσις τοῦ πολέμου) cfr. Thuc. 4, 118, 4. Anche se la mia attenzione tendenzialmente si concentrerà sul momento dell'alleanza e sulla logica che la anima, è opportuno tenere conto del fatto che ci muoviamo pur sempre in un contesto bellico, sia a livello di costruzione narrativa sia sul piano evenemenziale. Questo comporta che l'alleanza tra due città sia spesso funzionale alla guerra con una terza parte; nondimeno, attraverso questa analisi mirata, è possibile isolare e studiare alcune delle procedure che, nel sistema diplomatico greco, vengono impiegate operativamente per la costruzione di intese. Di certo ogni analisi sulla storiografia greca, in maniera più o meno diretta, è costretta a confrontarsi con il tema della guerra, ma anziché farlo nelle modalità canoniche è possibile adottare una visione differente che guardi anche agli elementi più sfuggenti e a quelli che Pascal Payen ha definito "Les revers de la guerre", ovvero gli aspetti occultati della guerra, le riflessioni critiche su di essa, i tentativi di bloccare il corso, dunque, l'altra faccia della medaglia vd. PAYEN 2012; sul rapporto tra racconto storiografico e guerra vd. inoltre PAYEN 2002, 45-70; PAYEN 2003, 203-217.

la dinamica di fiducia che si innesca con la concessione di un beneficio e la potenziale gratitudine che si ingenera? Infine come si concilia il principio di reciprocità con le logiche utilitaristiche e con le relazioni asimmetriche imposte dall'esercizio del potere?

Per rispondere a queste domande si procederà ad una lettura delle opere di Erodoto e di Tucidide che cercherà di comprendere il funzionamento di queste logiche, delineando, di volta in volta, lo spazio che esse occupano nelle dinamiche del racconto, indagando la loro funzionalità sul piano diplomatico o, nel caso si trattasse di vuote codificazioni retoriche, il senso della loro presenza. L'analisi e il chiarimento di questi aspetti costituiscono alcuni degli obiettivi di questo studio.

L'attenzione si pone inoltre sull'impiego di un lessico specifico della reciprocità ricorrente nella descrizione delle relazioni diplomatiche descritte da Erodoto e da Tucidide. L'approccio allo studio di queste due opere non mira solamente a mettere in evidenza le informazioni e i dati che offrono in relazione alla suddetta tematica, ma al tempo stesso a sviluppare su di esse un'indagine attenta agli aspetti narrativi, alle tecniche di composizione del testo e ai richiami intratestuali. Infatti l'opera storiografica è il frutto di un'elaborazione letteraria e pertanto non può essere interpretata come un insieme di dati eventenziali, ma trasmette ulteriori significati e messaggi legati alla sua forma narrativa.

Inoltre vi sono delle istituzioni e dei riti preposti alla tutela delle relazioni fondate sulla reciprocità (*xenia, proxenia, euergesia*), attraverso essi è possibile osservare il modo in cui questa morale opera servendosi della mediazione di vesti formali che codificano chiaramente alcune regole di comportamento. Vi sono altresì forme di reciprocità regolate da norme più implicite e, talvolta, prive della garanzia data da un patto o da un legame formale. Nel momento in cui tutto è lasciato alla spontanea e libera adesione dei soggetti coinvolti diventa ancora più interessante mettere in luce il perfetto funzionamento o la violazione di questa sorta di legge non scritta. Infatti la libertà di scelta non può che produrre delle argomentazioni problematiche che permettono di ricostruire la riflessione antica su questi temi.

La parallela analisi condotta su Erodoto e su Tucidide offre la possibilità di osservare l'evolversi del pensiero etico greco in rapporto agli eventi. Erodoto ritrae una società che non ha ancora vissuto gli anni di profondo sconvolgimento che contraddistinguono il contesto storico-culturale legato alla guerra del Peloponneso, e mostra di confidare ancora nella stabilità dei suoi codici morali; con Tucidide invece si avvertono nettamente i segni di una crisi e di una destabilizzazione dei tradizionali criteri etico-politici. Uno degli obiettivi di questo lavoro è quello di sviluppare un confronto tra i due autori in relazione a questo specifico tema; per tale motivo intendo pormi sulla scia degli studi più recenti che hanno ormai superato la ten-

denza a vedere nei due storici i rappresentanti di due opposti e inconciliabili metodi storiografici<sup>9</sup>.

Mi confronterò inoltre con il pensiero di Marcel Mauss sul dono per meglio comprendere uno dei linguaggi della reciprocità intesa come necessaria articolazione tra tre gesti: *donner, recevoir, rendre*<sup>10</sup>; sarà così possibile ritrovare delle analogie con il sistema di dono greco e, laddove necessario, sottolineare le differenze. Ma cos'è che dà vita al funzionamento della reciprocità nelle sue varie forme? Come si spiega l'*esprit de retour*, ovvero quel movimento spontaneo che spinge a ricambiare un dono, un beneficio o a mostrare gratitudine? Dietro quello che viene semplicisticamente definito come il meccanico principio del *do ut des* si cela una conoscenza raffinata che appartiene ad un sapere vivo, legato alla sfera dei quotidiani scambi sociali. La mia indagine cercherà di addentrarsi nei meandri di questo sapere etico-pratico.

---

<sup>9</sup> Tra gli studi più recenti che privilegiano questo approccio cfr. ROGKOTIS 2006, 57-86; FOSTER-LATEINER 2012; FRAGOULAKI 2013.

<sup>10</sup> MAUSS 1923-1924, 205-214.



## 2. L'*homo reciprocus* e il dibattito moderno sul tema del dono

### 1) I fondamenti del sistema del dono delineato da Marcel Mauss

Il principio di reciprocità, inteso nella sua ampia accezione, affonda le sue radici nel gesto 'semplice' di uno scambio di doni, pertanto, per meglio comprenderne il funzionamento, può essere utile servirsi di alcuni dei modelli interpretativi definiti nell'ambito dell'antropologia del dono. I temi della reciprocità e del dono, unitamente all'analisi del loro ruolo nelle società, hanno suscitato una vivace attenzione in diversi ambiti di studio. Economisti, filosofi, antropologi e, soprattutto, sociologi hanno attinto al pensiero di Marcel Mauss e al suo *Essai sur le don*, facendosi promotori del movimento e della rivista MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*), nati con l'obiettivo di rendere esplicite le potenzialità della teoria maussiana per lo sviluppo di una scienza sociale in rottura con i principi dell'utilitarismo economico<sup>11</sup>.

Al di là delle diverse opinioni che si possono avere in merito a queste proposte socio-economiche, va rilevato il dato evidente dell'esistenza di correnti di pensiero che ci testimoniano l'attualità di queste tematiche nella società contemporanea. È opportuno che lo studioso dell'Antichità prenda coscienza di questa attualità, per essere consapevole delle influenze dirette e indirette che essa può esercitare sulle sue scelte. D'altra parte sarebbe ingenuo pensare che l'indagine su questi argomenti nel mondo antico si sia sviluppata in maniera del tutto avulsa dalle influenze culturali coeve. L'opera di M. Mauss è stata scritta tra il 1923 e il 1924 ed è ormai divenuta un classico che continua a far parlare di sé, alimentando una copiosa bibliografia. Inoltre anche in contesti non necessariamente riservati agli specialisti ricorrono con frequenza questi temi e questo non fa che ribadire la loro centralità nella riflessione contemporanea<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup>Per la vasta bibliografia su questi temi si consultino i siti: <http://ricercasuldono.blogspot.it/p/bibliografia.html>; <http://www.revuedumauss.com/>.

<sup>12</sup>Ad esempio il Miur (Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca) tra le tracce della prima prova dell'esame di maturità del 2014 ne ha proposta una sul "dono", sottoponendo all'analisi degli studenti brani tratti da opere di recente pubblicazione di studiosi promotori di un gruppo di studio sul dono e sulla reciprocità (AIME - COSSETTA 2010; ANSPACH 2011). Una possibile spiegazione della diffusione di queste tematiche, solo per citare un esempio, è quella proposta da Elena Pulcini (PULCINI 2001, 177; vd. anche PULCINI 2010), secondo cui alla base della rinnovata attenzione per questi temi sono da individuare le esigenze della società contemporanea e il suo tentativo di contrapporsi allo spirito individualistico e utilitarista che la contraddistingue. In altre parole l'esigenza di una rinnovata concezione dell'uomo (diversa da quella dell'*homo oeconomicus*) induce a delineare un diverso modello di umanità: quello dell'*homo reciprocus*. Queste riflessioni possono essere più o meno condivisibili, possono forse apparire eccessivamente schematiche per spiegare la complessità della realtà contemporanea, ma sono riflessioni di una studiosa del nostro tempo sulla nostra società, che vorrei intendere dunque come una sorta di 'documento' che fotografa una percezione contemporanea della realtà attuale.

Nella mia indagine mi servirò talvolta del modello maussiano per la sua coerenza logica e il suo valore euristico indipendenti dalle fonti da cui esso trae origine<sup>13</sup>. Ritengo dunque opportuno ricostruire i nuclei teorici fondamentali del pensiero di M. Mauss e tracciare le linee essenziali delle principali tappe che, a partire dalla sua opera, hanno scandito la riflessione sul dono. Il dono, secondo la visione di Mauss, è da intendere come "fatto sociale totale", dacché è in grado di coinvolgere la sfera giuridica, economica, religiosa, etica ed emotiva, assumendo diverse funzioni e ruoli; esso si rivela dunque uno strumento di indagine che permette di esplorare il funzionamento di una società nei suoi diversi aspetti<sup>14</sup>.

Il Saggio prende le mosse da questa domanda basilare: "Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu?"<sup>15</sup>; lo studioso descrive quindi la pratica sociale del dono e individua il suo ruolo fondamentale al fine di instaurare relazioni; si tratta di un dono che non è mai gratuito, ma richiede un gesto di risposta che ne completi il significato. Il dono quasi sempre attende un controdono. Lo spirito del dono dà origine ad una struttura ternaria (il cd. triplice obbligo) in cui si susseguono le azioni di dare, ricevere e ricambiare.

Tutto ha inizio dall'atto generoso di chi per primo decide di investire fiduciosamente nell'altro, concedendo un dono allo scopo di dare origine ad un legame. L'assenza di qualsiasi garanzia di restituzione certifica l'autenticità del dono. Si crea così una relazione squilibrata che lega il donatario con un sentimento di gratitudine; nell'attesa che il circolo si concluda con il contraccambio, la relazione rimane in tensione viva e permette la durata del legame in un tempo indeterminato. Il tempo sospeso dell'attesa coincide così con quello della relazione, la quale rischia di interrompersi se i gesti di dono e controdono sono eccessivamente vicini nel tempo; infatti in questo caso saremmo dinanzi ad una transazione commerciale in cui mancherebbe del tutto l'interesse a dilatare i tempi dello scambio.

Il dono è inserito in questa struttura relazionale che se in apparenza può sembrare costrittiva, in realtà è fondata su un'imprescindibile esigenza di libertà. Quello del dono è un atto libero e spontaneo, allo stesso modo il controdono non è determinato da un'imposizione coercitiva, ed è questo che lo rende al tempo stesso un gesto prezioso e denso di mistero. In

---

<sup>13</sup> Questa considerazione di carattere generale ha da sempre guidato l'accostamento tra studi antropologici (spesso legati a società del tutto estranee a quelle occidentali) e l'Antichità classica al riguardo vd. HUMPHREYS 1979, 43.

<sup>14</sup> MAUSS 1923-1924, 12 ss.

<sup>15</sup> MAUSS 1923-1924, 148.

assenza di obblighi di natura contrattuale o di altre garanzie cos'è che motiva il dono e il contro-dono? «Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend?»<sup>16</sup>

Mauss, interrogandosi su questo mistero, trova una spiegazione nella teoria dello *hau*: lo spirito della cosa donata; secondo questa teoria negli oggetti donati esiste un'anima che li lega al proprietario, facendo sì che essi vengano ricambiati sia nella forma originaria, sia nella forma di doni equivalenti. Questa spiegazione, tratta dalle credenze dei Maori, è stata ampiamente criticata, tra gli altri da Lévi-Strauss, per le sue connotazioni magico-animistiche che finiscono per dotare di soggettività i beni scambiati, dando un potere ai doni in sé; al contrario sono gli uomini, con la loro comune credenza, ad attribuire loro questa sorta di potere, investendo i doni di significati simbolici. Lévi-Strauss insiste dunque sulla valenza simbolica racchiusa nel gesto di dono e nello scambio in genere<sup>17</sup>. Lo scambio tra gruppi umani è il comune denominatore di gran parte delle attività sociali; esso va ben oltre il pratico trasferimento di doni e oggetti per presentarsi come una forma generale, basata sul principio di reciprocità, fondante la società e la sua dimensione culturale.

Sulla scia di queste riflessioni Alain Caillé (tra i fondatori del MAUSS) ha delineato il c.d. *paradigma del dono* che descrive un modello antropologico opposto alla visione dell'uomo come *homo oeconomicus*, ovvero un individuo esclusivamente proteso al conseguimento del proprio egoistico interesse e profitto<sup>18</sup>. Secondo queste considerazioni la dinamica relazionale innescata dal dono valorizza un'altra componente anch'essa presente nella natura umana: la propensione all'altruismo o anche un irrazionale bisogno di "perdita" che Bataille definisce nel concetto di *dépense*<sup>19</sup>. Nella struttura antropologica degli individui sono

---

<sup>16</sup> MAUSS 1923-1924, 148.

<sup>17</sup>Cfr. LEVI-STRAUSS 1984; LEVI-STRAUSS 1950, XXXIX il quale nella *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* afferma: «Le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange: c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs» (p. XXXIX). A sua volta anche la tesi di Lévi-Strauss è stata oggetto di critiche; secondo J. Bazin non è possibile affermare che i gruppi umani sono strutturati dalla legge dello scambio e che questa struttura mentale e simbolica sia valida in sé. Questa spiegazione non sarebbe meno "magica" della teoria dello "hau". Sono altri i moventi che inducono gli uomini ad intrattenere scambi reciproci e questi sono da ritrovare ad es. nel bisogno di avere degli amici e un *entourage* di persone fedeli o in esigenze di prestigio etc. cfr. BAZIN 2008, 547- 559.

<sup>18</sup> Il paradigma del dono è inoltre definito "terzo paradigma" in contrapposizione alla teoria dell'*homo oeconomicus*, nota anche come primo paradigma, e in contrapposizione alla visione deterministica di Durkheim o secondo paradigma. Il nuovo modello del dono si propone di superare i forti limiti presenti in entrambe le prospettive individualistica e olistica. Il "libero obbligo" del dono va oltre la costrizione sociale e oltre la logica economicistica del massimo guadagno personale. La libertà del dono consente a Mauss di superare il sistema olistico di Durkheim riaffermando l'individualità di un soggetto capace di scegliere, che se da una parte rispetta le regole comunitarie (perché è interessato al legame sociale), dall'altra non soggiace ad una società che ne determina ogni agire. Questo è dimostrato tutte le volte in cui i vincoli di dono, gratitudine e amicizia non vengono rispettati. Su queste tematiche e per ulteriori approfondimenti bibliografici vd. CAILLÉ 1998, 7-15.

<sup>19</sup> BATAILLE 1992, 3-21 «L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione, e il consumo dev'essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del mi-

altresì innate delle passioni animate da una tensione comunitaria e dal desiderio di legame, alleanza e cooperazione<sup>20</sup>.

Quello dell'*homo oeconomicus* si delinea come un dogma moderno, che sarebbe fuorviante voler proiettare nel passato più remoto, nella dimensione fortemente legittimante delle origini "naturali" (*physis*). Lo studio delle popolazioni amerindie e oceanie, ovvero l'adozione di un'ottica culturalmente straniata rispetto a quella occidentale, hanno permesso a Marcel Mauss di prendere le distanze da questa visione e di affermare che:

«Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique de quelques fossiles de notre noblesse. L'*homo oeconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous [...]. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer»<sup>21</sup>.

Senza scadere in una visione del passato nostalgica e idealizzante, è possibile osservare che mentre per l'uomo moderno l'interesse personale e individualistico sembrerebbe essere un obiettivo primario da perseguire con ogni mezzo, nelle società arcaiche o primitive vi è invece la tendenza a dare la priorità alla cura dei legami sociali, nei quali risiede il vantaggio massimo e la fonte primaria del *benessere* in senso lato, dacché il singolo individuo si percepisce innanzitutto come parte di un più vasto gruppo comunitario al quale è legata la sua identità<sup>22</sup>. Attraverso queste considerazioni uno degli obiettivi fondamentali di questi studi è stato quello di dimostrare la fragilità del moderno "paradigma utilitaristico", in cui l'uomo viene descritto come un individuo mosso da mere logiche di profitto; si è invece cercato di delineare un diverso modello antropologico che presenta l'uomo come soggetto in relazione, come *homo reciprocus*, attento alla dimensione relazionale, che necessita di essere inserito in un sistema sociale intessuto di continui scambi<sup>23</sup>.

---

nimo necessario, agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive: il lusso, i lutti, le guerre, i culti [...]. Orbene è necessario riservare il nome di *dépense* a queste forme improduttive, escludendo tutti i modi di consumo che servono da termine intermedio alla produzione» (p. 6).

<sup>20</sup> Cfr. PULCINI 2001, 177.

<sup>21</sup> MAUSS 1923-1924, 271-272.

<sup>22</sup> Cfr. DESCAT 1998, 233 lo studioso riguardo al pensiero economico nella Grecia antica afferma: «on doit noter tant pour l'individu que pour la cité une réticence de la pensée grecque, à la différence de la pensée moderne, à admettre que l'intérêt personnel puisse être une règle qui permette le fonctionnement normal des rapports sociaux». Vd. inoltre GALLUCCI 2004, 247-277 secondo cui l'individualismo appare come una cifra della modernità affermata pienamente tra i secoli XVII e XIX; contemporaneamente al consolidarsi dell'individualismo si sono delineate diverse forme di opposizione di matrice socialista (come quella del MAUSS) o cattolica che sottolineano, invece, la necessità di rintracciare elementi comuni e valori unificanti che arginino le tendenze disgregatrici presenti nella società attuale.

<sup>23</sup> Cfr. PULCINI 2001, 19 «l'*homo reciprocus*, il soggetto del dono, è quello che presuppone un individuo consapevole della propria incompiutezza e della propria dipendenza dall'altro; è un soggetto «ferito», direbbe Bataille, che ospita l'alterità come sua dimensione interna, come sua *differenza* costitutiva la quale gli impedisce di ricomporsi nell'illusoria autosufficienza dell'*homo oeconomicus*».

## 2) Le diverse visioni del dono tra reciprocità e gratuità

«Dans notre culture occidentale obsédée par l'idée du don idéal, il faut faire un réel effort d'imagination pour se représenter un monde où le don serait vécu et accepté pour ce qu'il est en réalité: une transaction bienveillante, une invitation à une relation avec autrui dans la transparence de mobiles personnels sans devoir simuler un désintéressement» (D. De Callataÿ)<sup>24</sup>.

Affermare che il dono è uno strumento per instaurare un'alleanza o un legame sociale presuppone una perfetta coesistenza tra dono e reciprocità (se pensiamo al meccanismo: *donner, recevoir, rendre*) che, ai nostri occhi e alla luce del nostro sistema culturale, potrebbe non essere affatto lineare e comprensibile. Si è infatti diffusa una concezione del tutto gratuita del dono che vede nel contro dono qualcosa che ne annulla il vero significato.

La riflessione sul meccanismo del dono ha così sviluppato due approcci: uno, sulla scia di Mauss, ammette la possibilità della coesistenza tra interesse e dono, l'altro si schiera a difesa del "dono puro"<sup>25</sup>. Questa seconda prospettiva sostiene che il dono, per essere veramente tale, non dovrebbe nutrire alcuna attesa e non dovrebbe aspettarsi una risposta, né un contraccambio. Quest'ultima visione del dono ha alla base una prospettiva modernizzante non sempre riscontrabile nelle fonti antiche a nostra disposizione, nondimeno è bene averne consapevolezza per le influenze che essa può avere sulle nostre interpretazioni.

Così, secondo la tesi di J. Derrida, Mauss avrebbe parlato di tutto tranne che di dono, perché quest'ultimo non può coesistere con lo scambio<sup>26</sup>. Si insiste sull'aspetto oblativo e sacrificale del donare, in cui si è *soggetti al dono*, piuttosto che *soggetti di dono*, sino a rinnegare sé stessi o il proprio naturale desiderio di essere ricambiati<sup>27</sup>. Tuttavia il rifiuto della reciprocità nel dono ha il limite di negare la relazione; infatti se chi dona non si attende nulla, o secondo la riflessione cristiana dimentica il bene fatto, rinuncia ad una delle peculiarità del dono che consiste nella sua potenzialità di dare origine ad un legame consapevolmente riconosciuto dalle due parti e capace di mettere in atto una relazione di concreta cooperazione.

---

<sup>24</sup> DE CALLATAÿ 2011, 96.

<sup>25</sup> Per il primo approccio tra gli studi più rappresentativi vd. GODBOUT 1993; CAILLÉ 1998; per il secondo vd. in particolare DERRIDA 1991. Una sintesi del dibattito tra le due posizioni si trova in KOMTER 2007, 93-107.

<sup>26</sup> DERRIDA 1991, 26.

<sup>27</sup> Utilizzo le espressioni "soggetti al dono" e "soggetti di dono" traendole da PULCINI 2003, 164-165 la quale affronta la tematica della filosofia del dono sia in generale, sia in relazione alla condizione sociale femminile: «Chi dona è un soggetto "grato" che si pensa in uno stato di permanente debito verso l'altro, rompendo così l'illusione autarchica del soggetto moderno, chiuso nella sua presunzione di autosufficienza; ma che riconosce nel debito non una lesione, bensì un arricchimento della sua identità, e che soprattutto, trasforma creativamente il debito in desiderio di donare a sua volta. L'atto del donare instaura un circuito di reciprocità in cui ognuno è sempre, allo stesso tempo, donatore e donatario, ed è inserito, come ha ben visto Mauss, in un ciclo in cui il momento del dare è indissociabile da quello del ricevere e ricambiare». Vd. anche PULCINI 2010.

L'ottica moderna, fortemente permeata da una visione economicistica, delle tre azioni di dare, ricevere e ricambiare valorizza solo quella del ricevere, ma nel momento in cui isola con enfasi l'attesa di questa sola parte, limita la comprensione dell'intero processo triadico.

Un rapporto tra dono e reciprocità è invece possibile, l'uno non esclude l'altra<sup>28</sup>. Al fine di chiarire meglio questo aspetto, su cui il dibattito rimane aperto, ritengo opportuno riportare per esteso il commento di A. Caillé alle posizioni di J. Derrida, laddove alla sua teoria trascendente di un "dono puro" viene contrapposta una più reale "concezione modesta del dono":

«Non attendere una restituzione determinata non significa non attendere niente del tutto, agire senza motivazione e senza obiettivo, senza un perché (senza *weil*) e senza un per che cosa (senza *um zu*). No. È semplicemente, per dirla con Jacques Derrida, accettare una differenza. Esporsi alla possibilità che quel che viene restituito differisca da quel che è stato dato, sia restituito ad una scadenza sconosciuta, forse mai, sia dato in cambio da altri che quelli che avevano ricevuto o non sia restituito per niente. Una simile caratterizzazione del dono non è artificiosa. Non ricerca un'essenza eterna e atemporale del dono. Si limita ad affermare che il dono esiste non appena sia accettata la possibilità di una mancanza della reciprocità, e non appena tale accettazione costituisca il segno sufficientemente non equivoco della generosità e del disinteresse. Qualifichiamo tale definizione come definizione *modesta* del dono. È modesta in particolare perché non fa del "disinteresse" la condizione *sine qua non* del dono e della generosità».<sup>29</sup>

Secondo questa definizione il dono esiste non appena sia accettata la possibilità di una mancanza di reciprocità, non appena vi sia la disponibilità a correre il rischio dell'ingratitude; ciò non significa che non si possa donare e, contemporaneamente, nutrire delle attese, ossia avere un interesse al legame che tuttavia rimane confinato nello spazio poco concreto e sfuggente della speranza di avere un riscontro. Inoltre la possibilità di trovare reciprocità, in un tempo e in una modalità ignoti, non snatura il dono ma lo valorizza in quanto gli conferisce un significato relazionale: il suo più autentico significato.

Sarà il Cristianesimo, ispirandosi al dono unilaterale di Dio agli uomini, a prescrivere un innaturale lavoro su se stessi per far sì che ci si dimentichi del bene fatto, annullando l'attesa della ricompensa la quale finirebbe per distruggere il valore autentico della carità. Il bene fatto è fine a se stesso, tutt'al più la ricompensa proviene da Dio e non appartiene a que-

---

<sup>28</sup> Vd. KOMTER 2007, 93-107. Lo studioso ritiene le due visioni (utilitaristica e antiutilitaristica) limitanti in quanto: «In the first, anti-utilitarian approach, reciprocity is opposed to the freedom of genuine gifts and real generosity. The economists' approach investigates the nature of the preferences of the actors involved in reciprocal exchange but fails to provide an analysis why the principle of reciprocity is so effective». Inoltre l'idea di un dono assolutamente gratuito e disinteressato potrebbe essere, per alcuni aspetti, un'idea indotta per contrasto dall'immaginario utilitaristico dominante, ne rappresenterebbe il complemento. Dinanzi ad un mondo dominato da rapporti di natura utilitaristica, si ricerca l'opposto ovvero una pura gratuità che dovrebbe garantire rapporti più autentici. Per questa ipotesi vd. GODBOUT 1993, 28-29, «se il dono è visto come un ciclo e non come un atto isolato, come un ciclo che si scompone in tre momenti (dare, ricevere e ricambiare) allora risulta evidente qual è la pecca dell'utilitarismo dominante: esso isola astrattamente il momento del ricevere e concepisce gli individui come mossi soltanto dall'attesa di questo momento, rendendo così incomprensibili tanto il dono quanto la sua restituzione, il momento della creazione e dell'iniziativa come quello dell'obbligo e del debito». Considerazioni analoghe si trovano in CALLATAÏ 2011, 96.

<sup>29</sup>CAILLÉ 1998, 80-81.

sto mondo. Secondo l'ideale della bontà cristiana (*agápe*) le buone opere non devono neppure lasciare traccia nella nostra memoria<sup>30</sup>. In qualche modo esse rifiutano lo spazio che il mondo offre agli uomini, in particolare negano lo *spazio pubblico* perché sfuggono allo sguardo degli altri oltre che al proprio<sup>31</sup>.

Questa concezione del dono, che insiste sulla sua assoluta gratuità, resta difficilmente compatibile con il principio di reciprocità in quanto nega al dono un ruolo fondamentale nella costruzione del legame sociale. Infatti l'attesa di una risposta da parte di chi dona è una sorgente da cui può scaturire la relazione; essa pone le basi per la costruzione di un ponte che permette lo scambio e la comunicazione, consentendo al dono di uscire da una dimensione puramente solitaria e interiore.

Nella nostra analisi, per esplicito suggerimento dei testi e dei dati analizzati, adotteremo una lettura conciliante che ammette la possibile coesistenza tra reciprocità e dono, tanto più che il tema del dono sarà trattato solo in modo funzionale ad un maggiore approfondimento delle logiche di reciprocità.

### 3) L'applicazione delle teorie maussiane allo studio della società greca antica

Il dialogo tra il moderno e l'antico, condotto con le dovute cautele, non è solo un passaggio indispensabile: esso può rivelarsi fruttuoso e fornire nuove chiavi di lettura; d'altra parte nell'ambito degli studi classici non mancano modelli esemplari in tal senso<sup>32</sup>. Ricordo brevemente alcuni degli studi più importanti relativi all'utilizzo delle teorie di M. Mauss in relazione alla società greca antica.

Il sociologo francese ha dedicato poca attenzione alla società greca, anche se presagiva la possibilità di aprire questo campo di indagine, individuando nel rito del matrimonio e dell'ospitalità "frammenti" di una pratica sociale del dono<sup>33</sup>. Ad ogni modo la sua eredità di pensiero è stata ampiamente raccolta e applicata allo studio della grecità in vari ambiti. Ad e-

---

<sup>30</sup> Vd. *Vangelo di Matteo* 6, 1. Sull'*agápe* cfr. BOLTANSKI 1990.

<sup>31</sup> Sul concetto di spazio pubblico e privato cfr. ARENDT 1994, in particolare p. 55 ss.

<sup>32</sup> M. I. Finley è stato il primo a notare la adattabilità del sistema maussiano alla società greca cfr. FINLEY 1955, 167-194; FINLEY 1978. Lo studioso mette in luce l'importanza del dono nella società omerica e le implicazioni sociali ad esso legate. Tra i più rilevanti lavori dedicati al tema del dono vd. BENVENISTE 1951, 7-20; SCHEID-TISSINIER 1994; SCHEID-TISSINIER 2005, 217-228; MITCHELL 1997A; sul dialogo tra Antichi e moderni in relazione al tema del dono e della reciprocità vd. la recente raccolta di saggi in OLIVIERI-LUZZI 2014; «Gli studi sulle società antiche e pre-moderne hanno usato il dono come concetto operativo ad ampio raggio di applicazione proprio per descrivere in termini non attualizzanti insieme umani ove l'economia di mercato non era il primo e dominante rapporto sociale rispetto ad altre forme simboliche di creazione e mantenimento della comunicazione tra i gruppi, la comunità e l'individuo» (*ibid.*, p. 7).

<sup>33</sup> Cfr. MAUSS 1923-1924, 239 e nt. 1; MAUSS 1921, 388-397. Non sono mancati studiosi che hanno sottolineato le possibili influenze, anche inconscie, esercitate dalla cultura greca sullo sviluppo delle teorie di Mauss vd. VIDAL 1991, 30-47.

sempio sulla sua scia si pone Karl Polanyi che individua in un sistema di reciprocità una delle possibili forme di integrazione tra economia e società<sup>34</sup>.

Il tema della reciprocità e delle diverse forme che essa può assumere è stato ripreso e approfondito da Sahlins e successivamente dall'analisi di Donlan che si è soffermata sull'organizzazione degli scambi nella società omerica<sup>35</sup>. Proprio su Omero si era già concentrato lo studio di M. I. Finley che ha il merito di essere stato uno dei primi studiosi, insieme a L. Gernet, a notare la adattabilità del sistema maussiano allo studio della società greca<sup>36</sup>.

Parimenti importante è il lavoro sul lessico indoeuropeo del dono condotto da E. Benveniste che, per quanto riguarda Omero, è stato ripreso e approfondito da E. Scheid-Tissinier; la studiosa ha inoltre dedicato dei contributi ai temi del dono e della reciprocità in Erodoto<sup>37</sup>. Recentemente importanti riflessioni sull'antropologia del dono in relazione all'antica Grecia sono state svolte da Vincent Azoulay. Lo studioso ripercorre il dibattito degli studi contemporanei sulle tesi di Marcel Mauss e inoltre si interroga sulla maniera in cui continuare ad utilizzare l'approccio antropologico negli studi storici, notando come nello specifico l'antropologia del dono, pur venendo utilizzata in ambito storico, sia stata da tempo criticata dai moderni antropologi che hanno in parte preso le distanze dalle affermazioni di Mauss. Così da una parte gli storici adottano questo modello per analizzare le società antiche, dall'altra gli antropologi lo decostruiscono e ne mettono in discussione la validità<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Lo studioso ha mostrato come l'economia antica, nei suoi vari aspetti, fosse subordinata al controllo sociale e ai suoi schemi prioritari. Egli rifiuta la *naturalità* del mercato autoregolato dai prezzi e dimostra, per quel che riguarda le società antiche, l'esistenza di forme diverse dell'organizzazione economica; mette in luce un'economia *embedded*, integrata alla società, in cui i processi economici sono inseriti in strutture politiche, istituzionali e sociali che li regolamentano e armonizzano alle esigenze della società stessa. Una delle forme tramite cui avviene questa integrazione è data da un sistema di reciprocità, un concetto particolarmente caro alla riflessione dello studioso. Secondo il suo sistema di pensiero economia e società possono essere integrate tra loro attraverso tre principali forme di organizzazione: reciprocità, redistribuzione, scambio di mercato. Ai primi due sistemi incorporati, e talvolta compresenti, corrispondono strutture istituzionali adeguate che ne consentono il funzionamento cfr. POLANYI 1978; POLANYI 1980. Un'analisi dello scambio economico in Grecia alla luce delle sue teorie è stata in parte condotta da VON REDEN 2005. Per uno studio del pensiero di Polanyi applicato alla società greca e per una sintesi del dibattito critico svoltosi a partire dalle sue teorie vd. HUMPHREYS 1979.

<sup>35</sup> Cfr. SAHLINS 1980; DONLAN 1981-1982, 137-175. Sahlins distingue tre diverse forme di reciprocità: *Generalized reciprocity* (una relazione unilaterale e verticale), *Balanced reciprocity* (scambio equilibrato) e *Negative reciprocity* (il tentativo di ottenere qualcosa in cambio di nulla per trarne il massimo guadagno individuale).

<sup>36</sup> Vd. GERNET 1968, 93-137 e ivi bibliografia alla nt. 24.

<sup>37</sup> Vd. BENVENISTE 1951, 7-20; SCHEID-TISSINIER 1994; SCHEID-TISSINIER 2005, 217-228.

<sup>38</sup> Per una dettagliata ricostruzione di questo dibattito e sulla bibliografia relativa vd. AZOULAY 2013, 17-42. Tra i principali critici delle teorie di Mauss cfr. GODELIER 1996; una particolare critica alle teorie di M. Mauss e al concetto di *potlatch* è stata sviluppata da TESTART 1998, 97-111 che mette in luce le errate letture e interpretazioni degli studi di Boas da parte di Mauss, sostenendo ad esempio che l'obbligo di ricambiare il dono nel caso del *potlatch* non esiste affatto. Il *potlatch* dunque non costituisce un esempio di obbligazione alla reciprocità del dono; inoltre si nega che questo obbligo alla reciprocità sia una legge universale. Tuttavia poco importa se queste critiche siano fondate o meno; come nota GINZBURG 2010 (articolo on line URL: <http://cmb.ehess.fr/326>). Mauss non mirava all'analisi antropologica specifica di una singola società, il suo studio aveva un'ambizione più generale: «comprendre, à travers le don, et l'obligation qu'il crée, comment la société – non pas telle ou telle so-

Una delle principali obiezioni che l'antropologia muove al paradigma del dono formulato da M. Mauss e alle interpretazioni che si sono mosse sulla sua scia, è quella che vi vede delle formulazioni prodotte dalla società occidentale come reazione al sistema capitalistico. In altre parole piuttosto che derivare dall'osservazione diretta e scientifica delle civiltà indigene studiate, le teorie maussiane sarebbero fortemente influenzate dalla prospettiva politica dell'autore: una prospettiva socialista e anticapitalista<sup>39</sup>.

In relazione a questi aspetti l'interesse risvegliatosi intorno alla figura di M. Mauss ha attratto anche l'attenzione di F. Bert che ha analizzato i suoi lavori facendo attenzione a ricostruire il contesto storico in cui vive l'autore e mettendo in luce le influenze socio-culturali che hanno segnato le sue ricerche<sup>40</sup>. Si pensi ad esempio all'interesse di Mauss per la crisi economica del primo dopoguerra, da lui vissuta personalmente, la quale ha avuto un peso non indifferente nel destare l'attenzione dello studioso verso forme di economia alternative, verso sistemi di scambio differenti. Infatti dallo studio dei meccanismi di scambio presenti nelle società indigene e arcaiche, Mauss si aspetta di trarre delle conclusioni morali, altresì utili per comprendere: «la crise de notre droit et la crise de notre économie»<sup>41</sup>.

Tuttavia pur considerando le letture critiche della moderna antropologia, è ancora legittimo continuare a vedere nella nozione maussiana del dono: «une certaine pertinence pour l'historien du monde grec, une fois celle-ci correctement ajustée et contextualisée»<sup>42</sup>. L'analisi dei testi dimostra che non costituisce una forzatura l'applicazione della teoria antropologica del dono alla Grecia antica. Infatti negli autori greci abbiamo la possibilità di ritrovare quella che può essere considerata la prima riflessione sul ruolo della reciprocità nella costruzione del legame sociale.

Ad ogni modo concordo con Azoulay nel sostenere che, pur continuando ad utilizzare il modello teorico di Mauss, occorre prestare attenzione, di volta in volta, alle diverse procedure legate al dono e agli scambi reciproci, alla «pragmatique de l'échange»<sup>43</sup>, ai contesti specifici e ai soggetti coinvolti. Non esiste un sistema teorico astratto valido una volta per tutte, esso va

---

ciété mais la société en tant que telle – est possible». Il modello teorico che Mauss ci fornisce possiede una sua validità di fondo che è indipendente dalla veridicità dei singoli e specifici dati etnografici.

<sup>39</sup> Cfr. WEBER 2000, 85-107. Analoga considerazione si ritrova in VAN WEES 1998, 14 «the distortions of native ideology, it is said, are compounded by those of modern Western ideology, which draws a black and white distinction between purely altruistic gift-giving and purely interested market transactions, a distinction peculiar to capitalist society, and one which obscures the mixed motives governing most forms of exchange most of the time ».

<sup>40</sup> Cfr. BERT 2012, 7. Il principale obiettivo dei lavori dello studioso è quello di «dresser un tableau précis des opérations intellectuelles à l'œuvre dans l'entreprise de recherche de Marcel Mauss ».

<sup>41</sup> Cfr. MAUSS 1923-1924, 148; sull'influenza che la crisi economica del primo dopoguerra ha esercitato sul pensiero di M. Mauss vd. BERT 2012, 53-54.

<sup>42</sup> AZOULAY 2013, 21.

<sup>43</sup> AZOULAY 2013, 28.

confrontato con le mutevoli e sempre cangianti situazioni che i testi offrono alla nostra riflessione. È opportuno servirsi dei modelli antropologici ricercando in essi non necessariamente delle formule dal valore universale, ma degli schemi teorici flessibili in grado di fornire delle griglie interpretative che permettano di andare al di là del livello specifico legato ad un brano o ad un singolo aspetto evenemenziale<sup>44</sup>. Ritengo inoltre che bisogna adottare con attenzione alcune nozioni (ad es. quelle di *hau* o *potlatch*) se non del tutto, in gran parte estranee alla società greca e sottolineare talvolta la loro inadeguata applicazione al suo contesto sociale<sup>45</sup>.

Se non sempre possiamo parlare di « spirito della cosa donata » (*hau*), dobbiamo comunque fare riferimento ad una forza obbligante che trascenda la banalità di un meccanismo di scambio binario: «Poiché una relazione di reciprocità non può ridursi a uno scambio tra due individui. Ogni volta emerge un terzo trascendente, anche se questo terzo non è nient'altro che la relazione stessa che si impone come attrice protagonista»<sup>46</sup>. Vi è uno spirito etico, se così possiamo definirlo, capace di creare un legame particolare tra chi dona e chi riceve, mantenendolo vivo nel tempo; come vedremo una delle parole greche che meglio esprimono questo concetto è « *charis* » insieme al più vasto campo semantico che ad essa si accompagna.

Infine, tra gli studi che hanno costituito il principale punto di riferimento per questo lavoro, segnalo la raccolta di saggi curata da C. Gill, N. Postlethwaite e R. Seaford; inoltre a R. Seaford si deve una monografia sulla connessione tra reciprocità e sfera rituale-religiosa; al riguardo ho trovato fondamentali lo studio di Herman sulla *xenia* e i lavori di Mitchel sullo scambio di doni. Ricca di spunti è stata anche la recente opera dal titolo eloquente: «comunità e reciprocità»<sup>47</sup>. Inoltre all'interesse per l'indagine dei sistemi relazionali a livello intrapoleico ed extrapoleico, con attenzione per le funzioni del principio di reciprocità, si legano alcuni convegni tenutisi in questi anni e ulteriori pubblicazioni. Vari articoli e contributi hanno trat-

---

<sup>44</sup> Cfr. FINLEY 1987, 9-40, citato in PAYEN 2013, 201.

<sup>45</sup> Cfr. LI CAUSI 2009, 226 che, in un lavoro dedicato al *De beneficiis* di Seneca, sottolinea l'importanza di un uso critico e attento del sistema antropologico maussiano nella società greco-latina: «Quello che più in particolare è accaduto nella recentissima storia degli studi è stato che ora il *Saggio sul dono* di Mauss, ora i modelli tratti da Bourdieu venissero usati come prospettive che era sempre e comunque possibile sovrapporre o affiancare, più o meno meccanicamente, alla riflessione antica».

<sup>46</sup> ANSPACH 2007, 7.

<sup>47</sup> Cfr. SEAFORD 1994; GILL-POSTLETHWAITE- SEAFORD 1998; HERMAN 1987; MILLETT 1991; VON REDEN 1995; MITCHELL 1997A; MITCHELL 1997B; KONSTAN 1997; SCHOFIELD 1998; mentre in relazione alla trattazione di questi temi nel genere tragico vanno ricordati i contributi di BLUNDELL 1989 (dedicato in particolare a Sofocle) e BELFIORE 2000. Cfr. OLIVIERI-LUZZI 2014 in questa raccolta di saggi (di cui ho ricordato il titolo "comunità e reciprocità"), diversi contributi analizzano sistemi di dono e reciprocità nel mondo antico; uno degli scopi del lavoro è quello di cercare di costruire un dialogo tra gli specialisti delle scienze dell'Antichità (e delle società antiche in generale) e gli studiosi modernisti che analizzano i medesimi fenomeni.

tato alcuni aspetti legati al tema della reciprocità in Erodoto e Tucidide, ma manca un'opera che affronti sistematicamente l'argomento nei due autori<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Vd. DAVERIO ROCCHI 2007; CATALDI-BIANCO-CUNIBERTI 2012. Le modalità di impiego del concetto di reciprocità nelle relazioni interstatali sono state oggetto di studio del Convegno su: *Reciprocità e relazioni interstatali nel mondo greco: regole e procedure*, tenutosi a Palermo dal 7 al 9 settembre 2011. Tra i principali contributi dedicati ad Erodoto vd. *infra* la bibliografia citata nella nt. 71; mentre per quanto riguarda gli studi che hanno trattato nello specifico alcuni aspetti legati al tema della reciprocità in Tucidide vd. *infra*, nt. 572.



### 3. Struttura della tesi

La tesi si suddivide in quattro capitoli ed è strutturata nel modo di seguito descritto. Il lavoro si apre con una introduzione in cui sono tracciate le linee di alcune delle correnti di pensiero che si sono sviluppate riguardo ai temi della reciprocità e del dono in diversi ambiti disciplinari (antropologia, sociologia, antichistica), prestando particolare attenzione alla riflessione di M. Mauss. Dopo aver chiarito questi aspetti, funzionali alla comprensione del dibattito attuale che si intesse su questi argomenti, la prima parte dell'analisi è dedicata ad Erodoto (Capitolo 1); nei paragrafi iniziali è illustrata la metodologia seguita nell'interpretazione del testo in cui il principio di reciprocità, oltre ad essere indagato in sé per il ruolo sociale che riveste, viene osservato con attenzione per la funzione che assume nell'intreccio narrativo (§ 1.1).

Di seguito la riflessione si sposta su alcuni dispositivi socio-istituzionali costruiti su relazioni di reciprocità, un'ampia sezione è dedicata all'indagine sulla *xenia*; tuttavia questa tematica in Erodoto non viene trattata senza aver prima preso in considerazione i significati che questo patto rituale ha rivestito per la società greca sin dall'età più arcaica; pertanto un'indagine sugli usi legati agli accordi di ospitalità in Omero e sulle funzionalità che il linguaggio del dono vi assume (§ 1.2) è propedeutica alla sistematica analisi della casistica della *xenia* in Erodoto (§ 1.3). Si ripercorrono così le pagine delle *Storie* attraverso le reti intrecciate dagli incontri degli *xenoi*. Nel secondo Capitolo l'attenzione si sofferma sulla pratica di scambio di doni nei contatti diplomatici tra Greci e non Greci, e ci si interroga sulla funzione mediatrice del dono nelle relazioni interculturali (§ 2.1). Dopo aver esplorato il codice etico del beneficio (*euergesia*), con particolare riferimento al contesto culturale persiano (§ 2.2), viene infine osservato il funzionamento dei sistemi di reciprocità nelle relazioni tra *poleis* (§ 2.3).

Nella parte dedicata a Tucidide (Capitolo 3) l'indagine verte ancora sui rapporti tra le *poleis* (in particolare tra Atene e le città alleate) e sul modo in cui si sviluppa nel testo una sottile riflessione politica sulla legittimità dell'uso della forza, sull'esigenza di mitigare l'intrinseca natura violenta del potere e sullo spazio che in questo contesto viene concesso ad una riflessione di natura etica. La lettura dell'opera tucididea si sofferma sulle rappresentazioni propagandistiche di Atene, in particolare su alcune parti dell'orazione funebre di Pericle (§ 3.1), per poi indagare la difficile convivenza di alcuni principi morali e ideali con la contingenza bellica; l'attenzione si pone sulle vicende di Corinto e Corcira (§ 3.2), di Platea (§ 3.3) e Mitilene (§ 3.4) e su altri importanti momenti della guerra.

Nella sezione conclusiva (Capitolo 4) vengono colti i riferimenti alla crisi di ogni sistema di reciprocità, guardando a questo aspetto come ad un singolo, ma importante tassello che si inserisce all'interno della più ampia riflessione sulla degenerazione delle consuete norme etico-politiche provocata dalla guerra. Tra gli obiettivi di questa analisi vi è quello di individuare altri aspetti del pensiero di Tucidide, mettendo in discussione quel "realismo amorale" con cui convenzionalmente si definisce la sua visione politica.



# Capitolo 1

## Forme di cooperazione mediate dalla *xenia* nei meccanismi narrativi delle Storie di Erodoto

### 1.1 LA DEFINIZIONE DEL PASSATO TRA REALTÀ STORICA E FORMULE NARRATIVE

#### 1.1.1 Storiografia e società: la reciprocità nella storia

Lo storico nella ricostruzione dei fatti si prefigge come obiettivo la ricerca della verità; al tempo stesso non può offrircela nella sua nuda e scarna oggettività, dato che le sue scelte narrative, i suoi interessi e il contesto sociale in cui vive incidono sulla presentazione dei fatti<sup>49</sup>. Il modo in cui sceglie di esporre al lettore il risultato delle sue ricerche ci rivela molte informazioni sul suo sistema di pensiero e sui filtri culturali che hanno influenzato le sue scelte.

Egli ricostruisce e scrive la storia attraverso un'attenta opera di ricerca e raccolta delle fonti, servendosi di diverse metodologie di indagine e sottraendo così allo scorrere del tempo avvenimenti, personalità, città grandi e piccole<sup>50</sup>; inoltre articola e connette tra loro gli eventi, rivelando le proprie preferenze e scegliendo tra le varie logiche possibili quella destinata a concatenare i fatti. Finanche il modo in cui viene scandita la cronologia degli eventi riflette un codice culturale comune.

Erodoto, nel momento in cui compone il suo racconto, sceglie di “rifigurare il tempo” attraverso uno strumento di pensiero che è principalmente legato al succedersi delle generazioni, piuttosto che ai ritmi del calendario e all'alternanza delle stagioni. Il modo di concepire il tempo e di connettere gli uni agli altri gli eventi, oltre ad essere una scelta dello storico, appartiene alla società in cui egli scrive; i connettori temporali esistono indipendentemente dalla storia come disciplina e costituiscono: «une condition même de la vie sociale: sans ces repères objectifs, aucune activité collective ne serait possible»<sup>51</sup>.

La scelta di Erodoto in merito alla modalità con cui scandire il tempo è, a sua volta, influenzata dalla maniera in cui acquisisce le sue informazioni, ossia tramite la tradizione orale

---

<sup>49</sup> Cfr. VEYNE 1971, 45 secondo cui nel processo di scrittura della storia bisogna considerare il ruolo dello storico che organizza il racconto dei fatti e conferisce loro un senso: «Les faits ont donc une organisation naturelle, que l'historien trouve toute faite, une fois qu'il a choisi son sujet, et qui est inchangeable: l'effort du travail historique consiste justement à *retrouver* cette organisation». Vd. anche HARTOG 1980, 324 che specifica la necessità di non attenersi alle sole informazioni date dal testo, ma di prestare attenzione a “la structure du récit”. La metodologia oggettiva della storiografia “scientifica” del XIX sec., di ambiente culturale tedesco rappresentata tra gli altri da L. Ranke, ha operato animata dalla certezza di poter ricostruire il passato come si è effettivamente svolto. Oggi un'analisi basata sulla sola ricostruzione evenemenziale appare povera, in quanto trascura molteplici aspetti intrinseci al discorso storiografico e alle forme di rappresentazione degli eventi vd. PAYEN 1990, 527- 550.

<sup>50</sup> Hdt. 1,5,3.

<sup>51</sup> Cfr. BOUVIER 2000, 117.

(*akoe*) che si tramanda di padre in figlio<sup>52</sup>. Le famiglie aristocratiche o centri religiosi, come Delfi, agiscono da mediatori rispetto alla conoscenza del passato, costituendo le coeve fonti di informazione da cui lo storico attinge. Tra le conseguenze legate a questo modo di conoscere il passato non vi è solo la tendenza a leggere lo scorrere del tempo attraverso le successioni genealogiche, ma anche una maggiore permeabilità della frontiera che separa il passato storico dalla memoria individuale: «la memoria dell'antenato è in parziale intersezione con la memoria dei suoi discendenti, e tale intersezione si produce in un presente comune»<sup>53</sup>; pertanto Erodoto riporta delle reali informazioni sul passato, ma in maniera inevitabile le interpreta attraverso le coordinate di pensiero che sono proprie della sua epoca e delle generazioni a lui contemporanee che fanno da filtro rispetto a queste conoscenze.

La concezione del tempo storico è inoltre influenzata da un modo di pensare in cui il principio etico della reciprocità riveste un ruolo importante; ad una successione cronologica che dispone gli eventi paratatticamente, si predilige una costruzione concatenata e ritmata dalle alterne fasi dell'offesa e della riparazione, del dono e della ricompensa<sup>54</sup>. Al contrario in Tuciddide prevale l'ordine cronologico regolato dalle stagioni; come vedremo nella sua opera i codici di reciprocità, pur continuando ad essere presenti, non rivestono più una funzione in grado di strutturare i meccanismi narrativi allo stesso modo di quanto avviene in Erodoto<sup>55</sup>. Questi predilige lo "schema giudiziario" nell'esposizione delle sue ricerche, perché si rivolge ad un pubblico che non è ancora pronto a metterne in discussione la validità, in questo modo è il concatenamento dettato dalle logiche della *dike* (dall'alternanza di torti e riparazioni, di doni e controdoni, di benefici e ricompense) che imprime un ritmo alla storia e, in parte, ne rende comprensibili e leggibili gli eventi<sup>56</sup>.

Secondo C. Darbo Peschanski il dono della giustizia (*dike*) che Zeus concede agli uomini è un dono ambiguo che reca con sé un aspetto negativo<sup>57</sup>. La *dike* è legata all'instabilità del divenire umano e, infatti, prevede un continuo movimento di rottura e riequilibrio. A dif-

---

<sup>52</sup> L'oralità che caratterizza l'opera di Erodoto è duplice e riguarda sia le fonti di informazione sia la modalità in cui l'opera viene diffusa attraverso pubbliche letture; su queste complesse problematiche vd. MOMIGLIANO 1961-1962, 15 ss.; MURRAY 1987; EVANS 1991, 89 ss. Sull'utilizzo della cronologia genealogica vd. MITCHEL 1956, 48-69.

<sup>53</sup> RICOEUR 1988, 175.

<sup>54</sup> Hdt. 1, 13; 1, 91; 3, 139; 4, 137; 5, 11.

<sup>55</sup> DARBO-PESCHANSKI 2007, 247 "Rien ne se rééquilibrant désormais dans le monde grec, le schéma judiciaire n'aidait plus en effet à rendre le cours des événements lisible". Sul tempo scandito attraverso le stagioni in Tuciddide vd. BOUVIER 2000, 127 "l'homme de Thucydide agit dans un espace et dans un temps où il peut prévoir les couleurs du ciel." (p. 141).

<sup>56</sup> DARBO-PESCHANSKI 2007, 108 e 110 «ainsi dans son œuvre il n'y a pas de nom pour désigner l'événement autre que ceux d'injustice (*adikia*, *adikêma*) et de réparation d'injustice (*dikê*). Ici la justice est autant divine qu'humaine, c'est-à-dire rendue par des agents humains, individus ou institutions juridiques» (p. 109).

<sup>57</sup> Esiodo, *Op.* 274-280.

ferenza della *Themis*, che rappresenta una forma di giustizia stabile e duratura, la *dike* è una forma di giustizia che si accompagna alla necessità del conflitto. Il nuovo ordine che si origina dal ripristino della giustizia-*dike* riposa sempre su una precedente dissimmetria. Il racconto di Erodoto si sviluppa seguendo dei percorsi segnati da un ritmo scandito dalla *dike* che è uno dei motori della sua storia, dato che gli uomini con i loro comportamenti possono rendersi a vicenda artefici di giustizia e ingiustizia; ad esempio possono scegliere di applicare una logica di vendetta, di rispondere ad un debito di riconoscenza che permetta il proseguimento della catena relazionale innescata da un dono, oppure di ignorarlo generando un'altra ingiustizia<sup>58</sup>.

Se dunque la storia, come ce la rappresenta Erodoto, è segnata da un movimento alternato fondato sulla giustizia (vista come una serie di gesti di disequilibrio e compensazione), la nostra esplorazione della sua opera alla luce dei comportamenti costruiti su equilibri di reciprocità può essere appropriata. Inoltre è plausibile la scelta di concentrarsi su forme di reciprocità che non riguardano esclusivamente la vendetta, dacché: «On pourrait, en revanche, voir un moteur du devenir humain dans le mécanisme de l'échange qui, au don, fait répondre le contre-don»<sup>59</sup>.

Tuttavia sarebbe limitante affermare che Erodoto costruisce le sue strutture narrative su un perfetto gioco di alternanze reciproche e che questo meccanismo di rottura e di compensazione sia sempre in grado di assicurare giustizia, dacché vi sono molti brani in cui tale logica si mette in questione. Basti pensare alla nota vicenda di Creso e Adrasto, laddove vi è una messa in crisi visibile del legame consueto che sussiste tra l'applicazione dell'etica della reciprocità e l'idea di giustizia. Per quale ragione il comportamento di Adrasto, che rispetta in tutto i codici che regolamentano lo scambio vicendevole di gesti di amicizia e favori, si traduce nella messa in atto di una serie di atti autolesivi, oltre che di ingiustizie ai danni di Creso? La riflessione erodotea, come vedremo, non è affatto problematica bensì complessa e piena di interrogativi irrisolti<sup>60</sup>.

Erodoto respira la stessa atmosfera intellettuale comune a Sofocle, Euripide e Tuciddide; se sceglie di aderire ad un sapere tradizionale e di credere nel valore degli oracoli, nel signifi-

---

<sup>58</sup> In molti casi il meccanismo che anima il racconto è dato dalla trasgressione di un confine spaziale indotta dal desiderio di conquista, e dunque dalla violazione della giustizia da parte di un sovrano o di un popolo ai danni di altri. Cfr. CALAME 2009 (articolo on line: URL: <http://www.vox-poetica.org/t/articles/calame.html>) «la transgression spatiale des limites assignées par l'ordre de la justice au pouvoir politique des souverains s'avère être l'un des moteurs essentiels de l'histoire tel que la conçoit Hérodote».

<sup>59</sup> Per queste considerazioni cfr. DARBO-PESCHANSKI 2007, 97; 99; 245-246 «Ici (*scilicet* in Erodoto), les hommes sont, tantôt et pour certains d'entre eux, facteurs d'injustice, tantôt et pour d'autres, facteurs de réparation. C'est dire que la justice qui anime leur temps n'est pas seulement une puissance divine qui leur est extérieure, mais aussi l'émanation de leurs propres actes: nous sommes au V<sup>e</sup> siècle dans la Grèce des cités».

<sup>60</sup> Hdt. 1, 34-45.

cato dei sogni, in un ordine provvidenziale dettato dalla divinità, che anche a distanza di generazioni, garantisce l'attuazione della vendetta o la compensazione di un beneficio<sup>61</sup>, non è perché ha una visione ingenua della realtà, bensì è consapevole delle sue scelte etiche conservatrici<sup>62</sup>. L'adesione a questa visione della storia si accompagna alla consapevolezza della sua complessità, sicché Erodoto mette a nudo la difficoltà che, talvolta, sussiste nel costringere la realtà all'interno dello schema disegnato dalle logiche della *dike*<sup>63</sup>. D'altra parte neppure la superiore azione divina è sempre presentata come giusta: «al di là della moralità e della pietà, emerge l'idea di un destino inesorabile che si può solo capire e seguire, ma a cui non ci si può opporre, e che è del tutto amorale, anzi lungi dal punire il male può determinarlo»<sup>64</sup>. Se da una parte il racconto erodoteo lascia intravedere la presenza di schemi ricorrenti, dall'altra dissuade il lettore dalla ricerca di una loro rigida applicazione.

### 1.1.2 La *mise en intrigue* dei fatti storici

«...toute histoire implique un choix et un jugement. Les faits constituent en effet un ensemble dont la complexité est infinie, et dans lequel tout récit, tout classement, tout enchaînement suppose une intervention de l'esprit» (J. De Romilly)<sup>65</sup>.

È possibile studiare l'etica della reciprocità sia nelle sue concrete applicazioni, ovvero come “fatto storico” dotato di una realtà propria (in questo caso l'attenzione si pone sulle procedure diplomatiche, sulla stipula di patti di alleanza, sulla gestione degli equilibri di potere), sia nella sua applicazione narrativa; dacché la storia è anche un "affaire d'écriture"<sup>66</sup>, è opportuno riflettere sulle tecniche di scrittura attraverso cui si costruisce il racconto. Gli aspetti da considerare sono molteplici e intersecati gli uni agli altri. Come vedremo esiste uno stretto rapporto tra le regole etiche della reciprocità e i meccanismi che strutturano la *mise en intrigue* del racconto storico.

<sup>61</sup> Cfr. rispettivamente Hdt. 1, 13; 1, 91 e Hdt. 3, 139; 4, 137; 5, 11.

<sup>62</sup> Cfr. FORNARA 1990, 33-34 che vede nel pensiero di Erodoto «a case of contemporary conservatism. Herodotus is attempting to demonstrate, on the basis of the historical record, that the pure rationalism of his contemporaries (the kind of thinking we observe in most of Thucydidean speeches) is a faulty explanation of human phenomena. He is, in other words, a self-conscious proponent of some of the older ideas».

<sup>63</sup> Su Erodoto e sulla visione etica della storia vd. BELTRAMETTI 1986, 140. «La storia continua ad essere una forma della morale e a costringere in questa forma le notizie, i dati, il vissuto anche recente».

<sup>64</sup> CORCELLA 1984, 152.

<sup>65</sup> DE ROMILLY 1990, 52.

<sup>66</sup> Cfr. PAYEN 2010, 241. Sulle problematiche legate alla scrittura della storia e alle scelte dello storico nella selezione dei suoi temi cfr. PAYEN 2002, 45-70; in particolare sulla costruzione de *l'intrigue* nelle *Storie* di Erodoto vd. PAYEN 2010, 239-260. Se la storia è il frutto di un'azione di scrittura, allora bisogna constatare che: «Écrire, c'est à la fois formuler et reformuler l'expérience du réel, la donner à voir et à comprendre, la représenter» (p. 244). Per un approccio narratologico al testo storiografico e, in particolare, sulle motivazioni che animano la costruzione narrativa dell'opera di Erodoto vd. BARAGWANATH 2008.

Per fare un esempio la vicenda di Silosonte<sup>67</sup>, oltre ad essere considerata una storia fantasiosa nata per legittimare l'ascesa al potere di quest'ultimo, può essere letta cercando di comprendere le norme sociali che si celano dietro la modalità in cui è composto il racconto, ovvero seguendo i ritmi dettati dalla logica del meccanismo di dono-contro dono e scandagliando il testo alla luce di questo particolare codice etico, linguistico e sociale. In tal modo è possibile comprendere le logiche che animano i racconti erodotei, piuttosto che sminuirle procedendo ad una disincantata decostruzione del testo.

La narrazione di Erodoto è ricca e ingloba in sé aspetti evenemenziali e non; sarebbe metodologicamente scorretto voler stabilire con un'arbitraria distinzione ciò che si deve intendere per storia e ciò che non lo è (o non dovrebbe esserlo) come l'aneddoto fantasioso, la "favola bella" da raccontare; bisogna piuttosto riflettere sul fatto che Erodoto aveva un orizzonte omnicomprendivo della storia di cui fanno parte anche questi aspetti non strettamente evenemenziali che vanno compresi nella loro preziosità per la luce che possono gettare sulla nostra conoscenza<sup>68</sup>.

Infine bisogna prendere atto dell'affinità che esiste tra il racconto storico e il racconto di finzione. Come nota P. Ricoeur l'immaginario ha un suo ruolo nella ricostruzione del passato: «lo spazio vuoto dell'immaginario è segnato dal carattere stesso dell'esser-stato come non osservabile»<sup>69</sup>. Pertanto lo storico oltre a ricostruire il passato si crea un'immagine mentale di qualcosa che non c'è più<sup>70</sup> e nel farlo può scegliere se valorizzare o meno i vincoli di reciprocità in modo da mettere in rilievo la loro interferenza con l'intreccio degli eventi o, nel caso contrario, porla in secondo piano. La rilevanza che egli dà a questo principio morale contribuisce indirettamente a meglio delinearne il ruolo sociale.

Inoltre il confine talvolta labile che sussiste tra il racconto reale e fittizio invita ad adottare un approccio storico-letterario, arricchendo l'analisi con un confronto continuo tra testi appartenenti a generi diversi al fine di comprendere i fatti raccontati, la realtà storica che li ha prodotti e l'immaginario che ha contribuito alla loro rappresentazione.

Di conseguenza oltre a trattare questi temi in maniera specifica in Erodoto e Tucidide, è altresì utile non ignorare la tradizione letteraria precedente che ha fornito le basi per lo sviluppo del pensiero successivo. La profondità semantica di alcuni termini chiave (*charis*, *euerge-*

---

<sup>67</sup> Hdt. 3, 139.

<sup>68</sup> Vd. CORCELLA 1984, 20; BARAGWANATH 2008, 323 «Herodotus sought to communicate not only what happened (*ta prachthenta/ta genomena*), but also the background of thoughts and perceptions that both *shape* those events and became critical to their fair interpretation in retrospect ».

<sup>69</sup> Sul concetto di configurazione narrativa e per quanto riguarda il rapporto tra finzione e racconto storico cfr. RICOEUR 1988, 281.

<sup>70</sup> RICOEUR 1988, 214.

sia) non può essere colta senza averne compreso l'originario utilizzo nei testi della società d'età arcaica, soprattutto in Omero e nei poeti lirici. Allo stesso modo non è possibile cogliere a fondo le valenze del patto di ospitalità in Erodoto, senza aver osservato il modo in cui Omero per primo lo descrive.

Per quel che concerne la pur vasta bibliografia su Erodoto vi sono pochi contributi che hanno posto l'attenzione sul rilievo che la tematica della reciprocità assume nel meccanismo narrativo delle *Storie*; mi riferisco agli studi di Immerwahr, Gould e ai più recenti lavori di E. Scheid Tissinier<sup>71</sup>. Gould riflette sulla sensazione di smarrimento che il lettore moderno prova dinanzi alla notevole quantità di informazioni, racconti e aneddoti che si intrecciano nella narrazione erodotea e che, apparentemente, rendono ardua l'individuazione di un *fil rouge*<sup>72</sup>.

Spesso il legame logico tra una storia e l'altra, tra un evento e un altro si lascia trovare se lo ricerchiamo all'interno della ragnatela delle relazioni interpersonali. I vincoli di parentela, i legami di amicizia e ospitalità, le ostilità vendicative e i debiti di gratitudine sono sovente gli strumenti usati come interconnettori della narrazione sia nel tempo, sia nello spazio. Per il pubblico di Erodoto i moventi legati alla gratitudine o alla vendetta svolgono, in maniera plausibile e credibile, il ruolo di *aitiai* che concatenano in modo consequenziale i vari racconti, anche se ciò non esaurisce la comprensione della più complessa causalità storica erodotea<sup>73</sup>.

È preferibile rinunciare alla pretesa di ridurre ad un'architettura unitaria e coesa un'opera che, per sua natura, è caratterizzata da una "sconcertante varietà"; l'individuazione dei nessi narrativi, dei richiami interni al testo e dell'applicazione di schemi di pensiero ricorrenti contribuiscono a delineare l'unità di fondo dell'opera, ma non bastano a negare questo dato evi-

---

<sup>71</sup> Cfr. GOULD 1989, 54 «What we see, then in Herodotean narrative is the use of obligation, whether in the form of gratitude or revenge, as the generative principle by which one story evokes another». Cfr. GOULD 2001, 283-303; SCHEID TISSINIER 1998, 207-220; SCHEID TISSINIER 2007, 71-81. Sono fondamentali anche le precedenti riflessioni di IMMERWAHR 1956, 241-280 «Because of the incidental nature of political or economic causes, vengeance is for Herodotus the prime ethical cause; it is also the primary means for tying events together. In addition, there is a corresponding connecting motif of gratitude which makes allies of nations in war, e.g. the Spartans support a Samian faction εὐεργεσίας ἐκτίνοντες (3. 47, 1); or in peace, as in the cooperation of Samians and Theraeans in Lybia (4. 152, 5); or private gratitude may lead to war, as in the case of Darius' reinstatement of Syloson in Samos for the gift of a cloak (3. 139-40)» (p. 253).

<sup>72</sup> Vd. GOULD 2001, 283-303 e anche FORNARA 1990, 26 «Every reader of Herodotus' work must observe that it seems undisciplined. He pursues a multitude of subjects; he has propensity for digression that can fatigue the reader and complicate the narrative argument».

<sup>73</sup> Sul sistema logico dei nessi causali in Erodoto cfr. IMMERWAHR 1956, 241-280. La nozione di causalità è funzionale all'esplicazione dei metodi usati dallo storico per tenere e legare insieme gli eventi. La presenza di questo sistema logico permette di considerare Erodoto uno storico, piuttosto che un semplice novellatore. Bisogna tuttavia ricordare che il concetto di "causa" appartiene ad un sistema di pensiero scientifico in parte moderno che non può in tutto e per tutto essere applicato alla storiografia antica: «The basis of Herodotus' use of causation is rather the belief that it cannot be completely known by the historian. In this respect again, causation is merely one aspect of events, and events in general are only incompletely known to tradition and thus the historian's knowledge is also incomplete» (p. 279).

dente<sup>74</sup>. La continuità narrativa è spezzata in forme aneddotiche e novellistiche non sempre riconducibili ad una metodica ricostruzione storica che ricerca la completezza di una visione di sintesi. L'opera di Erodoto pone al centro della sua narrazione singole personalità e a partire da esse amplia l'orizzonte temporale e spaziale in maniera talvolta vertiginosa, ma coerente. Egli si mostra rispettoso di un pubblico probabilmente avvezzo a queste forme narrative<sup>75</sup>. Il protagonismo delle singole personalità da una parte e la loro sfera relazionale dall'altra costituiscono due delle principali vie per indagare il testo.

Le personalità ritratte da Erodoto sono animate da desideri, bisogni, ambizioni, dalle più varie esigenze di scambio e contatto che, inevitabilmente, coinvolgono altri individui e altre vicende generando così l'intreccio narrativo. Alla base di questi meccanismi si pone una concezione dell'uomo come soggetto in relazione. Abbiamo modo di ritrovare i fondamenti di questa concezione della natura umana già nel corso del dialogo tra Solone e Creso sulla felicità:

ὥσπερ χώρα οὐδεμία καταρκέει πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται [...]. Ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι·

Come nessun territorio basta a se stesso, producendo ogni cosa di cui necessita, ma se ha qualcosa manca di un'altra [...], così l'uomo per sua natura non è in nulla autosufficiente<sup>76</sup>.

La consapevolezza e la presa di coscienza di questa condizione effimera, comunque aperta alla dimensione del bisogno, fa sì che gli uomini attivino un meccanismo di contatto e di scambio reciproci, nell'intento di dar vita ad un equilibrio complementare. L'uomo non è un individuo autarchico (ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι), piuttosto è un soggetto che necessita della cooperazione con l'altro, che è disposto a riconoscere il proprio e l'altrui bisogno, i debiti che l'altro ha nei suoi confronti e le ragioni della propria gratitudine verso l'altro. Inoltre la predisposizione umana all'incontro e allo scambio va al di là del bisogno e delle necessità concrete per accedere ad una dimensione superiore legata al puro "piacere dell'incontro" che i Greci esprimono attraverso la parola "charis". D'altra parte se Erodoto avesse parlato degli uomini come di figure isolate o di soggetti autarchici non avremmo potuto tentare di indagare la sua opera alla luce del principio di reciprocità o del meccanismo del dono.

---

<sup>74</sup> Vd. CORCELLA 1984, 105 «In effetti, nonostante tutti gli sforzi che si possono fare in questo senso, è impossibile riconoscere nelle *Storie* una architettura formale rigorosa che determini il racconto dall'inizio alla fine secondo leggi precise: ciò perché, fin troppo evidentemente, il materiale che confluisce nell'opera è di una sconcertante varietà».

<sup>75</sup> Cfr. PAYEN 1990, 527 ss.

<sup>76</sup> Hdt. 1, 32, 8.

### 1.1.3 L'eredità dell'etica arcaica nel presente di Erodoto

Tra le diverse possibili definizioni di morale o di sistema etico prediligo quella data da Vegetti: «l'insieme di valori e di regole di comportamento condivisi da individui e gruppi, cui ci si richiama ogni volta che si tratti di scegliere fra condotte diverse, e soprattutto ogni volta che, nelle dinamiche dell'interazione sociale, si tratti di esprimere, in modo non coercitivo, una norma di preferibilità fra queste condotte»<sup>77</sup>. L'utilizzo dell'espressione "etica arcaica" potrebbe dare un'impressione di genericità, più precisamente intendo riferirmi a quelle norme comportamentali che fanno del rispetto della reciprocità, nelle sue varie manifestazioni, una delle forme in cui si attua la giustizia nelle relazioni sociali. Dato che si tratta di un principio antico, individuabile già in Omero, è opportuno parlare di eredità. Questa eredità è ben conservata nelle *Storie* e ciò si evince da numerosi racconti e aneddoti; come afferma L. Gernet l'autenticità di queste storie ci è indifferente: «vanno prese come un documento psicologico. Esse informano, infatti, che una "morale del dono" sussisteva, in alcuni luoghi, nel ricordo di generazioni di poco precedenti, che si conservava al tempo dello storico»<sup>78</sup>.

Espressioni legate alla sfera del dono e del contro dono ricorrono con frequenza nell'opera, tanto che si può parlare della presenza di una vera e propria grammatica dello scambio<sup>79</sup>. Nell'analisi dei diversi termini usati per indicare il dono è utile il fondamentale studio di Benveniste che ha condotto le sue ricerche nel tentativo di ritrovare, in un contesto culturale indoeuropeo, le tracce di un sistema di dono analogo a quello descritto da M. Mauss.

La radice indoeuropea da cui derivano i termini di dono (\**dō*) si caratterizza per un'ambiguità semantica di fondo, secondo i contesti può assumere sia il significato di prendere, sia di dare (questo avviene ad es. anche con il verbo ittita *dā*); nel tempo ogni lingua ha fatto prevalere l'una o l'altra accezione, ma restano tracce della duplice possibilità di utilizzo. Un meccanismo analogo si ritrova nel linguaggio di alcune popolazioni indigene dell'Oceania laddove viene utilizzata una sola parola per indicare: l'acquisto e la vendita, le azioni di dare e ottenere un prestito, dare e ricevere un dono; non si tratta infatti di due operazioni antitetiche, come saremmo indotti a pensare da una prospettiva moderna, bensì di due facce complementari di una stessa inscindibile realtà<sup>80</sup>. Questo aspetto linguistico si comprende alla luce del si-

---

<sup>77</sup> Cfr. VEGETTI 1989, 3.

<sup>78</sup> GERNET 1983, 150.

<sup>79</sup> Cfr. GOULD 2001, 285 che parla di una «grammar of give and take».

<sup>80</sup> Sull'importanza di quest'aspetto linguistico cfr. LÉVI-STRAUSS 1950, XL.

stema di reciprocità che regge il dono, inserito in un fluttuante meccanismo di dare e ricevere. In greco esistono vari termini per indicare il dono: δῶς, δόσις, δῶρον, δωρεά, δωτήνη<sup>81</sup>:

La differenza più rilevante ai fini del nostro discorso è quella che si può istituire tra δωρεά e δωτήνη. Quest'ultimo termine indica il dono in quanto: «prestazione contrattuale, imposta dagli obblighi di un patto, di un'alleanza, di un'amicizia, di un'ospitalità»<sup>82</sup>. Il suo valore semantico si può ben cogliere per contrasto nel momento in cui si ha la piena percezione della violazione degli obblighi che questo tipo di dono comporta. Come vedremo Omero descrive in numerosi brani il perfetto funzionamento delle relazioni di *xenia*, ma ciò non significa che sia sempre così. È chiaro che il diritto dell'ospite può essere violato, anche se l'adesione ad esso segna il discrimine tra l'essere umano civilizzato e il selvaggio, dacché i φιλόξενοι si pongono in totale antitesi agli ἄγριοι<sup>83</sup>. Così il Ciclope, il selvaggio per eccellenza, sovverte ironicamente ogni legge di ospitalità; Odisseo reclama invano, sia in qualità di supplice sia come ospite, il diritto ad essere accolto ed è altrettanto inutile la sua richiesta di un vero dono ospitale: δοίης δωτήνην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν<sup>84</sup>.

Troviamo accostati in questo verso due vocaboli della terminologia del dono: δίδωμι e δωτήνη. Il secondo termine è meno diffuso, ricorre poche volte in Omero e successivamente in Erodoto. Secondo Benveniste il sostantivo ha in sé l'idea dell'obbligo; nell'uso di questo vocabolo, differente dal semplice δῶρον, vi potrebbe essere insito un senso di "reclamo" legittimo, che è qui reso esplicito dall'appello alla *themis*<sup>85</sup>. Si tratterebbe così di un dono atteso secondo giustizia. La parola δωτήνη ricorre anche in Erodoto con lo stesso significato, ad es. viene definito δωτήνη il dono di oro da parte di Creso a Sparta: un dono che reclama un contraccambio<sup>86</sup>. Al contrario δωρεά esprime il dono generoso elargito come privilegio o omaggio senza esplicite richieste di contraccambio<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr. BENVENISTE 1994, 376 ss. δῶς è una forma radicale per esprimere l'atto del dono e ricorre unicamente in Esiodo (*Op.* 356), in δόσις si indica l'atto del donare, senza un necessario riferimento all'oggetto concreto; mentre δῶρον e δωρεά esprimono il dono di generosità o di omaggio. La parola δωτήνη indica il dono dovuto come contraccambio. Cfr. LUZZI 2014, 11-18 che, sulla scia di Benveniste, riflette sulla ricchezza dei vocaboli legati al dono, che sia nella lingua greca sia in quella latina (e in molte altre lingue), non fa che riflettere i complessi fattori sociali, culturali e psicologici che ruotano intorno al sistema del dono.

<sup>82</sup> BENVENISTE 1976, 47-51.

<sup>83</sup> Hom. *Od.* 6, 119. Sulla costruzione del modello di uomo greco civilizzato in antitesi alla divinità o ad esseri atipici e selvaggi come i Ciclopi vd. CALAME 2008, 33-53.

<sup>84</sup> Hom. *Od.* 9, 268.

<sup>85</sup> Per un'analisi del termine e delle sue attestazioni vd. BENVENISTE 1976, 47-51. Cfr. Hom. *Il.* 9, 155; 297; *Od.* 11, 352.

<sup>86</sup> Hdt. 1, 69, 4 (ἔδωκε δωτήνην).

<sup>87</sup> Cfr. Hdt. 2, 140; 3, 84; 3, 97; 3, 130; 3, 135; 5, 23; 3, 124; 6, 125; 6, 130.

Alla luce di queste considerazioni il brano problematico di Erodoto (Hdt. 6, 89), in cui l'incertezza legata alla tradizione manoscritta lascia ipotizzare entrambi i termini, si può risolvere nella preferenza della parola che esprime il dono gratuito<sup>88</sup>. L'uso specifico di questo termine di dono è inoltre confermato dagli impieghi del verbo δωτινάζω etimologicamente legato. Si tratta di un *hapax* usato in Hdt. 2, 180 nel significato di “raccolgere doni” di città in città, in riferimento ai Delfi che raccolgono offerte per la costruzione del tempio (οἱ Δελφοὶ περὶ τὰς πόλεις ἐδωτινάζον); lo stesso significato si ritrova in Hdt. 1, 61 nell'espressione ἡγειρον δωτίνας ἐκ τῶν πολιῶν che sembra sciogliere con una perifrasi il senso del verbo; in questo caso sono Pisistrato e i suoi figli a raccogliere doni dalle città che nutrivano un obbligo nei loro confronti. È una raccolta molto simile ad una sorta di riscossione dovuta, la quale ci testimonia dei legami di fedeltà e delle obbligazioni che Pisistrato teneva a contrarre con le altre *poleis* o con altri tiranni (basti pensare al caso di Ligdami)<sup>89</sup>.

Le distinzioni proposte da Benveniste sono corroborate dalle attestazioni erodotee e, benché non si tratti di regole rigide o prive di eccezioni, rivelano nello storiografo un uso cosciente di un linguaggio attento alle diverse sfumature di significato che il dono può assumere. Quella del dono non è una realtà piatta e univoca, l'esistenza di parole molteplici per designarlo svela da sé il complesso sistema sociale nel quale il dono si trova ad operare.

Anche alcuni aneddoti contribuiscono a rendere evidente la familiarità di Erodoto con le regole sociali imposte dal dono, tra essi quello relativo ad Aristone e Ageto. Aristone aveva sposato due donne senza riuscire ad avere figli, in seguito si innamora follemente della moglie del suo amico Ageto ed escogita un modo per averla. La sua astuzia consiste nel vincolare Ageto a due obblighi indissolubili: l'obbligo al contro dono e quello al rispetto del giuramento<sup>90</sup>. Infatti promette ad Ageto di donargli qualunque cosa volesse a patto che questi accettasse di fare altrettanto e d'accordo su ciò pronunciano un giuramento. Il vincolo contratto riguarda un'intenzione di dono e una di contraccambio che non hanno dei referenti precisi. Anche in questa vicenda, come sarà per Atossa e Democede<sup>91</sup>, vi è una fase in cui si dona e con-

<sup>88</sup> Cfr. BENVENISTE 1994, 389, n. 8 «Il senso di “dono gratuito” che è quello di δωρεή, non di δωτινή, deve fare accettare la lezione δωρεήν dei testimoni ABCP, in contrasto con gli editori (Kallenberg, Hude, Legrand) che ammettono δωτινήν secondo i testimoni DRSV» (anche Rosén preferisce δωτινήν).

<sup>89</sup> Hdt. 1, 64. Ligdami, da cittadino privato, prende l'iniziativa spontanea di offrire il suo aiuto in uomini e denaro a Pisistrato; questi dopo essersi impadronito di Atene e avere altresì conquistato Nasso, per ricompensarlo, gli affida il potere sull'isola cfr. SCHEID TISSINIER 1998, 214.

<sup>90</sup> Su alcuni aspetti problematici relativi all'efficacia del giuramento in Erodoto vd. CUSUMANO 2013, 21-53 che analizza in particolare la controversa vicenda di Glauco narrata in Hdt. 6, 86, la quale viene in qualche modo anticipata da storie affini, come quella di Aristone e Ageto incentrata sul tema dei vincoli di reciprocità contratti tramite un giuramento.

<sup>91</sup> Hdt. 3, 133.

traccambia con fiducia qualcosa di ignoto. Ageto, secondo le indicazioni di Aristone, promette di concedere un dono di contraccambio: ὑποδέκεται δωτίην δώσειν. Quindi, dopo aver scelto il suo dono, è costretto ad esaudire la richiesta di Aristone che, cercando il suo contraccambio (τὴν ὁμοίην ζητέων), chiede la moglie dell'amico. Ageto costretto dal giuramento e dal dovere di rispondere con reciprocità al dono ricevuto acconsente malvolentieri<sup>92</sup>. L'uso del termine δωτίην, per di più seguito dall'accordo a dare lo stesso (τὴν ὁμοίην δίδοναι), in questo caso conferma pienamente la proposta di Benveniste.

È chiaro che Ageto non avrebbe avuto nessun interesse a cedere la propria moglie, ma lo fa nel rispetto della norma sociale; se fosse vissuto in una società che non si curava affatto dell'obbligo di contraccambiare un dono o di rispettare un giuramento, non avrebbe accettato di perdere sua moglie. Con ciò non voglio affermare che siamo in presenza di una società deterministica che appiattisce con le sue regole la volontà dei singoli individui, ai quali rimane sempre un ampio margine di libertà di scelta (lo dimostrano le frequenti violazioni di queste regole), ma è pur vero che è possibile intravedere l'esistenza di norme comportamentali ben consolidate e tutelate che hanno il potere di influenzare le scelte dei singoli individui.

Questo aneddoto doveva essere abbastanza noto al pubblico di Erodoto, infatti non riguarda il destino di una donna comune ma della futura madre del re spartano Demarato e si lega, quindi, a tutta la problematica questione relativa alle sue origini e al suo vero padre. Si tratta di una questione politica di fondamentale importanza che segna la storia della successione alla monarchia lacedemone<sup>93</sup>. La realtà che si intravede dietro la narrazione, dallo spiccato sapore aneddótico, ci invita a non sottovalutare il profondo spessore storico di questi racconti. Il brano inizia con la descrizione di una bimba bruttissima che per dono di Afrodite si muta in una donna avvenente e splendida. Questa bellezza di origine divina è tale da suscitare l'amore folle di Aristone che sfrutta l'efficacia di convenzioni sociali quali il giuramento e l'obbligo di ricambiare un dono come stratagemmi per sposare la donna.

Sembrerebbe la trama di una suggestiva fiaba, in realtà racchiude in sé delle verità: l'esistenza di una società in cui il sistema sociale del dono-contro dono ha una valenza non indifferente. Piuttosto che vedere nel racconto una vicenda romanzata, è importante coglierne a fondo le implicazioni socio-culturali. Questo racconto ci mostra in maniera esemplare quell'intreccio che si instaura tra storiografia e società cui abbiamo più volte accennato; infatti lo storico non si limita a rielaborare in chiave novellistica la vicenda di Aristone e Ageto, giocando

---

<sup>92</sup> Hdt. 6, 62.

<sup>93</sup> Hdt. 6, 61-72.

sul tema della forza obbligante dei legami di reciprocità, ma ci informa su fatti reali e sulle conseguenze che questi sistemi etici hanno esercitato sulla realtà storica.

Questa breve analisi conferma dunque l'ipotesi di Gernet sulla sopravvivenza di una morale del dono reciproco nel presente di Erodoto<sup>94</sup>. Erodoto raccoglie preziose testimonianze sul passato e arricchisce non poco le nostre conoscenze sull'età arcaica, oltre a ciò mostra di essere perfettamente inserito nel sistema di pensiero del suo tempo. Infatti bisogna tenere conto del fatto che la sua opera era una composizione viva nella società, un testo in sintonia con il suo pubblico e con le sue attese, come dimostrano i "noi" comprensivi dell'io enunciante e dei suoi destinatari, che ci testimoniano l'esistenza di uno spazio ideologico comune e di un sapere condiviso<sup>95</sup>. Pertanto anche le informazioni più "esotiche" e nuove o i racconti più imprevedibili e favolosi vanno comunque a collocarsi in un sistema di riferimenti comune che garantisce la comprensione dell'opera; d'altra parte, per usare le parole di François Hartog, «un texte n'est pas chose inerte, mais qu'il s'inscrit entre un narrateur et un destinataire»<sup>96</sup> e, in quanto tale, va compreso alla luce di questo dialogo continuo che l'autore intrattiene con la realtà esterna al testo, quindi con i suoi destinatari.

---

<sup>94</sup> Cfr. GERNET 1983, 150.

<sup>95</sup> Cfr. BELTRAMETTI 1986, 31. Erodoto si rivolge ad «Un pubblico che deve essere gratificato sia con l'estensione del conoscere sia con la tradizionalità dei contenuti e dei modi della conoscenza. Lo sforzo del narratore, che ha per scopo la conoscenza e la comunicazione di un sapere non soltanto tradizionale, come la storiografia di Erodoto vuol essere, si risolve così, almeno in parte, nell'indulgere a ciò che si dice e che piace, sollecitando alla critica una disponibilità troppo facile e alla diffidenza una semplice credulità» (p. 68). Considerazioni analoghe si hanno in DORATI 2000, 101.

<sup>96</sup> HARTOG 1980, 27.

## 1.2 LA *XENIA*: LE ORIGINI DELL'ISTITUZIONE E I SUOI CARATTERI PRINCIPALI

### 1.2.1 La natura pragmatica dell'amicizia ospitale

L'analisi delle relazioni fondate sulla reciprocità comporta uno studio su degli equilibri costituzionalmente instabili, in quanto legati alla precarietà che caratterizza la natura dei rapporti umani. Inoltre se la capacità di costruire una relazione amichevole o di concordare un patto è una risorsa potenzialmente preziosa per una comunità o per i singoli individui, è pur vero che nella stessa possibilità dell'accordo si cela sempre una componente negativa che è data dalla natura incerta ed effimera di queste forme di intesa. Ogni bene relazionale è al tempo stesso, per usare la definizione di Martha Nussbaum, un "bene fragile"<sup>97</sup>. Nel pensiero della studiosa americana, che prende le mosse da Aristotele, i beni relazionali elevano la qualità della vita e vanno pertanto ricercati e curati, ma, al tempo stesso, determinano una condizione di fragilità. Infatti sono beni dipendenti dalla volontà e dal consenso dell'altro e necessitano di una forma di condivisione, dacché su di essi non è possibile esercitare un controllo in maniera autonoma<sup>98</sup>. Sono dunque beni fragili che espongono ad una condizione di vulnerabilità<sup>99</sup>.

La *xenia* può, per alcuni aspetti, essere definita come un bene relazionale, emergente dall'incontro tra due persone e fondato da un accordo bilaterale<sup>100</sup>. Il sistema di scambio previsto dal dono, su cui abbiamo soffermato l'attenzione, esplica le sue funzionalità all'interno di questa istituzione, contribuendo a codificarne il linguaggio rituale. L'instaurazione di questo legame è strettamente legata alla presa di coscienza della costitutiva non-autosufficienza dello straniero che si trova fuori dal suo ambiente, privo della consueta protezione di parenti, amici e dei diritti di cui gode nella sua *polis*. In tali circostanze il sostegno di questo bene relazionale diventa indispensabile; infatti l'estraneità assimila lo *xenos* ad un potenziale nemico e ciò

---

<sup>97</sup> Le relazioni fondate sul principio di reciprocità possono essere a loro volta definite come *beni relazionali*. Si tratta di un concetto usato nelle scienze sociali di cui si danno differenti e non sempre univoche definizioni. Per le diverse definizioni di *bene relazionale* ed una più esaustiva trattazione del tema vd. UHLANER 1989; BRUNI 2006, 12-29. Qui mi attengo alla definizione di NUSSBAUM 1986.

<sup>98</sup>Cfr. NUSSBAUM 1986, 624. «L'attività vicendevole, il sentimento reciproco e la mutua consapevolezza sono una parte tanto profonda dell'amore e dell'amicizia che Aristotele non è disposto ad ammettere che, una volta tolte le attività condivise e le loro forme di comunicazione, resti qualcosa degno del nome di amore o di amicizia». Inoltre è bene ricordare che nella concezione aristotelica dell'amicizia, nelle sue varie tipologie, la necessità di scambiarsi vicendevoli servizi e benefici è parte costitutiva di essa e non sminuisce la dignità della relazione cfr. Arist. *E. N.* 1155b 30; *E.E.* 1236a 14-15. Per un'analisi delle valenze della reciprocità in Aristotele vd. DANZIG 2000, 399-424.

<sup>99</sup> NUSSBAUM 1986, 623. «Ci sono, tuttavia, altri importanti valori umani che stanno all'estremo opposto nello spettro dell'autosufficienza: soprattutto le attività buone connesse con la città e con l'impegno politico e quelle implicate dall'amore e dall'amicizia. Nella loro natura interrelazionale esse richiedono infatti un contesto umano che è estremamente vulnerabile e che può facilmente mancare ».

<sup>100</sup> I sociologi parlano di un *Fatto emergente*, dacché il bene relazionale si origina ed "emerge" all'interno di una relazione. Questa definizione mette l'accento sul fatto che il bene relazionale è una sorta di elemento terzo che eccede i "contributi" dei soggetti coinvolti cfr. BRUNI 2006, 17.

rende ancora più precarie la sua sicurezza e incolumità. La presenza di qualcuno che riconosca in quell'estraneo un amico, prendendosene cura, è di fondamentale importanza; ciò spiega la sacralità intrinseca a questa istituzione stabilita e protetta dal padre degli dèi<sup>101</sup>. Alla luce di queste considerazioni e della coscienza che l'uomo greco ha di potersi trovare sia nella condizione dell'ospitante sia dell'ospite: «il mondo omerico, fatto di società aristocratiche che fondano sulla relazione di ospitalità la sicurezza di chi si avventura fuori dalla propria comunità, è sulla linea del rispetto dello straniero»<sup>102</sup>.

Inoltre è opportuno precisare che nel caso della *xenia*, a differenza di un rapporto d'amicizia inteso in senso moderno, esiste un codice da rispettare: un patto nato allo scopo di arginare la precarietà e l'incertezza proprie dell'amicizia rendendola sicura e pragmaticamente affidabile. In qualche modo è come se le formule rituali e istituzionali greche cercassero di costringere all'interno di procedure stabili e ben definite le relazioni fondate sulla reciprocità, al fine di ridurre il rischio, sempre latente, del loro venir meno.

Per meglio comprendere queste dinamiche è opportuno ricordare brevemente le caratteristiche essenziali della *xenia*. Si tratta di un patto rituale tra stranieri con precisi obblighi che prevedono una vicendevole disponibilità all'accoglienza dell'altro nella propria terra e nella propria casa. I livelli di estraneità possono variare dal Greco appartenente ad un'altra *polis*, all'uomo del tutto sconosciuto e lontano dalla Grecità, ossia il barbaro: “straniero due volte”<sup>103</sup>. I legami di *xenia* e *philia*, spesso integrate tra loro, sono i principali e più importanti sostegni che l'uomo greco può vantare oltre alla famiglia e ai rapporti di parentela. L'aggettivo *philos* delimita quella parte del mondo su cui si può fare concreto affidamento; così si spiegherebbe, secondo Adkins, il suo utilizzo originario come aggettivo possessivo; dunque, non ciò che è semplicemente “caro”, ma innanzitutto ciò che è sentito come parte di sé, proprio e affidabile<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup>LLOYD-JONES 1971, 5 «Zeus in Homer possesses three of the functions later closely associated with that of protecting justice; he is protector of oaths (*Horkios*), protector of strangers and of the law of host and guest (*Xeinios*) and protector of suppliants (*Hikesios*); the last two functions are in their origins practically identical ». Sulla figura dello *xenos* come potenziale nemico cfr. Hom. *Od.* 3, 69-74 dove è possibile notare l'uso della parola *xenos* impiegata in tutta la sua semantica ambiguità ospite/straniero. Gli stranieri oltre ad essere dei potenziali amici, sono degli sconosciuti che possono portare del male agli uomini che incontrano (κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες). Cfr. SCHEID TISSINIER 1994A, 118; SANTIAGO ÁLVAREZ 2004.

<sup>102</sup> COZZO 2014A, 11.

<sup>103</sup>Il barbaro è straniero sia sul piano etnico-culturale, sia su quello politico vd. MOGGI 1991; MOGGI 1992; sulla condizione dello straniero vd. inoltre BEARZOT 2000; BASLEZ 2008; COZZO 2014A; sul possibile uso del patto di *xenia* nelle relazioni con i barbari oltre che tra Greci vd. *infra*, nt. 254.

<sup>104</sup> Cfr. ADKINS 1963, 32 ss.; SCOTT 1982; FRAISSE 1974, 35 ss. il quale nota come in Omero l'aggettivo *philos* abbia un valore “mi-possessif” e “mi-affectif” che si chiarisce dal contesto; anche gli oggetti possono essere definiti *philoï* se fanno parte di quelle cose necessarie alla propria *autarkeia*. Per quanto riguarda lo *xenos* egli è un amico privilegiato e caro, dacché è colui che, in una situazione di bisogno, provvede alle varie necessità dello

Nella società greca ogni individuo è inserito in *circles-of-belongig* che ne delineano il ruolo e l'identità: parentela, amicizie, eterie politiche<sup>105</sup>. Questi legami sono funzionali alla definizione del proprio ruolo sociale e del proprio posto all'interno della comunità. Anche nei rapporti con l'esterno, fuori dai confini della propria *polis*, esistono dei circoli di appartenenza che attraverso modalità specifiche strutturano una rete di relazioni. Il dovere dell'ospitalità è spesso intrinseco al patto di amicizia che è innanzitutto fondato sullo scambio vicendevole e sulla fiducia; lo si nota dal frequente accostamento di φιλότης al campo semantico di πίστις e alla pratica del giuramento<sup>106</sup>. La φιλότης può designare sia un patto in generale, sia il particolare patto di ospitalità; in ogni caso l'attenzione si pone sull'azione concreta che scaturisce da questi legami. Si tratta di relazioni collaborative fondamentali: in un mondo ostile, competitivo o indifferente è essenziale poter distinguere con chiarezza le persone amiche in senso pratico, ovvero coloro che sono disposti ad offrire realmente ospitalità.

Così nella classificazione delle varie tipologie di amicizia proposta da Aristotele, quella tra ospiti fa parte delle amicizie nate in vista dell'utilità; gli amici devono provvedere ai loro reciproci bisogni in base ad un accordo καθ' ὁμολογίαν; si tratta di un accordo morale basato sulla πίστις e sancito dal giuramento<sup>107</sup>. Proprio in considerazione del fatto che tale amicizia comporta non solo diritti, ma anche il dovere di assolvere a obblighi concreti, bisogna avere

---

straniero mettendosi al suo servizio. Sul significato di *philos* vd. anche HOOKER 1987, 44-65; PANESSA 1999, XVI e nt. 3 con ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>105</sup> MITCHELL 1997B, 35.

<sup>106</sup> Vd. BENVENISTE 1976, I, 262 « La nozione di *philos* enuncia il comportamento obbligatorio di un membro della comunità nei confronti dello *xénos*, dell'ospite straniero [...]. Il patto concluso sotto il nome di *philótēs* fa dei contraenti dei *philoí*: essi sono ormai obbligati alla reciprocità di prestazioni che costituisce l'ospitalità ». Al riguardo è significativo l'impiego analogo dei due verbi ξεινίζειν e φιλεῖν, che ricorrono negli stessi contesti per indicare le vicendevoli prestazioni di ospitalità vd. SCHEID-TISSINIER 1994A, 129. Questo utilizzo di φιλεῖν si mantiene, per fare qualche esempio, in *H. hom.in Cer.* 116 e in Teognide (1, 786, καί μ' ἐφίλειεν προφορόνως πάντες ἐπερχόμενον). Per un'analisi accurata degli impieghi del termine *philos* e dei suoi derivati in Omero vd. ADKINS 1963. Riguardo ai particolari significati di *philos* e *philein* vd. anche GAUTHIER-JOLIF 1970, 656 « bien traiter un hôte, c'est le *philein*, ce qui ne signifie pas lui porter une grande affection, mais l'entourer des soins obligatoires, accomplir les actes positifs qu'impose le pacte d'hospitalité ». Inoltre cfr. TAILLARDAT 1982 che riflette sul legame etimologico di φιλότης con il latino *foedus* e, sulla scia di Benveniste, afferma: « La φιλότης (comme l'hospitalité, amitié ou les deux à la fois) est bien un pacte ». Come passi esemplificativi vd. *Hom. Il.* 3, 73 οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ ταμόντες; *Od.* 15, 196-197 ξεινοὶ δὲ διαμπερὲς εὐχόμεθ' εἶναι/ἐκ πατέρων φιλότητος, dove viene affermata la validità ereditaria del patto. Inoltre vd. ADKINS 1963, 36 che dà questa definizione: « φιλότης denotes the structure of that part of the world which is, or should be, reliable ». Il legame di *xenia*, oltre al principale obbligo di fornire ospitalità, implica molti altri possibili servizi, in qualche modo riguarda tutto ciò di cui lo *xenos* può necessitare: sostegno nelle relazioni con la comunità politica straniera, asilo, difesa etc.. In questo senso si può affermare con Herman che si tratta di un'istituzione creatrice di un rapporto, per molti aspetti, affine alla parentela; essa comporta i doveri che si possono avere verso un membro della famiglia. D'altra parte l'ereditarietà della *xenia* fa sì che spesso un ospite incontri il figlio del suo ospite, verso il quale è tenuto a comportarsi alla pari di un padre (*Hom. Od.* 1, 175) cfr. HERMAN 1987, 16 ss. Si tratta dell'unica monografia specificatamente dedicata al tema della *xenia*.

<sup>107</sup> Arist. *E.N.* 1156a 35; 1161b 15.

un numero limitato di amici-ospiti o comunque adatto alle reali possibilità di ciascuno. Lo sottolineano Esiodo e Aristotele delineando, attraverso secoli e contesti storici differenti, una preoccupazione costante nel rapporto di *xenia*, ovvero quella di scongiurare il rischio di un'incapacità di rispettare gli obblighi di tale amicizia<sup>108</sup>.

Il concetto di amicizia così inteso, insito nella *xenia*, è dunque privo dell'instabilità propria dei sentimenti e delle emozioni e crea delle attese positive a cui si ha il dovere di rispondere; grazie ad essa si innesca un meccanismo di reciprocità che situa questo accordo ospitale al confine tra la sfera di una solidarietà offerta con affetto e quella semi-contrattuale del patto o dell'obbligo morale. D'altra parte anche l'ambivalenza del termine φιλότης rimanda sia ad un'amicizia emotivamente sentita, sia ad un patto di alleanza piuttosto simile ad un contratto. Il valore oggettivo del legame e la sua valenza "pattizia" hanno la priorità sulle specificità soggettive di cui il termine può essere rivestito. Questo duplice aspetto, come vedremo, faciliterà l'applicazione del linguaggio e dei significati della *philotes* (poi *philia*) alle relazioni interstatali<sup>109</sup>.

### 1.2.2 Il dono di ospitalità in Omero

La piena comprensione del funzionamento della *xenia* in Omero, tema più volte oggetto di studio<sup>110</sup>, è a mio avviso propedeutica all'analisi del ruolo che questo particolare legame assume nelle *Storie* di Erodoto. È opportuno mettere in luce le evoluzioni e le principali differenze che distinguono il modo di raccontare la *xenia* in Erodoto rispetto ad Omero. Pertanto intendo condurre uno studio specifico sulle valenze della *xenia* in Erodoto, con attenzione alla particolare casistica presente nella sua opera, alla funzione politica di questo patto, al linguaggio e alle formule narrative usati<sup>111</sup>.

È possibile evidenziare le peculiarità del testo erodoteo attraverso la costruzione di un dialogo intertestuale con Omero, che ci consenta di delineare in una prospettiva diacronica il percorso evolutivo degli usi legati a questa istituzione dalle origini al V sec. a.C. Analizziamo

---

<sup>108</sup> Cfr. Hes. *Op.* 715 citato dallo stesso Aristotele in *E. N.* 1170b 25. Tra i doveri del μεγαλοπρεπής (l'uomo generoso) vi è la capacità di offrire ospitalità accogliendo gli stranieri e congedandoli con doni (καὶ περὶ ξένων δὲ ὑποδοχὰς καὶ ἀποστολὰς, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεὰς) vd. Arist. *E.N.* 1123a.

<sup>109</sup> Sul concetto di φιλότης in Omero vd. inoltre KARAVITES 1986, 474-481; il termine mantiene un significato ambivalente, viene usato sia per indicare un sentimento affettivo, erotico, in ambito privato, sia un patto di alleanza vero e proprio. Sul valore oggettivo della *philotes* vd. GIANGIULIO 1992, 37.

<sup>110</sup> Vd. KAKRIDIS 1963; HERMAN 1987; SCHEID TISSINIER 1990; SCHEID TISSINIER 1994A in part. cap. V, pp. 115-175.

<sup>111</sup> Il tema della *xenia* è stato ampiamente analizzato in Omero, mentre è stato meno esplorato in Erodoto; tra gli studi più recenti che se ne sono occupati vd. INTRIERI 2010, 123-142.

dunque alcune scene di ospitalità in Omero per individuare all'interno di un contesto greco meccanismi di dono e reciprocità affini a quelli teorizzati da M. Mauss.

σφῶϊ μὲν ἀμφὶ βοῶς ἔπετον κρέα, νῶϊ δ' ἔπειτα  
στῆμεν ἐνὶ προθύροισι ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεύς,  
ἔς δ' ἄγε χειρὸς ἐλών, κατὰ δ' ἐδριάσθαι ἄνωγε,  
ξείνιά τ' εὖ παρέθηκεν, ἃ τε ξείνοισ θεμίς ἐστίν.

Voi vi davate da fare intorno alle carni del bue, quand'ecco che noi  
comparimmo alla porta; stupito Achille s'alzò,  
ci fece entrare, prendendoci per mano, c'invitava quindi a sedere,  
con cortesia ci rese gli onori, che è norma rendere agli ospiti<sup>112</sup>.

Nestore durante una conversazione con Patroclo ricorda l'accoglienza ricevuta in casa di Peleo. L'arrivo degli stranieri è inaspettato e coglie Achille intento nella celebrazione di un sacrificio. Gli stranieri si fermano sulle soglie dell'ingresso (στῆμεν ἐνὶ προθύροισι) in una zona liminale tra l'esterno e l'interno. Allo stesso modo in *Od.* 1, 119 Atena, nelle vesti dell'ospite Mente, rimane per lungo tempo in questo "stato di sospensione" dinanzi alla porta, finché Telemaco accortosene non si affretta ad accoglierla.

La descrizione della maniera in cui ci si muove nello spazio ha una sua simbologia; lo straniero accede all'ambiente domestico dopo essere stato invitato dal padrone di casa. Achille accoglie subitaneamente gli stranieri prendendoli per mano (ἔς δ' ἄγε χειρὸς ἐλών); è un gesto rituale che, tramite il contatto fisico, trasforma l'avventore in un ospite ben accolto e instaura un clima di fiducia che riduce il senso di estraneità<sup>113</sup>. Il patto di reciprocità prevede la disponibilità al dono e al contro dono e il rispetto del dovere di ricambiare che è chiaramente esplicitato, ad esempio nel momento in cui Telemaco, prima di congedare Mente, esprime la sua intenzione di dargli un prezioso dono ospitale sia per adempiere alla consuetudine, sia perché è il suo cuore che lo esorta a far ciò:

μή μ' ἔτι νῦν κατέρυκε, λυλαιόμενόν περ ὁδοῖο·  
δῶρον δ' ὅττι κέ μοι δοῦναι φίλον ἦτορ ἀνώγη,  
αὐτίς ἀνερχομένῳ δόμεναι οἶκόν δὲ φέρεσθαι,  
καὶ μάλα καλὸν ἐλών· σοὶ δ' ἄξιον ἔσσειτ' ἀμοιβῆς.

<sup>112</sup> Hom. *Il.* 11, 776-779. Le traduzioni di questo e degli altri brani iliadici citati sono a cura di Giovanni Cerri. Un altro celebre esempio di ospitalità si ha in Hom. *Od.* 14, 1-62.

<sup>113</sup> Per il valore di questo gesto nella stipula di un patto di ospitalità o di un giuramento vd. TAILLARDAT 1982. Il contatto delle mani è un segno di amicizia facilmente intellegibile e abbastanza diffuso a livello iconografico (in ambiente greco e non solo) dove in genere simboleggia alleanze e patti cfr. NEUMANN 1965, 49-58. Sia nelle rappresentazioni vascolari d'età arcaica e classica sia nelle testimonianze letterarie, in Omero in particolare, il gesto è denso di significato, non ha un valore ordinario o usurato. È un segno d'affetto e d'amore (ein Zeichen der Zuneigung und Liebe), ed è inoltre un gesto essenziale e costitutivo del patto di *xenia* (zum Wesen der ξενία gehörenden Charakter hat) p. 50. Il suo valore pattuale è stato ben colto e definito già dagli antichi cfr. *Schol.* in Aristoph. *Nub.* 81.

Non trattenermi di più, perché davvero desidero andare:  
il dono che il cuore ti impone di darmi,  
dammelo quando ritorno, per portarmelo a casa,  
e avendolo scelto bellissimo: ti varrà un contraccambio<sup>114</sup>

Il dono viene scelto con cura, deve essere prezioso e capace di divenire veicolo del ricordo della persona che lo ha concesso. Esso ha un *valore di legame*, secondo la definizione di Godbout<sup>115</sup>, ed è per questo che sarà degno di essere contraccambiato quando le strade dei due ospiti si ricongiungeranno. Il vincolo di reciprocità contratto con l'accettazione del dono esige un dono di contraccambio; questa norma rimane valida nel tempo ed è pressoché identica in Omero e in Erodoto<sup>116</sup>.

I doni scambiati sono strettamente legati alla specifica identità delle personalità coinvolte, la cui singolarità si riversa sui doni; questi, quasi sempre oggetti unici e splendidi (ἀγλαὰ δῶρα)<sup>117</sup>, diventano veri e propri "ricettacoli di identità"<sup>118</sup>. Il dono e la promessa del contraccambio sono testimonianze concrete del reciproco interesse che Telemaco e Mente hanno provato l'uno per l'altro. Si può parlare di un autentico sentimento del dono e di "donatori interessati", nel senso che nutrono il desiderio e l'interesse di legarsi, alimentando nel tempo il loro rapporto sia tramite il ricordo, sia attraverso il sentimento di gratitudine ingenerato.

Il legame interpersonale trova una sua espressione concreta negli oggetti donati, che dunque non sono semplici oggetti ma vengono rivestiti dello "spirito" d'amicizia e delle attese dei soggetti coinvolti nello scambio. Come già ricordato M. Mauss utilizza la nozione di *hau*, "spirito della cosa donata", per definire il potere che il dono ha di unire il donatore a colui che riceve<sup>119</sup>. In riferimento all'antica Grecia non sarebbe appropriato volere ritrovare una categoria concettuale corrispondente, ma indubbiamente è presente l'idea che la "cosa" donata, soprattutto nel caso dei legami di *xenia*, non sia solamente oggetto di uno scambio passivo, bensì svolga una funzione simbolica attiva nella costruzione della relazione d'amicizia e, in qualche maniera, la rende tangibile. Inoltre il dono di ospitalità ha una sua sacralità che non è legata soltanto al rito della *xenia*, ma anche al delicato compito di trasmettere il ricordo della persona che lo ha concesso. La memoria di sé è la cosa più preziosa che l'uomo greco possiede, dacché costituisce una possibile forma di immortalità; il fatto che parte di essa venga affi-

---

<sup>114</sup> Hom. *Od.* 1, 315-318.

<sup>115</sup> Gli oggetti possono avere un *valore d'uso* dato dalla loro utilità, un *valore di scambio* dato dal mercato, ma anche un *valore di legame* che dipende dalle singole personalità in relazione e dal significato di cui li rivestono. Al riguardo vd. GODBOUT 1993, 217-220.

<sup>116</sup> Cfr. Hdt. 1, 70 (δῶρον βουλόμενοι ἀντιδοῦναι Κροίσῳ).

<sup>117</sup> Hom. *Od.* 4, 587.

<sup>118</sup> L'espressione "ricettacoli di identità" è usata da M. Aime nell'Introduzione a MAUSS 2002, XVII.

<sup>119</sup> Cfr. MAUSS 1923-1924, 139.

data ad un oggetto e che questo riesca a mantenere vivo il legame creato nel corso delle generazioni è certamente qualcosa di “sacro”. D’altra parte è più volte ribadita l’esigenza di ricordarsi degli ospiti ogni giorno (ἦματα πάντα) anche se sono lontani o morti<sup>120</sup>.

È al riguardo esemplare il caso del patto di *xenia* tra Odisseo e Ifito. I due, incontratisi a Messene terra straniera per entrambi, decidono di dare inizio ad una stretta amicizia ospitale scambiandosi dei doni; Odisseo riceve il celebre arco, Ifito una spada ed un’asta. Tuttavia la morte di Ifito non consentirà ai due di “conoscersi a tavola” (οὐδὲ τραπέζῃ γνώτην ἀλλήλω), di condividere un pasto in modo da rafforzare la loro amicizia; si ha soltanto l’inizio di uno stretto vincolo di ospitalità (ἀρχὴν ξεινοσύνης προσκηδέος) che non potrà avere seguito. Nondimeno la forza del legame e la persistenza del ricordo dell’ospite permangono oltre la morte e ciò è possibile grazie al dono concreto, grazie all’arco che resta in possesso di Odisseo e viene custodito con cura nella sua casa<sup>121</sup>.

I doni che circolano e legano le persone non si limitano ad essere portatori di una mera qualità estetica o di una preziosità materiale, rendono visibili relazioni e codici etici. A questo riguardo è bene ricordare che in Grecia la nozione di valore, come ha messo in luce Gernet, non è necessariamente connessa con le categorie della quantità e della qualità materiale; questi sono criteri oggettivi e impersonali, al contrario nelle società primitive e arcaiche la stima che si attribuisce a certi oggetti di possesso o di consumo è dominata da idee e sentimenti molteplici. Gli oggetti sono impregnati, per così dire, di connotazioni sociali e affettive; possono essere motivo di venerazione, di timore reverenziale, d’ammirazione e d’orgoglio; possono essere doni di ospitalità, di riscatto, di nozze, offerte agli dèi e ai defunti; ad ogni modo questi oggetti non esauriscono il loro significato nella loro materialità<sup>122</sup>. Ma affinché il dono

---

<sup>120</sup> Cfr. Hom. *Od.* 15, 54-55; Hom. *Od.* 4, 592. Sull’importanza della memoria nella società greca esiste un’ampia bibliografia mi limito a citare SIMONDON 1982; NICOSIA 1992 che analizza le iscrizioni funebri e la tomba come *sema* capace di trasformarsi in «oggetto evocatore del ricordo» (p. 17); anche i doni svolgono questa funzione di *sēmata* inscindibilmente legati alla memoria di chi li ha posseduti. Al riguardo, e in relazione allo scambio di doni nel contesto omerico, è suggestiva la proposta di VON REDEN 1995, 27 ss. che, data la preziosità e unicità dei doni, li interpreta al pari di *sēmata*: inequivocabili segni di riconoscimento capaci di rivelare immediatamente l’identità di chi li ha donati.

<sup>121</sup> Hom. *Od.* 21, 11 ss.

<sup>122</sup> Cfr. GERNET 1983, 75 ss. (Cap. su *La nozione mitica del valore in Grecia*). Vd. inoltre le riflessioni dello studioso a proposito del concetto di “tradizione” pp. 161 ss. « Nella trasmissione della proprietà e nelle relazioni contrattuali esiste un atto al quale i diritti antichi attribuiscono un valore particolare e che talora sottopongono a un autentico formalismo: la *tradizione*; persino diritti evoluti che la affievoliscono o la eludono, hanno pur sempre a che fare con la tradizione. Essa ha condizioni particolari, ha un rituale alle proprie origini, e comporta conseguenze giuridiche: insomma è, a suo modo, efficace. Pare che il suo valore vero e proprio sia più antico del diritto: non è stato il diritto a inventare la tradizione. Si è ricevuto; dunque si è in debito; si è in qualche modo vincolati da ciò che si ricevuto; si è creata di fatto, per usare la parola greca, una πίστις – cioè una *fides*».

possa svolgere queste funzioni ed esplicitare pienamente le sue valenze etico-sociali è necessario che venga offerto in contesti adeguati e soprattutto che venga offerto con *charis*.

### 1.2.3 La *charis* dei Greci: quel di più che ingentilisce il dono

«Da Zeus è stato fatto dono alle Cariti dell'ornamento della bella apparenza e della capacità di atteggiare le movenze del corpo nel modo più aggraziato e gradevole per chi guardi; inoltre è stata loro concessa la facoltà di dare inizio all'elargizione di benefici e di tornare di nuovo a ricambiare, con appropriata riconoscenza, coloro che fanno del bene» (Diod. 5, 73).

Se le analisi di M. Mauss riguardano civiltà lontane e profondamente diverse da quella greca, è pur vero che la loro applicazione alla grecità è pertinente. Tuttavia pur mettendo in luce le analogie e l'adattabilità delle sue formulazioni al contesto della società greca non bisogna dimenticare un aspetto fondamentale: è necessario calarsi nell'orizzonte greco utilizzando le sue parole e le sue modalità di pensiero. Come già notato da V. Azoulay: «la *charis* correspond parfaitement à l'idée d'un système de prestations réciproques, à ce va-et-vient continu de dons offerts et de bienfaits compensatoires qui se trouve au fondement de la théorie maussienne du don»<sup>123</sup>.

Il dono greco è analogo a quello descritto da Mauss in quanto prevede un movimento di reciprocità, ma rilevare l'analogia non basta. Vi sono degli elementi che rendono peculiare il sistema di dono greco: uno di essi è la *charis*. Essa non è di certo onnipresente in ogni scambio di dono; non possiamo parlare di un sistematico accostamento della *charis* al dono nei testi a nostra disposizione, ma è pur vero che la presenza della "grazia", rivestendo il dono di una spontaneità gioiosa, contribuisce a valorizzare le sue qualità positive e la sua capacità di innescare autentiche relazioni di *philia* e cooperazione.

Inoltre la *charis* tendenzialmente esclude dal dono l'aspetto sgradevole della competizione che impone di prevalere sull'altro in una gara che ne sminuisca il prestigio. Infatti prendendo in considerazione i doni di *xenia*, nella maggior parte dei casi, possiamo constatare l'assenza di quell'elemento agonistico proprio del dono di rivalsa che Mauss identifica come essenziale in alcuni meccanismi di scambio delle società da lui studiate (ad es. nel sistema del *potlatch* in riferimento al quale parla di "dons à récupération usuraire")<sup>124</sup>. Possiamo riscon-

---

<sup>123</sup> AZOULAY 2004, 31.

<sup>124</sup> Su questo concetto cfr. MAUSS 1923-1924, 149 ss. si tratta di uno scambio di doni, in uso presso gli Indiani del Nord America e presso altre popolazioni, inserito in un contesto fortemente competitivo. La pratica del dono-contradono agonale è funzionale alla formazione di gerarchie tribali ed è legata all'onore di ciascun membro. Questo tipo di scambio prevede un'asimmetria nel rapporto e la messa in atto di un rituale di distruzione dei beni, di uno spreco ostentato attraverso cui si riesce ad acquisire un maggiore prestigio rispetto al rivale. Al riguardo vd. anche MAUSS 1921, 391. Alcuni studiosi ritengono che Mauss abbia addirittura frainteso il senso di questo scambio cfr. TESTART 1998, 97-111; vd. *supra*, nt. 38.

trare anche nella società greca la presenza di forme di scambio di doni legate a giochi di potere e alla necessità di affermare il proprio prestigio (si pensi al *gheras* in Omero), ma questo non può indurci a concludere che vi sia stata una sistematica e concreta realizzazione di forme di *potlatch*<sup>125</sup>.

In Grecia lo scambio di doni, soprattutto in relazione alla *xenia*, mira altresì ad una compartecipazione di stati d'animo, ad una condivisione della gioia di donare e interagire con l'altra persona. Nel contesto descritto da Omero si possono avere relazioni in cui ci si scambia soltanto il *gaudium/charis* che si origina dal piacere dell'incontro con una persona con la quale si è instaurata una particolare relazione di *philia*. Nel brano già citato (Hom. *Od.* 1, 315-318), la disponibilità a ricambiare il dono in un incerto futuro non è una sgradevole costrizione, ma un gesto gioioso che mantiene una sua spontaneità.

Omero è una fonte preziosa per documentare lo stretto nesso che lega la *charis* al dono. I doni devono essere amabili, illustri (ἐρατὰ/ἐρικυδέα/περικλυτὰ δῶρα) e dotati di prezioso splendore (ἀγλαὰ δῶρα)<sup>126</sup>. Si coglie in questi aggettivi l'importanza della componente visiva e del godimento provato alla vista dei doni. Tra gli aggettivi che più frequentemente accompagnano il dono vi è ἀγλαός che oltre a farne risaltare lo splendore ha un legame diretto con Aglaia, una delle tre Cariti<sup>127</sup>.

Uno degli aspetti che segnano la condizione umana dopo la separazione tra uomini e dei consiste nella mancanza di immediatezza e prossimità nel rapporto con il divino; anche le Grazie, che prima rallegravano e magnificavano con la loro viva presenza i banchetti, smettono di manifestarsi in maniera diretta; le relazioni umane con il divino necessitano adesso della mediazione degli oggetti che fanno da veicolo della grazia. Il dono è certamente uno degli oggetti in grado di far circolare tra gli uomini quell'ineffabile atmosfera gradita e luminosa che prima era loro data dalla visione diretta delle Grazie<sup>128</sup>.

I doni nel linguaggio omerico possiedono dunque tutte le caratteristiche di ciò che suscita *charis* nella prima accezione del termine, ovvero una gradevole e luminosa bellezza; infatti χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή è l'espressione usata per descrivere i doni offerti dai

---

<sup>125</sup> Cfr. LI CAUSI 2009, 222.

<sup>126</sup> Cfr. Hom. *Il.* 3, 64 in riferimento ai doni di Afrodite: μή μοι δῶρ' ἐρατὰ πρόφερε χρυσῆς Ἀφροδίτης· οὗ τοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα; *Il.* 9, 121 περικλυτὰ δῶρ' ὀνομήνω. L'espressione più diffusa è ἀγλαὰ δῶρα vd. *Il.* 19, 18; *Od.* 8, 420 περικαλλέα δῶρα.

<sup>127</sup> Hes. *Theog.* 909. I due termini sono inoltre associati nell'epiteto ἀγλαόδωρος riferito a Demetra *H. hom. in Cer.* 92.

<sup>128</sup> SAINTILLAN 1996, 315-348.

pretendenti a Penelope, mentre in altre occasioni si sottolinea il fatto che siano sempre graditi: κεχαρισμένα δ' αἰεὶ δῶρα<sup>129</sup>.

In Omero la *charis* esprime il *piacere*: per il bello, per la luce, per l'armonia dei colori, delle voci sonore e dei movimenti di danza; le idee che si associano al termine sono quelle di grazia, bellezza, fascino, gaudio, armonia. La *charis* indica un *factum laetificans* e dà espressione a quella vaga piacevolezza che una persona o un oggetto sono capaci di diffondere intorno a sé<sup>130</sup>; essa incarna altresì il piacere sociale dell'incontro e dello scambio<sup>131</sup>.

### 1.2.3.1 Alle origini dell'idea di gratitudine

La sfera semantica del termine *charis* abbraccia anche i concetti di favore e di gratitudine che convivono nello stesso termine; essi tuttavia non esprimono il suo primo significato, ma costituiscono un ulteriore arricchimento dell'idea di *charis*. Le molteplici sfumature semantiche di questa parola sono compresenti e strettamente intrecciate tra loro. L'idea di *charis* intesa come gratitudine per un beneficio o un dono ricevuto è meno presente nella poesia epica, ma viene già delineata<sup>132</sup>; essa si manifesta per la prima volta in maniera esplicita nel celebre incontro tra Era e il Sonno, allorché in cambio dei favori ricevuti Era fa questa promessa: πείθει· ἐγὼ δέ κέ τοι εἰδέω χάριν ἧματὰ πάντα<sup>133</sup>. La dea vuole manifestare subito la propria riconoscenza e lo fa in maniera immediata, esprimendo il suo desiderio di *donare* che viene così a configurarsi come l'atto più naturale per rispondere ad un gesto di *charis*. Era promette al Sonno uno splendido trono lavorato da Efesto: δῶρα δέ τοι δώσω καλὸν θρόνον ἄφθιτον αἰεὶ/ χρύσεον. Il Sonno non si accontenta del trono, vuole in

<sup>129</sup> Cfr. rispettivamente Hom. *Od.* 18, 298; Hom. *Il.* 20, 299; 8, 204; 9, 599; *Od.* 16, 185. Sul forte nesso che sussiste tra la *charis* e la luce vd. BORGEAUD-MACLACHLAN 1985, 5-14; LO SCHIAVO 1993, 25 ss.

<sup>130</sup> Vd. LOEW 1908. La parola *charis* è riconducibile alla radice indoeuropea \**gher* che indica il desiderio e il piacere, ma in essa bisogna cogliere anche l'aspetto sociale, l'inserimento nella dinamica del favore e della gratitudine cfr. LO SCHIAVO 1993, 77. Per l'immagine della grazia che gli dei riversano sulle persone magnificandone l'aspetto vd. Hom. *Od.* 2, 12; 6, 237; 8, 19; 17, 63. Tra i principali studi lessicali sulla parola *charis* e per quanto riguarda il culto delle Cariti e le loro molteplici funzioni vd. anche HEWITT 1927, 141-161; HANDS 1968; SCOTT 1983, 1-13; SCOTT 1984, 1-13; LO SCHIAVO 1993, 25-55; MACLACHLAN 1993; ROCCHI 1979; CHIRASSI COLOMBO 1994, 65-104.

<sup>131</sup> Un chiaro riferimento alla gradevolezza dell'incontro, al *piacere di vedersi* si ha ad es. in *H. hom. in Cer.* 458. Rea incontra Demetra per invitarla a riunirsi alla comunità divina e a dimenticare le ragioni del suo dolore, ripristinando l'ordine ciclico delle stagioni: ἀσπασίως δ' ἴδον ἀλλήλας, κεχάρηντο δὲ θυμῷ. Il verso descrive la dinamica di un incontro gradito e risolutore; la restaurazione del *kosmos* naturale ha inizio nell'attimo dello sguardo intriso di *charis* che le due dee si scambiano reciprocamente.

<sup>132</sup> SCOTT 1983, 8 « the basis for bartering use of *charis* is already present in Homer, though nowhere explicitly stated. The emphasis remains on the creation of pleasure in the recipient rather than on any sense of obligation in which may be incurred ». Cfr. Hom. *Od.* 4, 695. La stessa espressione viene usata da Leode, uno dei pretendenti, che invano supplica Odisseo affinché non lo uccida cfr. Hom. *Od.* 22, 319. L'impiego di *charis* nel senso di gratitudine si coglie anche in Hom. *Il.* 9, 316; *Il.* 14, 235.

<sup>133</sup> Hom. *Il.* 14, 235.

sposa e ottiene una delle Cariti (ἀλλ' ἴθ', ἐγὼ δέ κέ τοι Χαρίτων μίαν ὀπλοτεράων δώσω)<sup>134</sup>; piuttosto che ad una delle possibili manifestazioni della gratitudine ambisce alla Charis in persona.

La personificazione della Grazia e la grazia si trovano insieme in questo gioco di significati intrecciati che, per la prima volta, fa affiorare attraverso il dono il tema della gratitudine. Ed è ancora Charis in persona ad accogliere la dea Teti, con i dovuti onori ospitali, in segno di riconoscenza per i benefici che ella ha elargito ad Efesto salvandogli la vita<sup>135</sup>. Anche in questo caso è evidente l'associazione tra *Charis* e l'idea di gratitudine che qui è posta in relazione allo scambio di benefici. Infatti Efesto deve ripagare la dea per la sua stessa vita ζῳάγοια τίνειν<sup>136</sup>; il ricordo del bene ricevuto lo induce a mostrare un'assoluta disponibilità al grato contraccambio, che non viene inteso come un asettico dovere morale, ma come un imperativo che nasce dall'animo: αὐδα ὅ τι φρονέεις· τελέσαι δέ με θυμὸς ἄνωγεν<sup>137</sup>.

Come visto in Omero il dono viene sovente offerto e ricevuto in un contesto e in un'atmosfera in cui la *charis* ha un ruolo fondamentale. Si tratta di un dono intriso di grazia e del piacere che deriva dalla vista di qualcosa di bello, a sua volta il dono è inserito in un processo scandito da azioni concatenate che prevede tre passaggi: l'atto del dono, l'accoglimento del dono e infine il sentimento di gratitudine che, anche solo intenzionalmente, induce a ricambiarlo. Alla luce di questo ragionamento il dono "perfetto" è legato tanto al piacere estetico (per la sua bellezza e preziosità), quanto ad un piacere etico che non può non essere posto in relazione con la *charis*-gratitudine che lo mette in circolo<sup>138</sup>.

Aspetti etici ed estetici si fondono nella parola *charis* che è in grado di evocare al contempo l'immediata percezione del piacere per ciò che è bello a vedersi e quel sentimento di gioia che nasce dalla coscienza dei valori di amicizia, gratitudine e rispetto insiti nel dono "gradito" e nel contesto relazionale in cui viene scambiato. Si può ben parlare della *charis* come di un'estetica-etica della distinzione che appartiene originariamente al codice comportamentale aristocratico<sup>139</sup>. Alla luce del vivido intreccio tra piacere estetico e valenze etico-

---

<sup>134</sup> Cfr. Hom. *Il.* 14, 238-239; 267-268.

<sup>135</sup> Hom. *Il.* 18, 380.

<sup>136</sup> Hom. *Il.* 18, 407.

<sup>137</sup> Hom. *Il.* 18, 426.

<sup>138</sup> Parlo di passaggio semantico, senza voler fare riferimento ad un'evoluzione diacronica lineare e definitiva, giacché continua ad esservi una compresenza dei diversi significati; intendo, pertanto, riferirmi all'acquisizione di questa ulteriore valenza semantica specifica, quella della gratitudine, che scaturisce in modo consequenziale dal significato primigenio della parola e dal suo impiego in un contesto di scambio di doni.

<sup>139</sup> LO SCHIAVO 1993, 15-55; 145-179. L'intimo nesso tra l'idea di *charis* e altri valori quali la giustizia (*themis*) o il senso di rispetto (*aidôs*) si coglie, per fare un esempio, nelle parole che Metanira rivolge a Demetra cogliendo, pur dietro l'ingannevole aspetto da vecchia, i segni della grandezza divina (*H. hom. in Cer.* 215). Cfr.

sociali è possibile delineare un passaggio semantico naturale e non artificioso dall'idea di *charis*, “piacere del bello”, all'idea di “gratitudine”, significati che possono comunque essere compresenti. Infatti la gratitudine non è altro che una piacevole, oltre che giusta, modalità relazionale; è una risposta armoniosa al bene ricevuto, ovvero la disponibilità a garantirne il ritorno in un meccanismo simmetrico e ordinato che, come noterà Aristotele, tutela la *koinonia* civica e la sua bellezza<sup>140</sup>.

### 1.2.3.2 χαρίζομαι e δίδωμι: due verbi in simbiosi

L'accostamento in Omero dei campi semantici della *charis* e del dono, cui abbiamo più volte accennato, si delinea in maniera evidente in molti brani in cui l'atto del dono, espresso dal verbo δίδωμι, si accompagna chiaramente all'intento di suscitare *charis* in chi lo riceve<sup>141</sup>. La prossimità semantica tra la *charis* e il dono è talmente stretta che talvolta il verbo χαρίζομαι ingloba in sé la funzione del verbo δίδωμι, al quale in altri casi si accompagna. Ad esempio in *Il.* 6, 46. Adrasto chiede di poter offrire delle ricchezze piuttosto che essere ucciso e, dopo avere elencato i propri beni, promette un dono di riscatto: τῶν κέν τοι χαρίσαιο πατήρ ἀπερείσι' ἄποινα<sup>142</sup>. In questo caso la traduzione di χαρίζομαι, che si avvicina all'italiano “gratificare”, non rende la perfetta sintesi tra le parole “donare” e “grazia” racchiusa nel verbo. La funzione del verbo δίδωμι sembra essere stata assorbita. L'esigenza che il gesto di dono si compia in un'atmosfera gradevole, secondo una maniera “aggraziata”, è così fortemente sentita che i due concetti (dono/*charis*) si fondono in una parola a confermare questa relazione simbiotica<sup>143</sup>.

---

MACLACHLAN 1993, 147 « becomes clear that *charis* was a cardinal item in the moral system of the Greeks of the archaic and early classical age: it was the moral glue of their society, linking such other central moral ideas as *timê*, *dikê*, *themis*, *xenia*, and *aidôs*».

<sup>140</sup> Arist. *E. N.* 1133a 5.

<sup>141</sup> Cfr. Hom. *Il.* 11, 20 ss. Nel corso della descrizione della vestizione delle armi di Agamennone l'attenzione del poeta si sofferma sulla corazza che l'eroe indossa, un dono ospitale (ξεινήϊον) di Cinira re di Cipro. Questi appresa l'imminente partenza di Agamennone per la spedizione troiana glielo donò per rendersi gradito: τοῦνεκά οἱ τὸν δῶκε χαριζόμενος βασιλῆϊ.

<sup>142</sup> Cfr. Hom. *Il.* 6, 46-49. «Di queste ricchezze mio padre ti gratificherebbe dandoti immenso riscatto». L'espressione è formulare e ricorre in *Il.* 10, 380; 11, 134 Vd. anche Hom. *Od.* 24, 283 dove si ha un riferimento al dono ospitale nell'incontro tra Laerte e Odisseo nelle vesti di uno straniero. Laerte, convinto della morte del figlio, scoraggia lo straniero dal richiedere il dono di contraccambio con queste parole: δῶρα δ' ἐτώσια ταῦτα χαρίζεο, μυρὶ' ὀπάζων.

<sup>143</sup> Hom. *Od.* 13, 15 ss. Lo stesso avviene in *Od.* 17, 452 dove Antinoo constata come non sia affatto penoso donare ciò che appartiene agli altri (ἐπεὶ οὐ τις ἐπίσχεσις οὐδ' ἐλεητὺς ἀλλοτρίων χαρίσασθαι). In Hom. *Od.* 13, 15 Alcinoo e gli altri consiglieri dei Feaci offrono con generosità doni ad Odisseo che si accinge a partire. Dato l'isolamento del popolo semidivino e la mancanza di relazioni stabili con l'esterno, è evidente l'impossibilità di attivare un meccanismo di reciproco scambio. L'unilateralità del dono offerto ad Odisseo induce a considerare come sia gravoso «donare in maniera gratuita» (ἀργαλέον γὰρ ἕνα προικὸς χαρίσασθαι).

In Omero il verbo χαρίζομαι è impiegato in costruzione con un accusativo di relazione e manifesta la sensazione di gradimento provata dal soggetto nel compiere l'azione di dono. Letteralmente dovremmo tradurre con: “mi rendo gradito in relazione ai doni offerti”. Inoltre l'atto di χαρίζεσθαι ha un effetto tanto sul soggetto agente, che sul soggetto esterno; il soggetto è centro e attore di un processo che si origina in lui (per sé), ma che per compiersi necessita del coinvolgimento dell'altro.

Vi è un gioco di riflessi che rende sottile la distinzione tra azione agita e subita; l'azione-processo della *charis* si pone in mezzo tra i due soggetti svolgendo il ruolo di una dimensione terza capace di agire attivamente tanto su chi dà, che su chi riceve rendendo entrambi destinatari dei suoi effetti<sup>144</sup>. D'altra parte il verbo χαίρω, etimologicamente connesso, nella forma attiva priva di ambiguità flessionali e semantiche, connota spesso allo stesso modo sia lo stato d'animo del donatore, sia del donatario. La compartecipazione gaudiosa al gesto di dono avvolge la scena di congedo tra Telemaco e l'ospite Atena/Mente. Affinché l'ospitalità offerta sia impeccabile, Telemaco desidera che l'ospite si allontani ristorato dall'accoglienza avuta (τεταρπόμενός τε φίλον κῆρ) e con l'animo lieto per i doni ricevuti (χαίρων ἐνὶ θυμῷ)<sup>145</sup>.

Esiodo utilizza un linguaggio analogo per fare riferimento al godimento che appartiene a chi dona: χαίρει τῷ δώρῳ καὶτέρπεται ὄν κατὰ θυμόν<sup>146</sup>. In Esiodo troviamo chiari riferimenti a relazioni d'amicizia che mirano all'utile, se pensiamo allo scambio di favori tra i due vicini di casa (*Op.* 349), ma ciò non nega il valore dell'amicizia e il di più che la caratterizza; al di là dell'aspetto pragmatico: «ce qui fait cette valeur est le plaisir de donner: il ne va pas jusqu'à ne rien attendre en retour, mais sa spontanéité est le premier critère dans le choix des amis»<sup>147</sup>. È la gioia spontanea che si accompagna al dono, l'elemento che contraddistingue l'amicizia, impedendo che venga assimilata ad un rapporto di scambio utile. La gioia che prova il donatore non è spiegabile alla luce del fatto che avrà un contraccambio materiale equivalente al suo dono, sarebbe una spiegazione riduttiva e incapace di chiarire la forza di

---

<sup>144</sup> Sulla distinzione tra attivo, medio e passivo vd. BENVENISTE 1994 (cap. XIV. *Attivo e medio nel verbo*, pp. 200-209) che così definisce la differenza tra diatesi attiva e media: « Nell'attivo i verbi denotano un processo che si realizza a partire dal soggetto e al di fuori del soggetto stesso. Nel medio, che è la diatesi da definire per opposizione, il verbo indica un processo che ha luogo nel soggetto; il soggetto è interno al processo» (p. 204). Inoltre tra le sfumature di significato che definiscono la diatesi media ammette la possibilità di accezioni ristrette legate ad un uso riflessivo, possessivo e reciproco del verbo (p. 202).

<sup>145</sup> Hom. *Od.* 1, 306-315.

<sup>146</sup> Hes. *Op.* 358.

<sup>147</sup> Vd. FRAISSE 1974, 47.

questo principio; la gioia può ben originarsi dalla consapevolezza di aver dato inizio ad un rapporto di fiducia.

L'empatica corrispondenza emozionale tra chi dona e chi riceve si coglie ancor meglio in Hom. *Od.* 19, 460; in questo caso Autolico e i suoi figli curano Odisseo, ferito dal cinghiale, e lo accolgono nella loro casa, finché giunto il momento del congedo e offertigli splendidi doni: “con letizia lo mandarono a Itaca lieto” (χαίροντα φίλως χαίροντες ἔπεμπον εἰς Ἰθάκην). Il piacere sociale della *charis* riflette anche nelle strutture del suo linguaggio l'impronta lasciata dai meccanismi di reciprocità; quest'aspetto è evidente già nell'uso del sostantivo che ha sia una valenza attiva, allorché esprime il favore elargito, sia una valenza passiva indicando la gratitudine. I diversi significati vanno di volta in volta dedotti dal contesto.

Possiamo infine affermare che la *charis* accompagna e arricchisce gli scambi di dono. Il triplice obbligo di Mauss (donare, ricevere e ricambiare) se letto dall'ottica greca, perde ogni rigidità meccanica e l'aspetto agonistico proprio del codice primitivo del *potlatch*, per rivestirsi di una gradevole spontaneità. Questo *di più* rende possibile e sensata la sopravvivenza della stessa struttura di scambio anche in assenza di un dono concreto, ma nella sola reciprocità della *charis* che si può esprimere semplicemente nella manifestazione di un sentimento di gratitudine.

#### **1.2.4 L'incontro tra Glauco e Diomede: dono di pacificazione o di competizione (*potlatch*)?**

##### 1.2.4.1 Il confronto tra la logica del dono e dello scambio utile

La lettura del celebre brano omerico relativo all'incontro tra Glauco e Diomede ci permette di comprendere l'utilizzo greco del dono come mezzo di risoluzione dei conflitti e strumento di costruzione dell'alleanza<sup>148</sup>. I poemi omerici definiscono questo particolare ruolo del dono che opera con modalità analoghe anche in Erodoto.

I due eroi non si conoscono e impazienti di darsi battaglia si avvicinano l'uno all'altro (ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντε)<sup>149</sup>. È un avvicinarsi minaccioso e ostile, tuttavia l'ostilità viene meno una volta dato inizio al dialogo e accertata l'identità di ciascuno. Infatti Diomede riconosce nello straniero il figlio di un caro ospite del nonno Oineo. Si tratta di un legame ereditato e molto antico: ἡ ῥά νύ μοι ξεῖνος πατρῷός ἐσσι παλαιός<sup>150</sup>; esso lega tre generazioni: Bellerofonte e Oineo, i rispettivi nonni, strinsero questo patto scambiandosi dei doni ospitali,

---

<sup>148</sup> Hom. *Il.* 6, 119 ss.

<sup>149</sup> Hom. *Il.* 6, 121.

<sup>150</sup> Hom. *Il.* 6, 215.

a rincontrarsi sono i nipoti che continuano a serbare il ricordo del vincolo contratto. L'antico legame viene riportato in vita e rinnovato nel momento presente con una dichiarazione rituale di reciproca amicizia.

τὼ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξεῖνος φίλος Ἄργεϊ μέσσω  
εἰμί, σὺ δ' ἐν Λυκίῃ, ὅτε κεν τῶν δῆμον ἴκωμαι.

Perciò adesso io sono per te ospite caro nel cuore di Argo,  
e tu per me nella Licia, quando giungessi nel loro paese<sup>151</sup>.

Segue un nuovo scambio di doni; e vengono scambiate proprio quelle armi con le quali i due stavano per uccidersi, esse divengono ora *symbola* del loro legame<sup>152</sup>. L'azione rituale è svolta in tutte le sue parti costitutive: dichiarazione di amicizia (vv. 224-5), stretta di mano (*dexiosis*), giuramento di reciproca fiducia (v. 233). La trans-generazionale relazione di *xenia* collega le dimensioni del passato (*παλαιός*) a quella del presente (*τὼ νῦν*); è una continuità che trasmette una sensazione di perenne durata, in contrasto con l'immagine frammentata e dispersiva delle stirpi degli uomini simili a foglie; una sboccia e l'altra sfiorisce, eppure un filo le tiene unite: la forza del ricordo e del rito condiviso, in questo caso la *xenia*<sup>153</sup>.

Il valore delle armi deve essere ricercato nella loro capacità di ricordare la persona che le ha possedute, mentre il loro valore oggettivo non viene tenuto in conto dai due personaggi; infatti Glauco scambia senza esitare le armi d'oro con quelle di bronzo, le une del valore di cento buoi, le altre di nove. È evidente che non si tratta di uno scambio commerciale, tuttavia sorprende l'ironica nota di commento del poeta che taccia Glauco di ingenuità; egli si premura di fornire l'equivalente valore delle armi in buoi per far risaltare l'ineguaglianza dello scambio.

Come spiegare questa distanza tra la riflessione del poeta e il comportamento dei personaggi? Di certo il brano iliadico mantiene un'ambiguità di fondo: i personaggi restano legati alla loro etica aristocratica, mentre la voce di commento del poeta ne prende le distanze; forse in nome di valori differenti? Come nota D. Musti nell'episodio di Glauco e Diomede: «l'idea dello scambio è evocata solo per essere negata: negata dall'atto particolarissimo del dono e contraddono»<sup>154</sup>. Il testo è particolarmente interessante perché presenta nello stesso contesto due differenti sistemi di riferimento: il sistema del baratto (dove gli oggetti hanno un valore l'uno rispetto all'altro) e il sistema del dono (dove le cose valgono in virtù del rapporto che

---

<sup>151</sup> Hom. *Il.* 6, 224-225.

<sup>152</sup> Nel contesto eroico descritto da Omero vengono scambiati doni preziosi e unici con un'illustre genealogia, nel tempo si ricorrerà all'utilizzo dei veri e propri *symbola*, tavolette o oggetti spezzati in due parti, ancora sconosciuti ad Omero. Vd. HERMAN 1987, 61 ss.

<sup>153</sup> Hom. *Il.* 6, 146 ss.

<sup>154</sup> MUSTI 1981, 28.

creano). Anche se è opportuno ricordare che, in alcune società, non è possibile marcare una distinzione netta tra la sfera dello scambio legato ad un interesse economico e quella del dono, dato che quest'ultimo non è del tutto dissociato dall'economia<sup>155</sup>.

Ad ogni modo interrogarsi su questo brano equivale a chiedersi in che relazione si pone l'economia di scambio basata sulla *misura* con lo scambio attuato attraverso la modalità del dono-controdono; sarebbe riduttivo definire quest'ultimo come un surrogato del baratto, perché ancora una volta è il vincolo di solidarietà creato a destare l'interesse dei soggetti coinvolti. In ciò vi è una chiara specularità tra Omero e Esiodo; il funzionamento di questi meccanismi è simile sia nel contesto eroico, sia nella realtà quotidiana di un rapporto tra due vicini di casa:

εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εὖ δ' ἀποδοῦναι,  
αὐτῶ τῶ μέτρῳ, καὶ λῶιον αἶ κε δύνηαι,  
ὥς ἂν χρηίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὕρης.

Fa correttamente misurare al vicino, e correttamente ricambia,  
nella stessa misura, anche più se puoi,  
perché avendo bisogno anche in futuro tu possa contarci<sup>156</sup>.

Il rapporto di buon vicinato costituisce uno dei fondamentali tasselli di una vita trascorsa in un clima di sicurezza e serenità, nella vicendevole solidarietà con chi ci vive accanto. La modalità relazionale tra due vicini amici si attua anche nello scambio che si serve della “misura” e del calcolo; in questo tipo di scambio viene consigliata la più assoluta onestà (εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος). Nel medesimo brano vi è inoltre l'incoraggiamento a trasformare questa relazione occasionale in una relazione d'amicizia estendibile e durevole nel tempo. La modalità tramite cui avviene questo ulteriore passaggio è proprio il dono, il dare di più rispetto a quanto pattuito, di più rispetto alla norma di equivalenza richiesta dalla logica del baratto. Questo gesto non è affatto disinteressato, ma mira a creare una riserva di gratitudine per il futuro, per un possibile bisogno: ὥς ἂν χρηίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὕρης. L'uso del verbo εὕρισκω dà l'impressione della certezza del “trovare”, dopo una sottintesa ricerca. Chi ha donato di più, sa già dove e da chi cercare ed ha pertanto la certezza di poter provvedere alle sue necessità grazie al legame creato in passato<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Cfr. DESCAT 1998, 236.

<sup>156</sup> Hes. *Op.* 349 ss.

<sup>157</sup> Cfr. MILLETT 1984, 100 ss. che individua il tema unificante di questi versi esiodici nel concetto di reciprocità. E a proposito della relazione tra i due vicini di casa afferma: « The aim, then, is not merely to wipe out the original obligation, but if possible to create a counter-obligation, thereby converting one's former creditor into a debtor. This particular mechanism seems to be a recurrent feature of reciprocal gift-giving in peasant and other primitive societies».

L'analogia che è possibile istituire con il brano esiodeo può aiutarci a gettare maggiore luce sul senso dei doni che legano Glauco e Diomede, inducendoci a sviluppare un'interpretazione che valorizzi l'aspetto cooperativo di questo scambio. Anche nel caso in cui volessimo insistere sul valore economico dello scambio (sia in relazione al brano di Omero sia di Esiodo) bisogna riflettere sul fatto che è ugualmente presente un interesse alla costruzione di un legame di *philia* o, comunque, di un rapporto in cui vi sia una forma di fiducia vicendevole: «La pensée oikonomique grecque est donc une pensée économique qui ne réduit pas la relation d'échange à un enjeu de deux individualités et à leurs calculs réciproques d'intérêt mais qui introduit une entité supplémentaire, qui est en fait la clé de la compréhension des pratiques des don et contre-don. Les Grecs introduisent dans la compréhension de leurs actions économiques un tiers, qui forme médiation, et que je ne peux mieux définir que comme la confiance, *pistis*, sans laquelle l'échange ne fonctionne pas. Cette confiance est de l'ordre non plus du calcul réciproque des avantages mais du savoir, obtenu par l'appartenance à une communauté où l'on *sait* que les gens ont besoin les uns des autres»<sup>158</sup>.

L'obiettivo primario di questi scambi è quello di giungere al consolidamento di legami stabili e sicuri che garantiscano ad esempio a Glauco e Diomede di potersi incontrare amichevolmente e scambiarsi ospitalità, oppure ai due vicini di cui parla Esiodo di poter contare fiduciosamente l'uno sull'altro per qualsiasi esigenza quotidiana. Nella società descritta da Omero e da Esiodo il dono ha un ruolo rilevante ed è preferibile allo scambio/baratto, in quanto creatore di relazioni interpersonali; pertanto non si agisce con l'intento di sciogliere i legami attraverso uno scambio "misurato" che consenta la facilità dell'uscita dal rapporto<sup>159</sup>; l'obiettivo è quello di rendere l'altro grato e debitore, per continuare ad *essere in relazione*. Questo sistema di pensiero si mantiene anche in Erodoto dove per queste stesse ragioni Creso preferisce fare dono a Sparta dell'oro che la città avrebbe voluto acquistare, così come Silonte preferisce regalare il suo prezioso mantello a Dario che avrebbe voluto comprarlo<sup>160</sup>.

#### 1.2.4.2 Possibili e controverse interpretazioni di Hom. *Il.* 6, 230-236

L'episodio omerico è stato oggetto di differenti proposte di lettura. Marcel Mauss, tra le forme di scambio di doni analizzate, ne individua una che attrae particolarmente la sua attenzione; si tratta del già citato sistema del *potlatch* diffuso soprattutto tra le tribù indiane del Nord-Ovest americano e tra le società oceaniche. Esso ha inizio con un dono apparentemente

<sup>158</sup> Cfr. DESCAT 1998, 238.

<sup>159</sup> Al riguardo vd. HIRSCHMAN 1970 sul concetto di "exit".

<sup>160</sup> Cfr. rispettivamente Hdt. 1, 69, 4; 3, 139 ss.

gratuito che in realtà implica l'obbligo di una serie di controprestazioni e dà avvio ad un meccanismo in base al quale chi riceve deve restituire ad usura. Siamo in presenza di una forma di dono caratterizzata da una forte volontà di rivalsa. Questo spirito competitivo e agonistico che consiste nel dare più di quanto si riceve, per affermare la propria superiorità e il proprio prestigio, può esasperarsi sino al combattimento e all'aperta ostilità.

Lo studioso mira a ritrovare tracce di questa tipologia di scambio nel contesto indoeuropeo, ma ammette con scoraggiamento che «nos recherches pour trouver dans le monde indo-européen des faits aussi caractéristiques sont restées jusqu'ici assez infructueuses»<sup>161</sup>. Degli esempi analoghi o vicini a questo sistema vengono ritrovati nella società tracia degli Odrisi descritta da Tucidide e Senofonte<sup>162</sup>. Egli cita inoltre l'episodio di Glauco e Diomede interpretandolo come una sorta di *potlatch*, ormai estraneo e incomprensibile ai Greci: «Les Grecs, inventeurs de la «spondè», et du contrat moderne, ne comprenaient déjà plus ces échanges usuraires, où une partie donne beaucoup plus que l'autre ne reçoit».

Secondo l'interpretazione maussiana Diomede ricevendo di più contrae un debito, che lo pone in una posizione inferiore e lo obbliga a ricambiare al fine di riaffermare il proprio prestigio. Un'interpretazione opposta è stata proposta da Donlan che afferma la superiorità di Diomede al quale verrebbe tributato l'onore di un dono più prezioso in riconoscimento del suo valore. Secondo questa lettura l'intera scena porrebbe Glauco in una posizione di inferiorità e sottomissione rispetto a Diomede che avrebbe un ruolo predominante. Il suo donare di più sarebbe un atto di sottomissione in un duello sublimato: i due stavano per scontrarsi, una volta riconosciuto il legame di *xenia*, la guerra non finirebbe ma vi sarebbe una sorta di guerra dissimulata, in cui Diomede si adopererebbe per affermare il suo predominio ricevendo *a gift of submission*<sup>163</sup>.

Non concordo con queste letture che se sono contrapposte per quel che riguarda l'interpretazione della gerarchia che si crea tra i personaggi (è superiore chi riceve di più o chi dà di più?), sono entrambe accomunate dal fatto di porli in competizione nel duello e altresì nello scambio di doni, senza cogliere la distanza e il mutamento intercorsi tra le due fasi. A mio avviso nell'ottica greca – in questo caso occorre prendere le distanze dalla lettura di

---

<sup>161</sup> Cfr. MAUSS 1921, 388-397. Lo studioso in una nota del *Saggio* scrive: «Non abbiamo studiato sufficientemente il diritto greco o piuttosto le sopravvivenze del diritto che certamente ha preceduto le grandi codificazioni degli Ioni e dei Dori, per poter dire se veramente i diversi popoli greci abbiano ignorato o conosciuto le regole riguardanti il dono. Bisognerebbe rivedere tutta una letteratura a proposito delle varie questioni: doni, matrimoni, pegni [...] ospitalità, interesse e contratti, ma ritroveremmo ancora solo frammenti» vd. MAUSS 2002, 99, nt. 1.

<sup>162</sup> Xen. *Anab.* 7; Thuc. 2, 97. Vd. *infra*, p. 120.

<sup>163</sup> DONLAN 1989, 12. Un'interpretazione analoga si trova in AZOULAY 2004, 154 « Glaucos reconnaît la supériorité de Diomède en lui faisant des présents excédant tant quantitativement que qualitativement ceux qu'il reçoit en retour ».

Mauss e dalla nozione stessa di *potlatch* – quel che si vuole sottolineare è il passaggio grazie a cui il nemico si trasforma in amico attraverso la mediazione del rito di *xenia*. Questo vincolo sacro ha un ruolo essenziale nel mutare radicalmente la situazione ostile in un rapporto di amicizia. Vengono scambiate le armi per privarle del loro significato bellico, trasformandole in doni ospitali. Lo scopo dello scambio è anche quello di rendere visibile agli altri, alla mischia che combatte intorno, il legame creato (τεύχεα δ' ἀλλήλοις ἐπαμείψομεν, ὄφρα καὶ οἶδε/γνῶσιν ὅτι ξεῖνοι πατρῷοι εὐχόμεθ' εἶναι)<sup>164</sup>.

Gli eserciti ostili, tramite il rituale dello scambio, sono guidati visivamente alla comprensione del perché Glauco e Diomede hanno smesso di combattere. Diomede si è subito rallegro (γῆθησεν) nel riconoscere nello straniero nemico, un inaspettato amico, un ospite avito, sicché conficca la lancia al suolo ponendo, inequivocabilmente, fine alle ostilità: ἔρχεα δ' ἀλλήλων ἀλεώμεθα καὶ δι' ὀμίλου<sup>165</sup>. Le armi vengono deposte anche "in mezzo alla folla", laddove sembrerebbe impossibile divenire amici. Il loro vincolo personale viene esibito sotto lo sguardo degli eserciti, che ne prendono atto senza avere la percezione del contrasto tra la scelta di porre fine allo scontro (nel rispetto di vincoli personali) e il dovere di continuare a combattere il nemico per il proprio esercito<sup>166</sup>.

La gioia di Diomede può spiegarsi anche alla luce del fatto che si è reso conto in tempo dell'identità del suo ospite, evitando di ferirlo o di ucciderlo<sup>167</sup>. Infatti l'importanza che viene data al rispetto di questo legame è tale che non dubiterei sulla reale e totale pacificazione tra Glauco e Diomede, i quali rinunciano ad un atteggiamento ostile e competitivo. L'impossibilità per due ospiti di entrare in competizione tra loro, anche nella sfera del gioco, viene esplicitamente chiarita a proposito di Odisseo e Laodamante. Il patto di ospitalità è fon-

<sup>164</sup> Hom. *Il.* 6, 230-231.

<sup>165</sup> Hom. *Il.* 6, 226.

<sup>166</sup> Si tratta di una sorta di contrasto tra privato e pubblico, benché non ci siano ancora le condizioni politiche per distinguere in maniera netta le due sfere. Il conflitto tra la dimensione privata e pubblica sarà ben colto da Pericle a proposito del legame di *xenia* che lo lega ad Archidamo; naturalmente ci troviamo in un contesto storico completamente differente cfr. Thuc. 2, 13. Vd. *infra*, p. 93.

<sup>167</sup> D'altra parte la gravità dell'uccisione, anche inconsapevole, di un ospite in battaglia è ben messa in luce in Hom. *Il.* 13, 660, allorché Paride si addolora per aver ucciso un Paflagone che poi scopre suo *xenos* (μάλα θυμὸν... χολώθη). In Hom. *Il.* 17, 149 ss. Ettore viene aspramente offeso da Glauco per non essere stato capace di proteggere il corpo di Sarpedone, lasciando che divenisse preda degli Argivi. L'accusa è tanto più disonorevole perché Ettore non ha potuto ricambiare il bene che Sarpedone aveva fatto a lui e alla sua città. La sua morte impedisce al compiersi del ciclo di reciprocità; l'unico modo per onorare lo *xenos* sarebbe potuto consistere nella concessione di onori funebri, ma poiché il suo corpo è bottino dei nemici anche ciò è impossibile. Glauco è inconsapevole del fatto che un intervento divino ha preservato il corpo di Sarpedone, garantendogli l'onore dovuto cfr. Hom. *Il.* 16, 666-683. Siamo dinanzi ad inconsapevoli e involontarie violazioni del patto di fiducia e degli obblighi inerenti alla *xenia*, di certo la sanzione morale è molto più grave nel momento in cui la violazione è intenzionale cfr. Hom. *Il.* 3, 353-354.

dato sulla cooperazione e risponde concretamente alle primarie necessità di sopravvivenza dell'*agathos*; l'eroe omerico aderisce ai valori e al codice morale proprio della *xenia*, mosso dalla consapevolezza del proprio bisogno di tutela in terra straniera<sup>168</sup>.

Nel caso di Glauco e Diomede la competizione e lo scontro sono dunque presenti nella fase del duello, quando i due non si conoscono ancora, ma cessano di esistere proprio attraverso lo scambio di doni e il valore pacificatore che viene dato loro<sup>169</sup>. Questa funzione del dono è evidente anche nel celebre scambio di doni tra Ettore e Aiace. In questo caso non vi sono pregressi legami di ospitalità; l'elemento di maggiore affinità tra le due scene è nell'utilizzo del vicendevole dono come *strumento di pacificazione*. Ettore e Aiace pongono fine al duello per obbedire al calare della notte e agli araldi inviati da Zeus.

δῶρα δ' ἄγ' ἀλλήλοισι περικλυτὰ δώομεν ἄμφω,  
ὄφρα τις ᾧδ' εἴπησιν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·  
ἦμὲν ἔμαρνάσθην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο,  
ἦδ' αὖτ' ἐν φιλότῃτι διέτμαγεν ἄρθμήσαντε.

Ma, su diamoci entrambi a vicenda doni preziosi,  
in modo che parli così ogni acheo ed ogni troiano:  
"Prima i due si batterono in una lotta rabbiosa,  
ma poi, in piena amicizia, si separano pacificati".<sup>170</sup>

Vengono scambiati doni di ineguale valore; Ettore dona una spada d'argento, Aiace una cintura di porpora. Quel che conta è ratificare la tregua e renderla nota, attraverso la simbologia del dono, agli eserciti che stanno ad osservare. Come nel caso di Glauco e Diomede, lo scambio esige un pubblico che osservi e che, in qualche modo, sia testimone del patto di amicizia (φιλότης)<sup>171</sup>. I soggetti dell'azione del reciproco dono agiscono in rappresentanza di Achei e Troiani che vengono resi partecipi della tregua; le relazioni tra le singole personalità di fatto mediano, attraverso il linguaggio del dono, le relazioni tra i due popoli<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> Vd. Hom. *Od.* 8, 208 ss. ξείνος γὰρ μοι ᾧδ' ἐστὶ τις ἂν φιλέοντι μάχοιτο;/ ἄφρων δὴ κείνός γε καὶ οὐτιδανὸς πέλει ἀνήρ,/ ὅς τις ξεινοδόκῳ ἔριδα προφέρηται ἀέθλων/ δήμῳ ἐν ἀλλοδαπῷ. Cfr. ADKINS 1963, 34 «The essence of the φίλος-relationship is co-operation, not competition».

<sup>169</sup> Glauco e Diomede possono essere definiti come *doryxenoï*, degli ospiti particolari che si caratterizzano per un chiaro passaggio di *status* da nemici in guerra ad amici. L'aspetto implicito in ogni relazione di *xenia* secondo cui l'estraneo, potenzialmente nemico, viene mutato in un amico è, in questo caso, accentuato dall'evidenza di un contesto bellico e dall'alto tasso di ostilità che esso comporta. Per un'analisi della *doryxenia* vd. DAVERIO ROCCHI 2005, 31-43.

<sup>170</sup> Hom. *Il.* 7, 299-302.

<sup>171</sup> Sulla *philotes* vd. TAILLARDAT 1982. La volontà di procedere all'accordo per una breve tregua è inoltre espressa dall'uso di ἀρθμέω, che in genere indica «la composizione di un'unità a partire da elementi preesistenti» cfr. GIANGIULIO 1992, 34. L'uso di questo termine nel lessico diplomatico, riscontrabile nel trattato epigrafico tra Sibariti e Serdaioi (MEIGGS- LEWIS 1988, 10) oltre che in Erodoto, è abbastanza raro; esso finisce per essere sostituito dal termine *philia* più generico e accessibile vd. PANESSA 1999, XX.

<sup>172</sup> Riguardo a questi due brani iliadici cfr. ANDÒ 2008, 117-137 «La violenza bellica conosce pause in cui si rinsaldano vincoli, tra nemici può stabilirsi *philotes*, una relazione cooperativa trova spazio sulla scena della competizione aggressiva. In questi due passi la cessazione della violenza è prevista dal codice comportamentale del

Un'interpretazione che insista nel soffermare l'attenzione sulla sola relazione gerarchica e competitiva tra Glauco e Diomede altera il significato di questo scambio di doni, che nasce dall'incontro su un campo di battaglia per ergersi contro le logiche belliche facendosi strumento di pace e amicizia.

---

guerriero. Ma anche in altri casi i conflitti, sia tra alleati sia tra nemici, possono risolversi, anzi la soluzione è prevista dalle norme che regolano la convivenza» (p. 135).



### 1.3 LA FUNZIONE POLITICO-DIPLOMATICA DELLA *XENIA* IN ERODOTO

#### 1.3.1 Da Omero a Erodoto

«tutto ciò che noi chiamiamo relazioni estere e diplomazia, nelle loro manifestazioni specifiche, si svolgeva attraverso lo scambio di doni» (M. I. Finley)<sup>173</sup>.

Alla luce degli esempi sinora analizzati è possibile vedere che il dono, in particolare il dono di *xenia*, agisce sotto lo sguardo degli altri ed è in grado di tessere alleanze o di definire delle tregue; possiamo dunque chiederci se esso abbia un ruolo politico. Il dono può essere interpretato come un potente operatore politico che agisce attraverso le continue obbligazioni reciproche: produce associazione, alleanza, scandisce il passaggio dalla guerra alla pace. Secondo Alain Caillé la centralità che Mauss dà al tema dell'alleanza attraverso il dono è fondamentale proprio per interpretare la sua teoria da una prospettiva politica.

Il dono performatore di alleanze rappresenta: «l'atto politico per eccellenza»<sup>24</sup>, esso nel momento in cui reclama una risposta fa scaturire una possibile relazione. La creazione di un sentimento di gratitudine che induce a “sentirsi in obbligo”, dunque a ricambiare, è essenziale per dare origine a questo legame; tale sentimento può anche essere interpretato come un libero invito ad agire: «l'obbligo che ci fa il dono è un obbligo di libertà. Una esortazione, si sarebbe tentati di dire, all'azione, nel senso che Hannah Arendt dava a questo termine»<sup>174</sup>. La manifesta e dichiarata esigenza di reciprocità innesca un agire e coinvolge l'altra parte, esortandola ad uscire dal ruolo passivo del ricevente e ad assumere, a sua volta, il ruolo di donatore attivo.

Bisognerebbe interrogarsi su quale sia la qualità di tale azione reciproca. È un'azione che, come nel caso di Glauco e Diomede, rimane confinata nell'ambito privato o può assumere un valore pubblico e politico? Questo tipo di dono può legare i popoli e i loro stati? Per rispondere a questa domanda proviamo ad indagare le sue valenze nell'ambito di concrete relazioni interstatali.

Lasciamo Omero, tenendo presenti le informazioni che ci ha fornito, per trasferirci nelle *Storie* di Erodoto e analizzare la maniera in cui il patto di *xenia* e lo scambio di doni vengono impiegati nei contatti diplomatici svolgendovi un ruolo politico attivo. La *xenia* non si limita ad esprimere una relazione interpersonale, essa pone in relazione membri di comunità diverse; pertanto in un contesto arcaico in cui i principali soggetti politici non sono comunità poleiche, ma spesso singoli sovrani o tiranni, il patto di ospitalità può assurgere a strumento di collaborazione interstatale. Erodoto registra con chiarezza una fase transitoria (che riguarda l'età arcaica e gli anni che precedono la piena affermazione della *polis* di V sec. a. C.) in cui i vincoli

---

<sup>173</sup> Cfr. FINLEY 1978, 68.

<sup>174</sup> Cfr. CAILLÉ 1998, 13.

di ospitalità si mostrano operanti, a livello ufficiale, nelle dinamiche della politica estera; essi vengono utilizzati per la stipula di alleanze, trattati di pace e tregue.

Il linguaggio epico, da cui abbiamo preso le mosse, ha dei riflessi sui rapporti interstatali greci d'età arcaica di cui Erodoto conserva le tracce. Lo dimostra il suo utilizzo consapevole del termine *xenia* (talvolta *philotes*) al posto di *philia*, già pienamente affermato in età classica e di cui lo stesso Erodoto è il primo a servirsi in un contesto legato ai rapporti diplomatici. Egli tuttavia non impiega il termine *philia* in maniera indistinta, mostrando di avvertire la sua inadeguatezza per il periodo più arcaico in cui era il vincolo di ospitalità a definire legami di alleanza e altre forme di collaborazione interstatali<sup>175</sup>.

Dopo esserci soffermati sul testo epico ci confronteremo con quello storiografico, il passaggio non dovrà apparire brusco, tanto più che in Erodoto ritroviamo elementi narrativi affini a quelli del genere epico. D'altra parte non mancano studi, anche recenti, che sottolineano le influenze esercitate da Omero su Erodoto e, in generale, i debiti che la storiografia ha verso i poemi omerici, soprattutto verso l'*Iliade* in cui si ha per la prima volta una narrazione incentrata sul tema della guerra e delle sue conseguenze<sup>176</sup>.

I vari racconti che analizzeremo, al di là della loro credibilità storica, contribuiscono a delineare il sistema di pensiero e i parametri etici di Erodoto e delle civiltà che sono oggetto della sua narrazione. Ad esempio il forte senso del rispetto per l'istituzione della *xenia* si può cogliere facilmente e con continuità da Omero a Erodoto. Esso affiora durante l'esposizione della diversa versione sulla vicenda di Elena, secondo cui ella sarebbe giunta in Egitto insieme ad Alessandro<sup>177</sup>; questo racconto consente allo storico di introdurre la figura del pio faraone Proteo che, pur manifestando il massimo rispetto per lo *status* degli stranieri, non esita a biasimare aspramente l'empietà dell'azione commessa da Alessandro (ἔργον δὲ ἀνόσιον) colpevole della violazione del patto di ospitalità<sup>178</sup>.

Ἐγὼ, εἰ μὴ περὶ πολλοῦ ἡγεόμην μηδένα ξείνων κτείνειν, ὅσοι ὑπ' ἀνέμων ἦδη ἀπολαμφθέντες ἦλθον ἐς χώραν τὴν ἐμήν, ἐγὼ ἂν σε ὑπὲρ τοῦ Ἑλληνοσ ἐτεισάμην, ὅς, ὦ κάκιστε ἀνδρῶν, ξεινίων τυχῶν ἔργον ἀνοσιώτατον ἐργάσαιο.

<sup>175</sup> Su questi aspetti vd. PANESSA 1999, XV ss. Inoltre sul lessico della *philia* e sulle valenze che assume in Erodoto e Tuciddide vd. INTRIERI 2013, 213-271.

<sup>176</sup> Su Erodoto e i suoi legami con il modello narrativo omerico vd. BARAGWANATH 2008, 35; Vd. RUTHERFORD 2013, 15-35.

<sup>177</sup> Per i problemi filologici legati a questo brano e sul rapporto che sussiste tra Erodoto e Omero vd. FARINELLI 1995, 5-29 secondo cui lo storico, nell'interpretare e citare il testo omerico, compie un originale percorso di critica letteraria giungendo a conclusioni personali. Vd. inoltre PEROTTI 2004-2005, 392-415 che analizza le principali varianti del mito di Elena.

<sup>178</sup> Hdt. 2, 114 ss. L'aggettivo ἀνόσιος ricorre più volte nel brano anche al grado superlativo. Per comprendere la valenza dell'aggettivo negativo è bene ricordare il suo significato positivo secondo ADKINS 1987, 187 «*Hosios* ed *eusebes* celebrano spesso coloro che rispettano i rapporti che si ritengono tutelati dagli dèi: in primo luogo, i rapporti all'interno della famiglia e tra la famiglia e gli amici-ospiti».

Se io non tenessi molto a non uccidere nessuno degli ospiti (μηδένα ξείνων κτείνειν)<sup>179</sup>, quanti già trascinati dai venti giunsero nella mia terra, sarei io per il greco a prendere vendetta su di te: su di te, il più malvagio degli uomini, che hai ottenuto ospitalità e hai commesso l'azione più empia<sup>180</sup>.

Il rispetto per i doveri di ospitalità impedisce al faraone l'attuazione di ogni proposito di vendetta o di punizione: anche un uomo empio come Alessandro ha diritto ad essere ben accolto, nonostante non abbia saputo comprendere e rispettare il vincolo sacro contratto con l'accoglimento dei doni ospitali. Erodoto dedica una cura particolare alla ricostruzione dell'incontro tra Proteo e Alessandro e fornisce molte informazioni su una tradizione poetica differente da quella diffusa da Omero; secondo la versione preferita da Erodoto, Elena non si trovava a Troia, ma era giunta in Egitto dove era rimasta durante la guerra<sup>181</sup>; il motivo, com'è noto, è presente in Stesicoro e sarà ripreso e ulteriormente rielaborato da Euripide nella trama dell'*Elena*. Alla luce di queste considerazioni la guerra di Troia appare un evento immotivato; il lungo scontro che i due schieramenti combatterono con sofferenza e perdita di vite umane, non si spiega razionalmente ma solo alla luce di una superiore volontà divina intenzionata a punire l'empietà del gesto di Alessandro.

In questo caso Erodoto esprime con convinzione quella che è una sua personale opinione e visione dei fatti<sup>182</sup>. Egli non accetta la spiegazione secondo cui la guerra di Troia ha avuto come movente il solo rapimento di Elena. Infatti già nel proemio illustra al lettore il suo biasimo per la scelta dei Greci di dichiarare guerra ai Troiani a seguito del ratto. Secondo il suo modo di vedere si tratta di un gesto compensatorio che riequilibra l'*adikia* creatasi a seguito del rapimento da parte greca di Europa e Medea. La scelta dei Greci di dare inizio alla guerra è ingiusta, perché altera questo meccanismo di risposte simmetriche garante di giustizia.

Inoltre agli occhi di Erodoto, e alla luce di un pensiero misogino, non è saggio dare inizio ad una guerra per il rapimento di una donna. Darsi da fare per vendicare un ratto è da insensati (τὸ δὲ ἀρπασθεισέων σπουδῆν ποιήσασθαι τιμωρέειν ἀνοήτων)<sup>183</sup>. La riflessione erodotea espressa nel proemio si ripresenta nel corso della narrazione della vicenda di Alessandro giunto in Egitto; lo storico è persuaso del fatto che se Elena fosse stata davvero a Troia, Priamo avrebbe evitato una guerra così estenuante restituendola ai Greci, anche contro

---

<sup>179</sup> L'espressione si ripete con alcune varianti poco dopo in Hdt. 2, 115, 5.

<sup>180</sup> Hdt. 2, 115, 4.

<sup>181</sup> Hdt. 2, 114-120.

<sup>182</sup> Con l'uso delle seguenti frasi: ὡς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι/ καὶ ταῦτα μὲν τῇ ἐμοὶ δοκέει εἴρηται ripetute a breve distanza in Hdt. 2, 120, 5, Erodoto ribadisce in maniera esplicita il suo pensiero personale sulla vicenda.

<sup>183</sup> Hdt. 1, 4, 1-4.

la volontà del figlio. Infatti ribadisce che sarebbe stato da folli (l'aggettivo usato è φρενοβλαβής) da parte di Priamo e dei Troiani mettere a repentaglio la vita di tanti giovani e la sicurezza della città per una ragione così futile<sup>184</sup>. La guerra è chiaramente definita da Erodoto come qualcosa che arreca del male, dunque i Troiani e gli Achei, se fosse stato in loro potere, avrebbero fatto di tutto per liberarsi dei mali presenti (τῶν παρεόντων κακῶν ἀπαλλαγῆσεσθαι).

Erodoto pone in enfasi la violazione del patto di ospitalità, presentandola in tutta la sua gravità e individua le ragioni profonde della guerra di Troia in una superiore volontà divina, che ha voluto mostrare agli uomini le pesanti conseguenze che derivano dal mancato rispetto di un patto di fiducia sacro come quello della *xenia*. Una superiore volontà divina disponeva le cose in modo tale che i Troiani, attraverso la loro totale rovina, rendessero manifesto agli uomini che ad una grave colpa (*adikema*), corrisponde un grande castigo (*timoria*).

In questo caso Erodoto mostra di avere una concezione paradigmatica dell'evento storico: gli dei rendono visibile una verità oscura cioè la presenza di una provvidenza nella storia che punisce i torti e le empietà umane per ammonire gli uomini<sup>185</sup>. La divinità, secondo la visione di Erodoto, fa in modo che si generi un'impossibilità comunicativa: i Troiani dicono la verità ma non sono creduti dai Greci, inoltre vorrebbero restituire Elena ma non possono. Tra le due parti non esiste possibilità di dialogo. Non è possibile restituire Elena in cambio della pace, perché non è possibile alcuna forma di scambio in grado di sanare la rottura generata dalla guerra, che viene vista come un'azione inappropriata e non contemplata dal bilanciato equilibrio di scambi innescato dai rapimenti.

### 1.3.2 Creso e Adrasto: i rischi dell'ospitalità

Poniamo l'attenzione su un'altra controversa e violata offerta di ospitalità che coinvolge Creso e Adrasto<sup>186</sup>. L'incontro tra Creso e Adrasto è costruito narrativamente in maniera simile ad una tragedia<sup>187</sup>. Uno straniero, colpevole di avere ucciso involontariamente il proprio fratello, giunge da Creso e, presentatosi come supplice al suo focolare, chiede di essere purificato<sup>188</sup>; dopo averlo ricevuto e purificato, Creso si informa sulle sue origini<sup>189</sup>. In un primo

---

<sup>184</sup> Hdt. 2, 120, 2.

<sup>185</sup> Cfr. CORCELLA 1984, 151.

<sup>186</sup> Hdt. 1, 34-45.

<sup>187</sup> Vd. DORATI 2000, 150. Sulle affinità tra questo racconto e il genere tragico cfr. MEUNIER 1968, 1-12; LESKY 1977; HENDRY 1995-1996, 167-169.

<sup>188</sup> Dato l'omicidio commesso Adrasto è impuro, sul concetto di contaminazione vd. LLOYDD-JONES 1971, 55-78; PARKER 1983.

<sup>189</sup> Hdt. 1, 35, 3.

momento Adrasto viene dunque accolto al di là della sua identità, nel rispetto della sua condizione di supplice. Una volta rivelato il suo nome, viene scoperto il pregresso legame di *xenia*. L'amicizia che lega le due famiglie fa sì che Adrasto sia accolto non soltanto come supplice, ma anche come *philos*; egli può contare sull'ospitalità di Creso che provvede a tutte le sue necessità nel rispetto del legame ereditato. Il tempo offrirà allo stesso Adrasto la possibilità di sdebitarsi, contraccambiando la generosità del sovrano; viene infatti scelto come custode per vegliare sull'incolumità di Atys, il figlio di Creso, durante una caccia al cinghiale.

Ἄδρηστε, ἐγὼ σε συμφορῇ πεπληγμένον ἀχάρι, τήν τοι οὐκ ὄνειδίζω, ἐκάθηρα καὶ οἰκίοισι ὑποδεξάμενος ἔχω παρέχων πᾶσαν δαπάνην· νῦν ὦν, ὀφείλεις γὰρ ἐμεῦ προποίησαντος χρηστὰ ἐς σὲ χρηστοῖσί με ἀμείβεσθαι, φύλακα παιδός σε τοῦ ἴμου χρήζω γενέσθαι ἐς ἄγρην ὀρμωμένου [...] Ἀμείβεται ὁ Ἄδρηστος· «ὦ βασιλεῦ, ἄλλως μὲν ἔγωγε ἂν οὐκ ἦα ἐς ἄεθλον τοιόνδε οὔτε γὰρ συμφορῇ τοιῆδε κεχρημένον οἶκός ἐστι ἐς ὁμήλικας εὖ πρήσσοντας ἰέναι, οὔτε τὸ βούλεσθαι πάρα, πολλαχῇ τε ἂν ἴσχον ἐμειωτόν. Νῦν δέ, ἐπεῖτε σὺ σπεύδεις καὶ δεῖ τοι χαρίζεσθαι (ὀφείλω γὰρ σε ἀμείβεσθαι χρηστοῖσι), ποιέειν εἰμὶ ἔτοιμος ταῦτα, παῖδά τε σόν, τὸν διακελεύεαι φυλάσσειν, ἀπήμονα τοῦ φυλάσσοντος εἴνεκεν προσδόκα τοι ἀπονοστήσειν.

O Adrasto, quando eri colpito da una spiacevole disgrazia, che non ti rinfaccio, io ti ho purificato e dopo averti accolto in casa ti ospito sostenendo ogni spesa; ora di certo, tu devi ricambiarmi con gesti benevoli, dacché io per primo ti ho fatto dei favori; ho bisogno che tu faccia da custode a mio figlio che parte per la caccia [...]. Adrasto rispose: "O Re, in altre circostanze non sarei andato a quest'agone, infatti in questa situazione di disgrazia in cui mi trovo non è opportuno che mi unisca ai miei coetanei più fortunati e non ne ho voglia, per molte ragioni ne farei a meno. Tuttavia adesso, poiché tu insisti ed è necessario che io mi renda a te gradito (devo infatti ricambiarti con gesti benevoli), sono pronto a fare ciò; come desideri tuo figlio, che mi hai ordinato di custodire, ritornerà illeso per ciò che dipende dal suo custode."<sup>190</sup>

Erodoto riporta la conversazione tra Creso e Adrasto, che potremmo ben definire come un paradigmatico dialogo tra un benefattore e il suo beneficiario. Creso, che ha donato "per primo", ritiene di avere il diritto di reclamare un contraccambio<sup>191</sup>; Adrasto, che condivide quest'etica, gli risponde con lo stesso linguaggio; così se da una parte chiarisce la sua riluttanza, dall'altra è pronto a compiacere Creso per rispettare il dovere morale di contraccambiare. Gli stessi lessemi ricorrono sia nella richiesta di Creso, sia nella risposta di Adrasto a indicare una perfetta reciprocità e una piena condivisione dello stesso codice etico.

Analizziamo nel dettaglio la fraseologia adoperata. Adesso, νῦν, è la particella temporale che apre la richiesta di Creso come la risposta di Adrasto, essa indica il momento opportuno in cui va offerta la gratitudine. Per Creso, data la sua condizione di bisogno, è questa l'occasione adatta affinché Adrasto possa manifestare la sua riconoscenza. Vi è un dovere cui si fa riferimento che viene espresso dal ricorrere dei verbi ὀφείλω e δέω, si tratta del rispetto di un patto che Adrasto ha contratto nel momento in cui ha chiesto e ricevuto l'ospitalità di

<sup>190</sup> Hdt. 1, 41-42; Diod. 9, 29.

<sup>191</sup> Questa norma già incontrata in Omero continua a mantenersi valida vd. Hom. *Od.* 24, 285 ἢ γὰρ θέμις, ὅς τις ὑπάρξει.

Creso, accettando così di trovarsi nella condizione di debitore. Creso ha accolto Adrasto quando era prostrato dalla *dis-grazia* per aver ucciso involontariamente il proprio fratello (σε συμφορῆ πεπληγμένον ἀχάρι)<sup>192</sup>; allora aveva risposto positivamente alla sua supplica, riscattandolo dall'umile condizione in cui si era posto e reintegrandone la dignità<sup>193</sup>.

Creso riabilita Adrasto e gli offre la possibilità di vivere attivamente la *charis*, ovvero di accedere ad una relazione di reciprocità, come richiesto dalla sua condizione di ospite. Grazie a Creso egli, pur avendo perso le sue ricchezze e la dignità regale, diviene nuovamente capace di dare, oltre che di ricevere. È adesso inevitabile che senta e viva il dovere morale della gratitudine, che è il bisogno di agire in maniera gradita nei confronti del proprio benefattore (δεῖ τοι χαρίζεσθαι). Ancora una volta il gesto di contro dono si accompagna alla *charis*, evocando un'associazione di campi semantici che abbiamo già indagato in Omero<sup>194</sup>.

La gratitudine si attua tramite uno scambio di favori. Il concetto di scambio è evocato dalle due occorrenze del verbo ἀμείβω, qui e in pochi altri casi utilizzato per indicare lo scambio di servigi. Il verbo ricorre con notevole frequenza in Erodoto, ma sempre per indicare la risposta all'interno di una conversazione e del ritmo alternato delle voci dialoganti. Anche qui, in senso lato, si allude ad una risposta anche se il dialogo non è strutturato da parole, bensì da gesti amichevoli<sup>195</sup>.

Questo termine fa parte del lessico del contraccambio già in Omero, come si deduce dalla significativa formula: δίδου χαρίεσσιν ἀμοιβήν<sup>196</sup>; la preghiera, pronunciata da Atena/Mente, associa in una frase il dono richiesto agli dèi in maniera imperativa (come forma di contraccambio per le ecatombi offerte) e la grazia dovuta alla natura appropriata di tale richiesta. L'idea del *dono dovuto* emerge con chiarezza in altri contesti e nell'uso dei verbi ἀποδίδωμι e τίνω<sup>197</sup>, ma già da sola la parola ἀμοιβή, nelle sue varie accezioni e nei suoi derivati, indica sempre qualcosa che va in maniera dovuta al posto di un'altra, sostituendola e

---

<sup>192</sup> Hdt. 1, 41.

<sup>193</sup> Vd. GOULD 2001, 24 ss. il supplice si pone in una condizione di assoluta vulnerabilità e inferiorità rispetto al supplicato che ha il dovere morale di accoglierlo, sollevandolo da questa condizione umiliante e reintegrandone la dignità.

<sup>194</sup> Vd. *supra*, pp. 46 ss.

<sup>195</sup> Sul valore esemplare della vicenda di Adrasto a proposito della grammatica del *give and take* in Erodoto vd. GOULD 2001, 288. «To give 'good' for 'good' is an act of social exchange, an enactment of reciprocity, directly analogous to what is required by the rules of correct verbal behavior when two men give to one another by turns and exchange speech and counter-speech».

<sup>196</sup> Hom. *Od.* 3, 58.

<sup>197</sup> Theogn. *El.* 1263; Pind, *Pyth.* 2, 24. Sul valore semantico di questi verbi vd. SCHEID TISSINER 1994, 180-181; ἀποδίδωμι indica il gesto di dono che è tenuto a fare chi si trova nella condizione di debitore è l'equivalente di ἀποτίνω; il verbo è glossato da Esichio con ἀποδοῦναι, rinviando al gesto che ci si attende da colui che, per aver fatto un torto a qualcuno, ha contratto un debito di cui è tenuto a rendere conto.

scambiandosi ad essa secondo un'ottica integrante. L'idea di fondo è che vi sia una mancanza, un vuoto da colmare con qualcosa di adatto e proporzionale. La parola viene usata così per indicare l'abito di ricambio<sup>198</sup>, la pena adeguata alla colpa (ἐπιεικέ' ἀμοιβήν)<sup>199</sup> o il dono di contraccambio all'interno di un rapporto di *xenia*<sup>200</sup>. Il verbo ἀμείβω indica lo scambio di oggetti o doni e, più frequentemente, lo scambio verbale: la voce di risposta che anima alternativamente la conversazione<sup>201</sup>. Indica anche l'alternarsi vicendevole in un'azione ad es. le Muse nel canto<sup>202</sup>; ἀμοιβοί sono definiti i soldati che vanno in aiuto e in sostituzione di altri<sup>203</sup>. La forma avverbiale ἐπαμοιβαδῖς viene usata per descrivere due arbusti, uno di olivo e uno di oleandro, fittamente intrecciati tra loro, perfettamente compenetrati; ciascuno occupa il suo spazio colmando le fenditure dell'altro, sì da costruire un riparo che non lascia filtrare nemmeno la luce<sup>204</sup>. Verbo, aggettivo, sostantivo ed avverbio hanno tutti due principali significati affini: quello di *scambio in sostituzione di* e quello di *alternanza vicendevole*.

L'ἀμοιβή è gradita, χαρίεσσα, perché tale è ciò che, in maniera opportuna, torna indietro per supplire alla mancanza creatasi, completando con naturalezza il senso di un gesto che, come il dono o l'inizio di un dialogo, non può rimanere isolato o concluso in sé. Nel caso di Adrasto e Creso ad essere scambiati non sono veri e propri doni, ma favori; nel primo caso possiamo essere tentati dalla logica che ci invita ad analizzare quantità e qualità degli oggetti scambiati; al contrario i benefici non hanno un valore oggettivo, si situano su un piano sfuggente ad ogni calcolo. La regola che rimane immutata in entrambi i casi è quella secondo cui bisogna ricambiare.

La vicenda di Adrasto è inserita in una cornice tragica e si conclude con l'inevitabile morte di Atys che rifiuta di seguire i consigli del padre. Infatti Creso, avvertito in sogno della morte che incombeva sul figlio, aveva invano cercato di proteggerlo impedendogli la partecipazione alla caccia o ad altre attività rischiose. Nella contrapposizione tra il padre e il figlio si può individuare un confronto tra un sistema di pensiero razionalistico di cui è rappresentante Atys, nel momento in cui vuole sminuire il significato premonitore dei sogni di Creso, e un sistema di pensiero tradizionale che è quello espresso da Creso. L'evoluzione degli eventi dà

---

<sup>198</sup> Hom. *Od.* 14, 521. .

<sup>199</sup> Hom. *Od.* 12, 382.

<sup>200</sup> Hom. *Od.* 1, 318.

<sup>201</sup> Hom. *Il.* 6, 235; 17, 192; 15, 684.

<sup>202</sup> Hom. *Il.* 1, 604.

<sup>203</sup> Hom. *Il.* 13, 793. .

<sup>204</sup> Hom. *Od.* 5, 481.

ragione a Creso e conferma ancora una volta il fatto che “human intelligence cannot evade the dictates of fate”<sup>205</sup>.

Al di là del motivo dell’ineluttabilità del destino (inscritto nel nome da ἀ-διδράσκω) e della conclusione catastrofica della vicenda, il dialogo tra Creso e Adrasto costituisce un esempio ben riuscito di reciprocità positiva, quantomeno nelle intenzioni sono rispettate le tre fasi di dare, ricevere e ricambiare.

La novella racchiude come uno scrigno molte e diverse tematiche tutte in relazione tra loro: sono presenti le istituzioni della supplica, del rito dell’ospitalità e il dovere del contraccambio. Questi principi reggono il sistema etico della società arcaica. La scelta di Creso di accogliere lo straniero è presa nel rispetto di Zeus che, dopo l’uccisione accidentale del figlio, viene invocato in qualità di tutore del focolare e guardiano dei sodalizi (ἐπίσιόν τε καὶ ἑταιρίων)<sup>206</sup>. Egli reclama al dio giustizia perché vi è stato un inspiegabile sovvertimento di ogni regola morale; l’amico e ospite si è trasformato, senza volerlo, nel peggiore dei nemici privandolo di suo figlio.

È un’invocazione, per molti aspetti, analoga a quella pronunciata da Menelao. In entrambi i casi Zeus è chiamato a garantire non solo i diritti dell’ospite, ma anche quelli dell’ospitante su cui si estende la sua protezione<sup>207</sup>. Questi nell’accogliere in casa propria uno straniero mette a rischio la sua sicurezza, il caso di Menelao è emblematico; la sua fiducia è stata tradita e con essa è stata violata la comune etica di riferimento posta sotto la tutela della divinità. Tale violazione è grave perché indebolisce la sacralità del patto, riducendo negli altri la capacità di avere fiducia in esso. La preghiera a Zeus, affinché Alessandro riceva una punizione, non risponde soltanto ad un bisogno di vendetta personale; questa punizione è anche un monito per i posteri, perché questo vergognoso oltraggio non si ripeta.

ὄφρα τις ἐρρίγησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων  
ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὃ κεν φιλότητα παρὰσχη

in modo che anche fra i posteri abbia chiunque timore

---

<sup>205</sup>Cfr. Hdt. 1, 36-40; FORNARA 1990, 34-36; secondo cui il dialogo tra Atys e Creso rispecchia dei modelli di conversazione tra padre e figlio presenti anche in Aristofane (*Vespe e Nuvole*); cfr. CHIASSON 2003, 5-35 che mette in evidenza il riutilizzo consapevole da parte di Erodoto di motivi e modelli tragici; allo stesso modo DE JONG 2005, 87-96 che svolge uno studio narratologico sul racconto relativo ad Adrasto; vd. anche MEUNIER 1968, 1-12; HENDRY 1995-1996, 167-169.

<sup>206</sup> Hdt. 1, 44, 2.

<sup>207</sup> Sul ruolo di Zeus nella tutela degli ospiti e degli ospitanti vd. LLOYD-JONES 1971, 7 «Offenders against oaths or strangers were considered as offenders also against the *time* of Zeus, and since a god punished offenders against his *time*, were punishable by him ».

di fare del male al suo ospite, che gli abbia offerto amicizia<sup>208</sup>.

Ξεινοδόκος è un termine meno frequente rispetto a ξείνος, ma è privo di ambiguità (ospite/ospitante) e pone in rilievo l'azione di colui che è disposto ad accogliere (δέχομαι) l'ospite e ad offrire amicizia<sup>209</sup>. L'atto dell'offerta viene posto in enfasi per sottolineare lo stridore di quella che non si limita ad essere una mancata risposta, un atto di ingratitudine, bensì qualcosa di più difficile da accettare. Si tratta di un meccanismo perverso in cui si risponde al bene con il male.

Di certo vi è una differenza fondamentale tra l'invocazione a Zeus di Menelao e quella di Creso; mentre la prima reclama giustizia e castiga la colpa di un uomo per il quale si attende una punizione; la seconda è un'invocazione che coinvolge la divinità in maniera più diretta, dacché Adrasto non ha commesso volontariamente l'omicidio. Egli ha accettato malvolentieri di unirsi alla spedizione di caccia insieme al figlio del sovrano e se lo ha fatto è solamente per rispondere ad un'esigenza etica che gli imponeva di contraccambiare il bene ricevuto. Quanto accaduto è incomprensibile e "tragico", perché avviene *nonostante* un comportamento umano che rientra doppiamente nei confini del giusto: sia per quel che riguarda il rapporto con gli dèi, con le istituzioni a loro sacre (*xenia* e supplica), sia per quel che riguarda le relazioni tra gli uomini.

La vicenda induce il pubblico erodoteo ad interrogarsi sul senso della giustizia in relazione al rispetto delle regole comportamentali fondate sulla reciprocità. Piuttosto che cercare di trovare un'improbabile soluzione a questa apparente incongruenza tra fatti e principi morali, dobbiamo riflettere sulla volontà di Erodoto di rendere problematica e complessa l'idea stessa di *dike* e l'applicazione di schemi univoci alla lettura della storia. Laddove si applicano le norme di reciprocità non necessariamente si genera giustizia o si opera all'interno delle sue vie. È inevitabile pensare che se Creso non avesse accolto l'ospite/supplice, violando i suoi diritti, suo figlio non sarebbe stato ucciso; allo stesso modo Adrasto avrebbe potuto rifiutare di contraccambiare il bene ricevuto, evitando di rendersi involontariamente colpevole di un secondo omicidio. Il racconto erodoteo pone e lascia insolte problematiche profonde legate al senso della giustizia, al ruolo degli dèi, al valore della scelta umana nella sua vana contrap-

---

<sup>208</sup> Hom. *Il.* 3, 353-354; vd. anche *Il.* 13, 621 ss. nelle parole di Menelao la violazione del patto di ospitalità pone i Troiani allo stesso livello di inciviltà dei Ciclopi, non a caso entrambi vengono definiti col medesimo aggettivo: ὑπερφίαλοι cfr. Hom. *Od.* 9, 106.

<sup>209</sup> Sulla terminologia legata ai riti di ospitalità vd. SCHEID TISSINIER 1994, 115. Cfr. Hes. *Op.* 183. Per il verbo ξεινοδοκέω cfr. Hdt. 6, 127.

posizione ad un destino già segnato e privo di spiegazioni comprensibili. Erodoto non fornisce risposte e certezze, ma solleva dubbi e questioni.

Al tempo stesso Adrasto diviene involontariamente strumento della nemesis divina che colpisce Creso. Infatti nella logica del racconto relativo a Creso, il singolo incontro con Adrasto non rappresenta che un tassello di una vicenda più complessa. Se limitiamo la nostra visione all'ingiustizia evidente che scaturisce dall'uccisione del figlio di Creso per mano del suo ospite e amico, non comprendiamo il senso profondo della storia. Infatti questo atto apparentemente ingiusto, è funzionale alla messa in atto della vendetta che, ricadendo su Creso, rende giustizia alla dinastia eraclide illegittimamente privata del potere dai suoi antenati<sup>210</sup>. Un tempo più vasto e una giustizia più lenta inglobano la vicenda personale di Adrasto e il suo fatale incontro con Creso<sup>211</sup>.

### **1.3.3 Dono e contro dono nella stipula dell'alleanza tra Creso e Sparta**

Il racconto di Adrasto mostra il funzionamento della *xenia* all'interno di una relazione interpersonale descritta nei suoi caratteri aneddotici, ma essa opera altresì nelle più concrete relazioni interstatali. Possiamo prendere in considerazione i diversi casi presenti nelle *Storie* a partire dall'alleanza tra Creso e Sparta (ca. 548 a.C.). Sono numerosi gli studi che si sono interrogati sulla sua realtà storica<sup>212</sup>; il mio intento è quello di delineare la modalità di pensiero e il linguaggio usati da Erodoto per descrivere questa alleanza, pertanto non mi soffermerò in rigorose ricostruzioni storiche protese ad accertare la veridicità del fatto, piuttosto mi atterrò all'analisi della maniera in cui Erodoto presenta e legge gli eventi.

I contatti tra Creso e l'ambiente greco sono mediati dal santuario di Delfi con il quale il sovrano lidio stringe nel tempo un rapporto di collaborazione. Il contesto storico che vede Creso andare alla ricerca dell'alleanza di Sparta, è quello che precede l'attacco dei Lidi all'impero persiano; il sovrano è in cerca di alleati e privilegia Sparta per il ruolo di spicco che riveste in Grecia. La richiesta dell'alleanza è infatti preceduta da un'inchiesta, condotta tramite Delfi, tesa ad appurare quali sono le maggiori potenze della Grecia.

---

<sup>210</sup> Hdt. 1, 13; 1, 91.

<sup>211</sup> Infine la particolare attenzione che Erodoto presta a questo aneddoto può spiegarsi anche alla luce degli ulteriori risvolti che toccano da vicino la grecità. Infatti, dopo la morte del figlio, Creso si chiude in un periodo di lutto, astenendosi per due anni da ogni impresa. Finito il tempo del lutto, la sua politica estera nei confronti delle città greche è totalmente mutata. Se in precedenza aveva cercato invano di procedere alla conquista militare delle isole greche della Ionia e alla sottomissione dei Greci d'Asia (Hdt. 1, 26-27), adesso, incalzato dalla minaccia dell'espansione persiana, dà inizio ad una politica pacifica e protesa alla ricerca di alleanze. Vd. Hdt. 1, 46. Per questa ipotesi cfr. MILLER 1963, 91-92.

<sup>212</sup> Una raccolta bibliografica sull'argomento è in PANESSA 1999, 77.

La procedura adottata per la stipula dell'alleanza consiste, come nel caso del rafforzamento del legame con il santuario delfico, nell'invio di doni. Gli araldi vengono inviati con precise istruzioni su ciò che devono dire, portando per conto del re *doni e parole*: «Vi invito a divenire di buon grado amici e alleati senza inganno né tradimento»<sup>213</sup>. Gli Spartani, già a conoscenza dei favorevoli responsi delfici, accolgono la proposta prestando giuramento di ospitalità e di alleanza: ἐποιήσαντο ὄρκια ξεινίης πέρι καὶ συμμαχίης. Il legame di *xenia* viene utilizzato per sancire l'alleanza tra i due popoli ed è accompagnato dal giuramento che vincola ulteriormente al rispetto del patto. Al legame di ospitalità si accosta quello della *symmachia*, termine con cui si chiarisce, in maniera esplicita, la natura militare dell'alleanza.

È possibile notare come l'istituzione della *xenia* vada lentamente modificandosi per adattarsi alle nuove esigenze politiche. Essa nasce come legame privato e personale, prevalentemente stretto all'interno delle aristocrazie greche e privo di riflessi diretti sulle comunità d'appartenenza (per ricordare un esempio omerico, Glauco e Diomede smettono di combattere, ma Lici e Argivi continuano a mantenere le loro posizioni nei rispettivi eserciti); mentre nel caso di Creso e Sparta la *xenia* diventa uno strumento di intesa che, attraverso i singoli detentori del potere, influisce anche sulle relazioni delle due comunità politiche: il regno lidio e la *polis* spartana. Creso è un sovrano ellenizzato e mostra di intendere perfettamente il linguaggio diplomatico greco di cui la *xenia* fa parte. Già in precedenza egli se ne era servito per stringere alleanza con gli Ioni delle isole: Καὶ οὕτω τοῖσι τὰς νήσους οἰκημένοισι Ἴωσι ξεινίην συνεθήκατο<sup>214</sup>.

Il legame di ospitalità viene dunque impiegato nell'ambito di trattative interstatali e viene consapevolmente usato per veicolare precisi messaggi. Secondo Gauthier l'uso del termine *xenia* assumerebbe nel tempo solo un valore formale, soprattutto quando, come in questo caso, viene impiegato in relazioni tra Greci e non Greci. Proprio quest'aspetto snaturerebbe il senso di un'istituzione "authentiquement grecque". Tuttavia ritengo che, trattandosi di uno strumento di intesa tra stranieri, la *xenia* sia adattabile non solo alle relazioni tra Greci di *po-leis* differenti, ma anche a quelle tra Greci e Barbari, a condizione che questi, come nel caso di Creso, siano in grado di adottare lo stesso codice di comunicazione<sup>215</sup>. In questo caso tramite la *xenia* viene stipulato un patto di amicizia e fiducia che richiede, come elemento essen-

---

<sup>213</sup> Hdt. 1, 69 ὁ Κροῖσος ἐπεμπε ἐς Σπάρτην ἀγγέλους δῶράς τε φέροντας καὶ δεησομένους συμμαχίης, ἐντειλάμενός τε τὰ λέγειν χρῆν. [...] προσκαλέομαι φίλος τε θέλων γενέσθαι καὶ σύμμαχος ἄνευ τε δόλου καὶ ἀπάτης. Quest'ultima è una formula ricorrente nei trattati vd. GAZZANO 2005, 1-33. Sul trattato vd. *StV* II, n. 113.

<sup>214</sup> Hdt. 1, 27.

<sup>215</sup> Vd. GAUTHIER 1973, 9.

le, la reciprocità di prestazioni; esse sono di tipo militare, si tratta di una disponibilità a combattere insieme (*symmachia*).

Nel brano ritroviamo un altro elemento caratterizzante sin dalle origini i patti di *xenia*, ovvero i doni che gli ambasciatori recano con sé insieme alla richiesta d'alleanza. Ma gettando uno sguardo di insieme sulla vicenda, il dono riveste un ruolo importante anche nel periodo che precede l'invio dell'ambasceria. Infatti tra le ragioni che concorrono a facilitare la stipula dell'alleanza, e inducono gli Spartani ad accettarla, non vi è soltanto la mediazione dell'oracolo delfico, ma anche il fatto che si sentivano obbligati dai benefici che in passato avevano ricevuto da Creso (Καὶ γὰρ τινες αὐτοὺς εὐεργεσίαι εἶχον ἐκ Κροίσου πρότερον ἔτι γεγονυῖαι)<sup>216</sup>. Il beneficio di cui gli Spartani conservano memoria consiste nel dono dell'oro che costoro avevano intenzione di comprare per indorare la statua di Apollo a Thornax in Laconia: Κροῖσος δέ σφι ὠνεομένοισι ἔδωκε δωτήνην<sup>217</sup>.

Ancora una volta è la libera iniziativa del dono che consente la nascita di un'amicizia. Gli Spartani erano intenzionati a comprare l'oro, mentre Creso decide di mutare di segno il rapporto commerciale adottando la strategia del dono. È un gesto creativo fatto con l'intenzione di far evolvere nel tempo la relazione, piuttosto che troncarla nell'immediato con un atto di compravendita. Il dono ha la capacità di indurre in chi lo riceve un sentimento di positiva obbligazione ed è per questo che viene privilegiato allo scambio commerciale, qualora l'intento sia quello di allacciare un legame. Il dono di Creso è autentico e, come tale, poteva perdersi nel nulla, non avere alcun risvolto; al contrario gli Spartani conservano il ricordo del bene ricevuto, fanno spazio ad esso nella loro memoria civica e sentono il dovere di ricambiare. Così accolgono l'alleanza (τὴν συμμαχίην ἐδέξαντο) sia per il dono ricevuto e la positività dei precedenti contatti, sia perché erano stati prescelti come amici rispetto agli altri Greci.

Erodoto avrebbe potuto esaurire la descrizione di quest'alleanza con poche parole, invece si premura di risalire indietro nel tempo e di cogliere l'importanza del gesto di Creso, mettendone in evidenza le conseguenze per la situazione presente. Lo storico svolge così con ma-

---

<sup>216</sup> Cfr. KARAVITES 1980, 69-79 che illustra l'importanza del concetto di *euergesia* nelle relazioni internazionali descritte da Erodoto e da Tuciddide.

<sup>217</sup> Hdt. 1, 69, 4; sull'uso del termine δωτήνην vd. BENVENISTE 1976, 47-51. Se accettiamo la proposta di Benveniste, secondo cui il termine indica « un dono in quanto prestazione contrattuale », ciò rafforza l'idea in base alla quale Creso non avrebbe elargito un dono gratuito, ma un dono che si attendeva una risposta (su queste tematiche vd. *supra* p. 38 ss.). Altri riferimenti al dono di Creso a Sparta si hanno in Paus. 3, 10, 8; 4, 5, 3; Teopompo *FgrHist* 115, F.193, citato da Ateneo 6, 20 p. 231 E-232 B. Per una discussione delle fonti anche da una prospettiva archeologica cfr. PARKE 1984; NENCI 1993. Creso è celebre per la sua generosità e ricchezza (Pind. *Pyth.* 1, 94; Bacch. *Ep.* 3, 23), ed è abbastanza plausibile che Sparta abbia chiesto il suo aiuto per rifornirsi dell'oro necessario; sulla circolazione dell'oro lidio e persiano in Grecia vd. LOMBARDO 1989.

estria la sua opera di "tessitore", ricollegando eventi isolati e distanti nel tempo all'interno della medesima trama logica. Il vincolo di reciprocità che Sparta aveva contratto con l'accettazione del dono non si ritiene tuttavia appagato, esso esige un dono di contraccambio: δῶρον βουλόμενοι ἀντιδοῦναι Κροίσῳ. Il prezioso cratere d'oro inviato da Sparta non giungerà a destinazione, ma ai fini del nostro discorso non importa: l'alleanza viene comunque consolidata<sup>218</sup>.

Greci e Lidi mostrano di condividere lo stesso codice diplomatico fatto di parole, ma anche di gesti simbolici. Il significato del dono iniziale di Creso viene perfettamente inteso da Sparta, la quale accoglie quell'*invito ad agire* implicito nel dono<sup>219</sup>. Infatti esso non si limita ad essere un atto generoso fine a se stesso, bensì diviene strumento di una strategia politica protesa alla costruzione dell'alleanza. In questo caso dono e contro dono svolgono un ruolo politico interculturale e interstatale.

L'occasione per sfruttare questa alleanza si ha allorché Creso, assediato da Ciro, ricorre ai suoi alleati; allora il vincolo instaurato rivela la sua forza; infatti alla sua richiesta d'aiuto gli Spartani, che in passato si erano dichiarati pronti ad accorrere ad ogni annuncio (αὐτοὶ ἦσαν ἔτοιμοι ἐπαγγείλαντι)<sup>220</sup>, rispondono senza esitare e benché indeboliti da una recente guerra con gli Argivi: "non appena ebbero ascoltato l'araldo si affrettarono a muovere in soccorso" (Οἱ δὲ ὁμῶς, ἐπέιτε ἐπύθοντο τοῦ κήρυκος, ὀρμέατο βοηθέειν).

L'intenzione è buona, anche se alla fine gli Spartani non intervennero<sup>221</sup>. L'alleanza tra Sparta e Creso non ha un risvolto concreto nei fatti, ma Erodoto racconta la vicenda in modo da mettere in luce un meccanismo di reciprocità che, sia pur a livello intenzionale (come nel caso di Adrasto), funziona alla perfezione. Oltre alla realtà dei fatti, è il modo di raccontare di Erodoto che insiste nel mettere in evidenza questo sistema di relazione. L'alleanza tra Creso e Sparta viene così descritta in tutte le sue fasi, con attenzione ai tempi lunghi del dono.

### 1.3.4 L'accordo di pace tra Trasibulo e Aliatte

Le relazioni instaurate da Creso sono differenti: i Greci della Ionia d'Asia (Ioni, Eoli e Dori) vengono assoggettati e sottoposti al pagamento di un tributo, mentre con i principali e-

---

<sup>218</sup> Per la vicenda del cratere rivenduto dagli Spartani o rubato dai Sami vd. Hdt. 3, 47 ss.

<sup>219</sup> Cfr. CAILLÉ 1998, 13.

<sup>220</sup> Hdt. 1, 70.

<sup>221</sup> Hdt. 1, 83. Potrebbe confermare la richiesta d'aiuto di Creso anche la testimonianza di Eforo *FgrHist*, 70 F 58 a-d che fa riferimento all'arruolamento di mercenari da parte di Creso nel Peloponneso; anche se per il VI secolo a. C. questo dato sembra anacronistico (vd. commento di D. Asheri a Erodoto libro I, p. 318). Il riferimento alla contemporanea guerra con Argo per il possesso di Tirea, in qualche modo, giustifica il mancato aiuto di Sparta, che si ritira una volta appresa la caduta di Sardi.

sponenti della grecità continentale (gli Spartani) vengono instaurati rapporti di amicizia (τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο)<sup>222</sup>. Creso aveva inoltre vagheggiato l'idea di crearsi una potenza navale per attaccare gli Ioni delle isole egee, ma, resosi conto della difficoltà e assurdità del suo progetto (su consiglio del saggio Biante o Pittaco), vi rinuncia preferendo un'altra via: “strinse così patti di ospitalità con gli Ioni che abitavano le isole”<sup>223</sup>.

La scelta tra un tipo di rapporto (attacco o imposizione di tributi) e l'altro (amicizia) dipende chiaramente da una logica di potenza: dove non è possibile la conquista e la sottomissione si cerca l'alleanza. Come si evince dal dialogo tra Creso e il sapiente, il re si rende conto del fatto che è insensato per una potenza terrestre voler combattere degli isolani, così come questi sarebbero stati destinati alla sconfitta se si fossero procurati una cavalleria per attaccarlo a terra. Le forze si bilanciano, si sceglie così l'amicizia tramite la *xenia* che qui viene usata come mezzo per esprimere una volontà di non belligeranza.

Intorno alla figura centrale di Creso, la prima di una serie di sovrani potenti e dediti alla conquista, convergono due possibili modi di utilizzare il potere e di entrare in contatto con altri popoli: «Le début de l'*Enquête* offre donc à la fois le modèle de la Vie de conquérant et son antidote avec le refus de la conquête, modèle proposé par un des Sept Sages. Virtuellement, à l'orée de la première Vie, les deux options sont possibles et elles ont même existé, dans la construction d'Hérodote»<sup>224</sup>.

Il racconto bellico, che struttura gran parte delle *Storie*, è scandito dal ritmo progressivo e lineare della conquista, della sopraffazione di un popolo sull'altro, ma ampio spazio è dato altresì all'incontro tra i popoli, alla descrizione dei loro usi e costumi, ai loro tentativi di resistere alla conquista. Il dialogo tra Creso e il sapiente prospetta la conquista delle isole abitate dagli Ioni come un atto contronatura e illogico cui il re, saggiamente, rinuncia. In questo caso è l'insularità l'elemento che blocca le mire espansionistiche di Creso<sup>225</sup>. Questo blocco tuttavia svela la capacità del sovrano lidio di pensare e utilizzare altre modalità di relazione, che si rivelano immediatamente presenti a partire dal momento in cui si rifiuta lo scontro frontale. La *xenia* fa chiaramente parte degli strumenti diplomatici cui poter ricorrere una volta scelta

---

<sup>222</sup> Hdt. 1, 6.

<sup>223</sup> Hdt. 1, 27.

<sup>224</sup> Cfr. PAYEN 1997, 60.

<sup>225</sup> Sul rapporto tra conquista e resistenza nella composizione delle *Storie* erodotee cfr. PAYEN 1997, 289 «Le dialogue entre le Sage et Crésus permet de glisser de l'insularité réelle des Ioniens à l'insularité figurée de Crésus, qui met en jeu les qualités de cavaliers réputés des Lydiens; mais, par là, on comprend aussi que l'insularité hérodoteenne véritable réside pour chaque peuple dans l'utilisation consciente de ses particularités, parmi lesquelles la composante géographique n'est qu'un élément».

la seconda opzione: quella che predilige l'incontro e la comunicazione pacifica al conflitto militare.

Creso non è il primo sovrano lidio a servirsi della *xenia* per ratificare un'alleanza; già Aliatte vi aveva fatto ricorso in precedenza ed è possibile che Creso abbia tenuto conto di questa tradizione e della formula diplomatica utilizzata in passato. Il processo che porta il regno lidio ad estendere il suo controllo sulle città greche della Ionia d'Asia inizia prima di Creso e in esso si inserisce l'estenuante guerra intrapresa da Sadiatte contro Mileto. La guerra viene ereditata da Aliatte che la porta avanti per lungo tempo secondo una strategia di lento logoramento attuata tramite l'annuale incendio dei campi e delle coltivazioni. Nel dodicesimo anno di guerra, il consueto incendio si propaga sino al tempio di Atena Assesia che viene distrutto. Sadiatte collega all'atto empio la sua malattia, infatti l'oracolo di Delfi rifiuta di dargli i suoi responsi, a meno che non venga ricostruito il tempio<sup>226</sup>.

Per la risoluzione di questa situazione bellica si rivelano determinanti i legami personali tra Trasibulo, tiranno di Mileto, e Periandro di Corinto legati da strettissimi vincoli di ospitalità (ξεῖνον ἐς τὰ μάλιστα)<sup>227</sup>. In nome di questi vincoli Periandro, venuto a conoscenza dell'oracolo delfico, ritiene opportuno informare Trasibulo sul pericolo che corre. Infatti Aliatte ha intenzione di stipulare una tregua fittizia, che duri giusto il tempo necessario alla ricostruzione del tempio. Il preavviso induce Trasibulo a mobilitare le sue risorse per inscenare in città una situazione di floridezza e benessere; ciò sconvolge le attese di Aliatte il quale si aspettava di trovare una città estenuata e pronta a cedere; a seguito di ciò si giunge ad un vero e proprio accordo di duratura pace.

La procedura utilizzata da Aliatte e Trasibulo per porre fine alla guerra consiste nella stipula di personali vincoli di ospitalità: Μετὰ δὲ ἧ τε διαλλαγῆ σφι ἐγένετο ἐπ' ᾧ τε ξείνους ἀλλήλοισι εἶναι καὶ συμμάχους<sup>228</sup>. Come sarà per Creso e Sparta, la *xenia* ratifica l'avvenuta alleanza di cui viene precisato il carattere militare, i due diventano infatti συμμάχοι; Aliatte provvede poi alla costruzione di ben due templi ad Atena Assesia. La vicenda lascia intravedere l'esistenza di una rete di relazioni che, tramite la *xenia*, connette i tiranni e le personalità delle principali città greche, qui Mileto e Corinto<sup>229</sup>. L'intervento di Pe-

---

<sup>226</sup> Hdt. 1, 17 ss. Cfr. COBBE 1967; LOMBARDO 1980, 197-208.

<sup>227</sup> Hdt. 1, 20. Per una possibile contestualizzazione del legame tra Corinto e Mileto cfr. SALMON 1997, 224 ss. che lo spiega alla luce dei comuni interessi commerciali tra le due città e l'Egitto. Inoltre un legame sembrerebbe legare Periandro alla Lidia già prima del suo intervento a favore di Trasibulo, alla luce dell'invio dei trecento fanciulli corciresi destinati ad essere evirati a Sardi (Hdt. 3, 48); tuttavia non abbiamo altri dati per comprendere meglio la natura di questa relazione.

<sup>228</sup> Hdt. 1, 22. *StV* II, n. 105.

<sup>229</sup> A proposito di Atene e Sparta vd. Hdt. 5, 63 (Sparta e i Pisistratidi); Hdt. 5, 70 (Cleomene e Isagora).

riandro è eloquente a proposito della “solidarietà” che lo lega al suo ospite e lo induce ad adoperarsi affinché non subisca un danno.

Anche nel caso in cui l’amicizia tra Trasibulo e Periandro fosse stata del tutto personale e privata, nondimeno i suoi effetti si riverberano sulle comunità d’appartenenza, sicché è l’intera Mileto ad evitare le spiacevoli conseguenze di una finta tregua. A loro volta questi tiranni interloquiscono con i sovrani orientali ed anche in questo caso instaurano personali porti d’amicizia che hanno un subitaneo impatto sulla sfera delle relazioni interstatali; infatti il legame tra Aliatte e Trasibulo determina finalmente la cessazione di quel perdurante stato di guerra, inoltre esso avrà ulteriori conseguenze per il futuro; infatti la *xenia* viene ereditata e mantenuta da Creso. Questo non stupirebbe dato che si tratta di un legame ereditario, tuttavia la condizione di privilegio che questa relazione adombra viene mantenuta anche a seguito della conquista persiana; allorché Ciro rende suoi sudditi tutti gli Ioni imponendo le sue condizioni, mentre con la sola Mileto rinnova il giuramento: *πρὸς μούνοὺς γὰρ τούτους ὄρκιον Κῦρος ἐποίησατο ἐπ’ οἷσί περ ὁ Λυδός*. Il giuramento cui si fa riferimento non può che essere quello di ospitalità mantenuto da Creso e risalente al tempo di Aliatte. Esso, nel caso particolare di Mileto, mantiene la sua validità anche in seguito alla conquista da parte della potenza persiana<sup>230</sup>.

### 1.3.5 Le discusse interpretazioni della *philia* tra Amasi e Policrate

Oltre al regno lidio anche l’Egitto di Amasi entra in contatto con i Greci, adottando il linguaggio del dono e servendosi di istituzioni greche. La narrazione relativa al particolare legame di *xenia* che lega Amasi a Policrate<sup>231</sup> si inserisce nel più ampio racconto sulla conquista dell’Egitto da parte di Cambise. Erodoto è interessato alla tematica moralistica della instabilità della fortuna e dell’ineluttabilità del destino, entrambe presenti nella nota novella dell’anello di Policrate.

---

<sup>230</sup> Hdt. 1, 141; 143. Cfr. JEFFERY 1976, 214. « Miletos, however, was saved from disaster by the pact of *xenia* guaranteed to her by the Lydian rulers. It was accepted and maintained by Cyrus, who naturally preferred the prospect of a grateful and busy seaport in his new dependency, rather than a fiercely resisting one». Sull’espansione lidia a danno delle città ioniche e sul ruolo di Mileto, capace di mantenere una posizione autonoma, vd. TALAMO 1983, 9-37. Una tradizione isolata, conservata da Diogene Laerzio (1, 25), fa riferimento all’opposizione di Mileto alla *symmachia* proposta da Creso; l’alleanza militare prevedeva la disponibilità a fornire contingenti militari. Mileto si era allora mostrata capace di dialogare alla pari con il sovrano lidio, senza soggiacere alle sue richieste. L’alleanza particolare sancita dalla *xenia* si limitava così a ribadire la condizione di non belligeranza, ma senza ulteriori impegni di tipo militare.

<sup>231</sup> La vicenda di Policrate e Amasi è narrata, oltre che da Erodoto, da Diodoro 1, 95; 1, 3; 10, 16, 1; per un’analisi di queste e delle altre tradizioni vd. TOZZI 1980, 2085-2099.

Amasi, all'incirca nel 530 a.C., aveva stretto un patto di ospitalità con il tiranno: Ἐχων δὲ ξεινίην Ἀμάσι τῷ Αἰγύπτου βασιλεῖ συνεθήκατο, πέμπων τε δῶρα καὶ δεκόμενος ἄλλα παρ' ἐκείνου<sup>232</sup>. La formula ξεινίην συνεθήκατο è identica a quella che abbiamo già incontrato in Hdt. 1, 27. Nella sua essenzialità questa terminologia basta ad indicare l'avvenuta stipula di un accordo amichevole; il verbo συν-τίθημι "stabilire insieme" rende bene l'idea di una scelta condivisa e partecipata, rafforza inoltre il significato di mutua collaborazione implicito nel vincolo di *xenia*<sup>233</sup>. Nell'alleanza tra Creso e Sparta alla *xenia* si accompagnava il giuramento e il riferimento alla *symmachia*; in questi due casi non si ha giuramento, né vengono utilizzati altri termini che precisino meglio il senso e gli scopi dell'intesa raggiunta. Un legame di ospitalità congiunto ad una collaborazione militare è invece quello contratto da Amasi con i Cirenei (565 a.C.), laddove la formula usata è: Κυρηναίοισι δὲ Ἄμασις φιλότητά τε καὶ συμμαχίην συνεθήκατο<sup>234</sup>.

*Philotes*, come detto inizialmente, è una parola di ascendenza omerica impiegata per indicare l'amicizia codificata come patto e può includere il concetto di ospitalità<sup>235</sup>. Il linguaggio epico ha dei riflessi sui rapporti interstatali greci d'età arcaica, non solo per quel che concerne l'uso erodoteo del termine *xenia*, ma anche per l'impiego di *philotes* che trova inoltre un riscontro esterno al testo di Erodoto trovandosi nell'epigrafe relativa all'alleanza tra Sibariti e Serdaioi (*ante* 510 a.C.)<sup>236</sup>. Il linguaggio dell'epigrafe, data la sua arcaicità, non presenta ancora delle formule redazionali ben definite: «entro queste coordinate è solo naturale, dato il contesto cronologico e storico, che si situassero ancora realtà lessicali e nozioni di orizzonte omerico»<sup>237</sup>.

Queste pur rare e circoscritte testimonianze permettono di cogliere una corrispondenza tra le forme relazionali descritte dall'epica omerica e la realtà dei rapporti interstatali greci; rispetto ai quali, a mio avviso, Erodoto mantiene il linguaggio diplomatico originario riflettendo usi di età arcaica. L'alleanza tra l'Egitto di Amasi e Cirene, già corroborata da vicende-

<sup>232</sup> Hdt. 3, 39, 5 «Durante il suo dominio strinse legami di ospitalità con Amasi re dell'Egitto, inviandogli doni e ricevendone a sua volta». Vd. Hdt. 2, 182, 5; in 3, 40, 5 Policrate viene definito ἄνδρα φίλον καὶ ξεῖνον. Cfr. KÖNIG 1989, 321-340.

<sup>233</sup> Come nota PANESSA 1999, XXIV proprio l'impiego di questo verbo appartenente al lessico diplomatico e comunemente impiegato per indicare la stipula di trattati: «mostra che si trattò di qualcosa di ufficiale e formale».

<sup>234</sup> Hdt. 2, 181.

<sup>235</sup> Per l'uso di *philotes* come patto vd. Hom. *Il.* 3, 67 ss. 4, 14; 7, 283 e il commento di PANESSA 1999, 22 ss.

<sup>236</sup> MEIGGS-LEWIS 1988, 10.

<sup>237</sup> GIANGIULIO 1992, 36.

voli interessi commerciali, viene ulteriormente rafforzata attraverso il matrimonio con Ladice di Cirene<sup>238</sup>.

Come definire il legame tra Amasi e Policrate, si tratta di un'amicizia "privata" o di un patto con risvolti politici? Le due personalità rappresentano le comunità su cui si esercita il loro potere; è al riguardo significativa la scelta di Amasi di inviare doni anche al tempio di Era a Samo, divinità poliade, piuttosto che limitarsi ad inviarli direttamente a Policrate; questo gesto trasferisce la pratica del dono dall'ambito privato a quello pubblico, anche se queste sfere si distinguono con difficoltà in presenza di poteri personali<sup>239</sup>. Questo legame ha tuttavia breve durata. A seguito del ritrovamento dell'anello da parte di Policrate, secondo il racconto di Erodoto, Amasi volle sciogliere il patto d'amicizia per non essere partecipe delle disgrazie di Policrate che di sicuro sarebbero sopraggiunte come conseguenza della sua eccessiva felicità<sup>240</sup>.

Questa versione ha suscitato la perplessità degli studiosi che hanno preferito attribuire a Policrate la volontà di rompere il patto, ritenendo improbabile che Amasi abbia rischiato di perdere un così valido alleato alla vigilia dell'attacco di Cambise<sup>241</sup>. A partire da Berve<sup>242</sup> si è cercato di ritornare al rispetto della tradizione testuale, definendo con maggiore precisione il senso del legame tra Amasi e Policrate. È un legame di ospitalità per cui Erodoto, contrariamente a quel che avviene in altri casi, non specifica l'esistenza di un impegno al reciproco aiuto militare. La rottura del legame con Policrate può essere stata voluta dal Faraone, nel rispetto della versione offerta dalle fonti<sup>243</sup>; ciò non lo avrebbe privato di alcun sostegno militare. Ricordiamo che Erodoto dipende da una tradizione molto favorevole a Policrate, presumibilmente raccolta durante il suo soggiorno a Samo<sup>244</sup>. Tale parzialità può aver oscurato la vera ragione della rottura della *xenia*, ovvero la sua violazione da parte dello stesso Policrate.

---

<sup>238</sup> Il matrimonio rafforza l'alleanza e costituisce una modalità di reciproco scambio di prestazioni; e può essere stato premessa di un'ulteriore epigamia estesa a maggiorenti egizi e cirenei. Sull'importanza dei legami matrimoniali al fine di rafforzare un'alleanza cfr. le considerazioni di Erodoto in 1, 74, 4. Sul legame tra Amasi e Cirene vd. CHAMOIX 1953, 149; PANESSA 1999, 73-75.

<sup>239</sup> Sui doni di Amasi a Samo vd. Hdt. 2, 182 cfr. RAVIOLA 2005, 114.

<sup>240</sup> Hdt. 3, 43, 5 Πέμψας δέ οἱ κήρυκα ἐς Σάμον διαλύεσθαι ἔφη τὴν ξεινίην. Diod. 1, 95, 3 φιλίαν καὶ τὴν ξεινίαν τὴν πρὸς αὐτὸν διαλυόμενον. Per un confronto tra le tradizioni storiografiche erodotea e diodorea vd. TOZZI 1980, 2085-2099; la versione diodorea insiste sul contrasto tra Policrate, tiranno arrogante e superbo, e Amasi che incarna il modello del "monarca giusto". Alla particolare gentilezza di Amasi fa riferimento anche Erodoto, descrivendo il suo atteggiamento filelleno verso i Greci di Naucrati e l'oracolo delfico (Hdt. 2, 178 ss.).

<sup>241</sup> A favore di questa lettura vd. tra gli altri GLOTZ 1938, 284; DE SANCTIS 1939, 539; MEYER 1954, 734; ANDREWS 1956, 121; BERVE 1967, 112; BRIANT 1996, 63.

<sup>242</sup> BERVE 1967, 112.

<sup>243</sup> MOSSÉ 1969, 18; MORA 1983, 109-112; KÖNIG 1989, 337; la questione è stata di recente analizzata da INTRIERI 2010, 123-142 con attenzione per il lessico diplomatico impiegato da Erodoto.

<sup>244</sup> Cfr. MITCHELL 1966, 99 ss.

Diodoro Siculo invece offre proprio questa spiegazione: Amasi reagisce dinanzi al comportamento violento del tiranno nei confronti dei concittadini e degli stranieri/ospiti che giungevano presso Samo. Il rifiuto di questo comportamento, oltre ad essere funzionale alla costruzione dell'immagine di Amasi, quale esempio di virtù, si comprende alla luce dell'evidente incompatibilità tra tale violenza e il vincolo di *xenia* contratto<sup>245</sup>. Infatti esso viene leso nel suo significato più profondo, allorché viene meno il rispetto dello straniero. Gli stranieri di cui parla Diodoro, credo debbano identificarsi con quegli Egiziani che si recavano a Samo per ragioni commerciali. Il movente di questa particolare *xenia* si spiega proprio sulla base degli interessi commerciali che legavano l'Egitto, quindi anche i Greci che lì si trovavano, a Samo<sup>246</sup>. La reazione di Amasi e il tentativo di ricondurre ad un atteggiamento moderato Policrate sembrano dunque diretti a proteggere questi stranieri, come se il patto contratto con il tiranno valesse anche per loro. In altre parole la *xenia* che Amasi riceve non come privato, ma come autorità sovrana, si estende con la sua forza tutelare ai sudditi, protetti dal Faraone, che acquisiscono lo statuto di *xenoi*/ospiti.

L'atteggiamento ostile di Policrate può di certo essere stato indotto dalla decisione di appoggiare l'avanzata di Cambise e la spedizione contro l'Egitto. Policrate decide di mutare alleanza, ponendosi nei confronti della Persia come una sorta di tiranno-vassallo; possibilmente, si attendeva dal Gran Re il conferimento di una posizione dominante nell'Egeo<sup>247</sup>. Il tiranno invita segretamente Cambise a chiedergli delle truppe per la spedizione in Egitto, cogliendo l'occasione per liberarsi dei cittadini più sgraditi, tra cui il fratello Silosonte<sup>248</sup>.

Come precisa Labarbe l'invio di rinforzi in Egitto avviene quando Amasi è già morto; infatti, la spedizione di Cambise si rivolge contro il successore Psammenito III, salito al trono da circa sei mesi. Policrate dunque non avrebbe tradito Amasi<sup>249</sup>. Tuttavia è ragionevole pensare che la scelta di appoggiare Cambise non sia stata presa nel breve spazio di sei mesi, ma

<sup>245</sup> Vd. *supra*, nt. 167. Vd. anche INTRIERI 2010, 127 che prende in considerazione l'ipotesi di uno scioglimento del patto di ospitalità come conseguenza del fatto che Policrate non teneva un comportamento corretto, neppure verso gli amici.

<sup>246</sup> PANESSA 1999, 85 ss.; Samo aveva avuto, insieme a poche altre città, il privilegio di erigere un santuario a Naucrati (Hdt. 2, 178, 3) e aveva una colonia in un'oasi del deserto libico (Hdt. 3, 26, 1).

<sup>247</sup> Cfr. MUSTI 2004, 102 che illustra le importanti influenze egiziane sull'arte samia, segno ulteriore delle intense relazioni tra Samo e l'Egitto. Per l'ipotesi che sia stato Policrate a voler sciogliere il patto d'amicizia vd. LABARBE 1984, 30 e n. 62 con precedente bibliografia. Per quanto riguarda il rapporto tra Cambise e Policrate può essere definito in termini di vassallaggio. La promessa di collaborazione fatta a Cambise equivale ad un atto di sottomissione che chiarisce bene da che parte sta il tiranno, interessato a salvaguardare la propria posizione di potere, nel caso di una conquista persiana dell'Egitto. La questione è stata recentemente ripresa da RUBERTO 2008, 241-251 che ripercorre le posizioni della critica e si mostra a favore di una definizione del rapporto tra Policrate e Cambise in termini di vassallaggio. Già MAZZARINO 1989, 234 aveva definito Policrate un *tyrannos-hyparchos*.

<sup>248</sup> Hdt. 3, 44.

<sup>249</sup> Cfr. Hdt. 3, 10. Per questa ipotesi vd. LABARBE 1984, 33.

risalga ad un periodo più lontano nel tempo. Policrate, già nel corso della fase di preparazione della spedizione, poteva ben prevedere la sconfitta di Amasi dinanzi ad un nemico temibile come Cambise; la preoccupazione per tutto questo lo indusse a cambiare fronte e ad adottare un comportamento non più consono ad uno *xenos*.

Il ritratto tipizzato che ne dà Erodoto conferma ulteriormente questa ipotesi. Il tiranno è ricordato per la sua morale deviata in totale contraddizione con la norma etica greca. Questo aspetto è evidente se si analizza una delle frasi attribuitegli: τῷ γὰρ φίλῳ ἔφη χαριεῖσθαι μᾶλλον ἀποδιδούς τὰ ἔλαβε ἢ ἀρχὴν μηδὲν λαβών; «sosteneva che all'amico si fa cosa più gradita restituendogli ciò che gli si è tolto, piuttosto che non prendendogli nulla del tutto», per tale motivo depredava chiunque gli capitasse<sup>250</sup>.

Questa affermazione, venata di ironia, sconvolge il normale codice etico, già presente in Omero, secondo cui la *charis* dell'amico si suscita attraverso il dono, ovvero dando un di più, piuttosto che restituendo ciò che si è derubato. Qui si descrive una *charis* che dovrebbe nascere da un meccanismo di dono alterato e perverso che giunge a confondersi con il suo opposto, ovvero il furto<sup>251</sup>. Questo tratto della personalità e del pensiero del tiranno viene ricordato subito dopo la menzione della *xenia* con Amasi. Sicché anche la prossimità testuale indurrebbe a pensare che sia stato proprio Amasi, uno dei *philoï* ad essere trattato in tal modo. I rapporti personali tra i due non rimangono confinati nell'ambito delle relazioni private, sono altresì da intendere nei termini di un'alleanza politica. La *xenia* non riguarda soltanto Policrate e la sua amicizia con Amasi, ma al tempo stesso riguarda Policrate, in quanto tiranno di Samo (ossia responsabile delle scelte di un'isola dalla posizione geopolitica non irrilevante), nei suoi rapporti con terzi: la Persia di Cambise. La *xenia* è un impedimento alla collaborazione con la Persia e per tale motivo viene rifiutata da Policrate che, con il suo comportamento, può averne indotto lo scioglimento.

Se il patto di ospitalità implica la protezione dell'ospite, e una forma di assistenza elargita in vista del suo bene, come si poteva conciliare questo legame con la scelta di allearsi con Cambise? Che la spedizione si sia rivolta contro il figlio di Amasi è irrilevante. Infatti, dato il valore ereditario del patto di *xenia*, se questo legame fosse stato mantenuto lo si sarebbe comunque violato e tradito. Anche l'annullamento del legame costituisce un elemento di novità rispetto ad Omero, dove troviamo casi di violazione del patto, talvolta l'uccisione dell'ospite,

---

<sup>250</sup> Hdt. 3, 39, 4.

<sup>251</sup> Cfr. GOULD 2001, 285 secondo cui la distorsione ironica di Policrate conferma per contrasto l'esistenza di un codice relazionale, comunemente riconosciuto e fondato sulla logica del dono.

ma non una pratica che sciolga il vincolo contratto; al contrario si ribadisce più volte l'esigenza di ricordarsi degli ospiti sempre (ἤματα πάντα) anche una volta morti<sup>252</sup>.

La *xenia*, dato il suo carattere sacro, viene concepita come un legame forte e perdurante di generazione in generazione. La facilità con cui Amasi e Policrate contraggono e dissolvono la loro amicizia, tramite araldi, è analoga a quella con cui si stipulano e annullano alleanze, trattati di pace o tregue. Nelle *Storie* vi è solo un altro episodio in cui si ha la rescissione del vincolo di *xenia*, ma in questo caso vi è una motivazione valida: l'inganno e il palese tradimento del patto di fiducia instaurato. Si tratta della vicenda di Etearco e Temisone che, resosi conto dell'inganno tesogli dal suo ospite decide di sciogliere il patto: Ὁ δὲ Θεμισῶν περιημεκτήσας τῇ ἀπάτῃ τοῦ ὄρκου καὶ διαλυσάμενος τὴν ξεινίην.<sup>253</sup> Tuttavia tale vicenda è comparabile con quella di Policrate e Amasi solo se diamo il giusto rilievo all'informazione diodorea che allude ad un esplicito tradimento da parte di Policrate dei doveri legati al patto.

### 1.3.6 L'impiego persiano-orientale della *xenia* greca

I casi di Aliatte, Creso e Amasi ci hanno permesso di analizzare la *xenia* all'interno di rapporti che pongono in relazione Greci e non Greci. L'istituzione greca, come visto inizialmente, è preposta al dialogo dei Greci stranieri tra loro. Essa si rivela efficace anche nel dialogo con quel particolare e più distante straniero che è il barbaro; la condizione essenziale affinché ciò possa avvenire è la capacità di quest'ultimo di accedere al codice greco. Creso e Amasi sono dei sovrani ellenizzati, il che facilita la comunicazione, ma in genere è possibile ritenere che i Greci e gli altri popoli del Vicino Oriente (Ebrei, Fenici, Egiziani, Persiani e Lidi), nel tempo siano riusciti a dar vita ad un linguaggio diplomatico condiviso, capace di garantire la reciproca intesa.

Per ragioni commerciali o di altra natura è necessario comunicare, e certamente la riuscita della comunicazione è un elemento fondamentale nelle relazioni diplomatiche; essa dipende dalla capacità di mediare le differenze tramite principi comuni e comprensibili ad en-

---

<sup>252</sup> Cfr. Hom. *Od.* 15, 54-55; 4, 592.

<sup>253</sup> Cfr. Hdt. 4, 154 secondo il racconto Etearco, re di Oasso, rimane vedovo con una bambina ancora piccola, decide allora di risposarsi. La matrigna fa di tutto per screditare la fanciulla agli occhi di suo padre, finché questi decide di liberarsene tramite un inganno. Invita a pranzo (ἐπὶ ξείνια) un mercante di Tera di nome Temisone; lo rende quindi suo ospite e in virtù di questo legame lo invita a giurare di rendergli qualunque servizio gli avesse chiesto. Questi giura senza esitare, aderendo al patto di fiducia e reciprocità che la *philotes* comporta. Etearco gli chiede allora di gettare sua figlia in mare; una volta resosi conto dell'inganno, Temisone ritiene di avere il diritto di sciogliere la *xenia*, perché è venuta meno ogni lealtà e fiducia: Temisone non uccide la figlia Fronime, trova comunque un *escamotage* per rispettare il giuramento. Fronime è la madre di Batto, l'illustre capostipite della dinastia che regnò a Cirene.

trambe le parti. Tra questi principi comuni, ricorrenti nelle relazioni interstatali, si possono rintracciare quello della *syngeneia* e della *philia*, familiari sia ai Greci, sia alle altre civiltà del Mediterraneo. Non sappiamo se la *xenia* avesse un equivalente in queste civiltà, possibilmente no, tuttavia il patto di amicizia che la caratterizzava era senza dubbio condiviso e riconoscibile; si spiega così la facilità con cui viene impiegato nelle trattative interstatali<sup>254</sup>.

Bisogna comunque tenere conto della difficoltà, o impossibilità, di confronto tra le fonti greche e quelle orientali; infatti non ci è pervenuta una tradizione storiografica comparabile con quella ellenica. Il mio discorso si limita pertanto all'analisi delle testimonianze erodotee che, il più delle volte, hanno mostrato la loro attendibilità; rimane sempre possibile il rischio di una sua *interpretatio Graeca* di tradizioni e istituzioni altre<sup>255</sup>. Riguardo alla stipula di trattati e alleanze si può comunque notare un'analogia tra le espressioni proprie della diplomazia greca e quelle dei popoli del Vicino Oriente; si veda ad es. lo schema sinottico ricostruito da M. West.

Greek	Hebrew	Akkadian
ὄρκος μέγας 'great oath'	š <sup>c</sup> bū'āh g <sup>c</sup> dōl āh	adē rabūti
Διὸς ὄρκος 'oath by Zeus'	š <sup>c</sup> bu'at Yahweh	māmīt Šamaš
φιλότητα καὶ ὄρκια 'treaty and friendship'	b <sup>c</sup> rīt w āhēsed	adē u salīnu
ὄρκια θεῖναι 'lay down, establish'	šā m b <sup>c</sup> rīt	adē š akānu
ὄρκια δοῦναι 'give'	nātan b <sup>c</sup> rīt	māmītu nad ānu
ὄρκια ποιῆσθαι 'make'		māmītu ep š u
εἰς σπονδὰς εἰσελθεῖν 'enter into'	bō' babb <sup>c</sup> rīt	ana (libbi) adē er ēbu
ὄρκια φυλάσσειν 'guard, keep'	šā mar/nāš ar b <sup>c</sup> rīt	adē našā ru <sup>93</sup>
ὄρκων μεμνήσθαι 'remember'	zākar b <sup>c</sup> rīt	adē has āsu
ὄρκια παραβαίνειν 'overstep'	ābar b <sup>c</sup> rīt	māmītu et ēqu <sup>94</sup>
ὄρκια ψεύδεσθαι 'be false to'	šā qar babb <sup>c</sup> rīt	
ὄρκους νοσφίζεσθαι/ἐκλείπειν 'abandon'	āzab b <sup>c</sup> rīt	
ὄρκων λαθέσθαι 'forget'	šā kah b <sup>c</sup> rīt	
σπονδὰς λύειν 'undo'		adē pašā ru

Lo schema, in particolare, considera l'affinità del linguaggio diplomatico greco con quello ebraico e accadico<sup>256</sup>. Il rispetto per l'ospite e la sacralità dell'ospitalità sono aspetti comuni a molte civiltà; al riguardo le attestazioni bibliche presentano molte affinità con i testi omerici. Per fare un esempio il *topos* del dio che giunge alla porta nelle vesti di un ospite è

<sup>254</sup>A questo riguardo vd. HERMAN 1987, 12; lo studioso esita nell'affermare l'origine univocamente greca di questa istituzione: «There are thus no good reasons why *xenia* should be regarded as an essentially Greek institution». Al contrario GAUTHIER 1973, 9, con cui concordo, afferma con certezza la sua origine greca. Essa nasce come strumento di relazione tra le aristocrazie greche d'età arcaica. È vero che anche in altre civiltà antiche esistevano istituzioni simili, quindi è possibile pensare che i Greci, nel relazionarsi ad esse, abbiano colto e sfruttato delle affinità, mantenendo però il linguaggio delle proprie istituzioni.

<sup>255</sup>Su questa e altre problematiche legate alla diplomazia in Erodoto vd. GAZZANO 2002, 9-67.

<sup>256</sup>Lo schema è tratto da WEST 1997, 23. Al lavoro della studiosa si rimanda per un'esauriente analisi degli influssi orientali sulla cultura e sulle espressioni letterarie greche d'età arcaica.

analogo nell'incontro tra Atena e Telemaco<sup>257</sup> e nella visione di Abramo presso le querce di Mamre<sup>258</sup>. Gli elementi che caratterizzano l'ospitalità omerica: la premura nell'accoglienza dell'ospite che si intravede sulla soglia, l'abbraccio, l'offerta di vivande etc. sono ben presenti in questa come in altre scene di ospitalità descritte nella *Bibbia*. In entrambi i casi il sospetto che lo straniero sia un dio contribuisce a rendere ancora più sacra la cura dovuta all'ospite<sup>259</sup>.

Anche nel caso della società persiana non è possibile affermare o negare con certezza se un'istituzione analoga alla *xenia* sia esistita o se sia stata impiegata conseguentemente ai contatti con la Grecia; ad ogni modo è possibile notare che, secondo il racconto di Erodoto, i Persiani se ne servivano sia nelle relazioni con i Greci, sia con altri popoli. Analizzeremo al riguardo alcuni esempi. Prima che Dario salisse al potere l'impero persiano era riuscito a sottomettere tutti i popoli dell'Asia ad eccezione degli Arabi: "Gli Arabi non furono mai soggetti ai Persiani come schiavi, ma erano divenuti loro alleati-ospiti (ξεῖνοι ἐγένοντο) concedendo il passaggio a Cambise in marcia contro l'Egitto"<sup>260</sup>. Il linguaggio usato distingue chiaramente la condizione di schiavitù da quella di alleanza, che viene semplicemente espressa facendo riferimento alla condizione di ξεῖνοι assunta dagli Arabi. Erodoto precisa come, grazie a quest'alleanza, Cambise riuscì nella conquista dell'Egitto: un'impresa altrimenti impossibile.

Cambise si serve della *xenia* ai fini della stipula di un'alleanza anche in un'altra occasione, dove però fallisce; mi riferisco all'ambasceria inviata agli Etiopi in cui il sovrano persiano avrebbe manifestato al re etiope, tramite araldi e intermediari, la sua volontà di divenire suo amico ed ospite (βουλόμενος φίλος καὶ ξεῖνός τοι γενέσθαι)<sup>261</sup>. Anche Serse durante la marcia verso la Grecia stringe un patto di ospitalità con gli Acanti, i quali già da prima gli si erano mostrati leali adoperandosi per lo scavo di un canale<sup>262</sup>. All'istituzione del patto, secondo la norma, viene accompagnato un dono. Si tratta di una veste meda, un prezioso indumento simbolo di regalità<sup>263</sup>. Dopo la spedizione, durante il viaggio di ritorno, Serse stringe un patto di *xenia* con gli Abderiti<sup>264</sup>. Ancora una volta ritroviamo il vincolo di ospitalità

---

<sup>257</sup> Hom. *Od.* 1, 117 ss.

<sup>258</sup> *Genesi*, 18.

<sup>259</sup> Vd. anche Hom. *Od.* 17, 485-487. Per un confronto tra i poemi omerici e la *Bibbia* in relazione al tema dell'ospitalità cfr. TAYLOR 2007, 1-35.

<sup>260</sup> Hdt. 3, 88 Ἀράβιοι δὲ οὐδαμὰ κατήκουσαν ἐπὶ δουλοσύνη Πέρσησι, ἀλλὰ ξεῖνοι ἐγένοντο παρέντες Καμβύσην ἐπ' Αἴγυπτον.

<sup>261</sup> Hdt. 3, 21.

<sup>262</sup> Hdt. 7, 116 Ὡς δὲ ἄρα ἐς τὴν Ἄκανθον ἀπύκετο, ξεινὴν τε ὁ Ξέρξης τοῖσι Ἄκανθίοισι προεῖπε καὶ ἐδωρήσατό σφεας ἐσθῆτι Μηδικῇ.

<sup>263</sup> Vd. al riguardo Hdt. 3, 84; 1, 135; Xen. *Anab.*, 1, 2, 27.

<sup>264</sup> Hdt. 8, 120 ἀπικόμενος ἐς Ἄβδηρα καὶ ξεινὴν τέ σφι συνθέμενος καὶ δωρησάμενος αὐτοὺς ἀκινάκη τε χρυσέω καὶ τήρη χρυσοπάστῳ.

accompagnato dal dono (in questo caso sono doni tipicamente persiani: una spada corta, l'acinace, e una tiara d'oro)<sup>265</sup>.

Questi esempi confermano quanto detto sinora sul valore politico assunto dal patto di *xenia* che, oltre ad essere un legame personale, diviene un vero e proprio strumento diplomatico attraverso cui si sancisce l'avvenuta alleanza; naturalmente non in tutti i casi si tratta di un'alleanza con obblighi militari. L'esistenza di questo legame tra i popoli, lascia ad ogni modo intravedere un'apertura politica, una possibilità di collaborazione; di certo, nel vario panorama dei contatti interstatali, ha la funzione di posizionare i contraenti sul terreno dei rapporti pacifici e amichevoli.

### 1.3.7 La negazione della reciprocità nell'incontro tra Serse e Pizio

Il patto di *xenia* descritto da Erodoto sembrerebbe adattarsi a diverse situazioni e culture; in questo processo di adattamento esso non solo subisce modifiche, ma in alcuni casi snatura le sue essenziali caratteristiche; ciò è evidente a proposito dell'utilizzo che ne viene fatto proprio in ambiente persiano. Le *Storie* ci danno la possibilità di prendere in considerazione le valenze dell'etica della reciprocità in contesti culturali diversi da quello greco, e, al tempo stesso, nelle relazioni che i Greci intrecciano con queste differenti società.

Nella società persiana gran parte dei rapporti tra il sovrano e i componenti del suo *entourage* sono retti da una relazione di "reciprocità verticale"; la gerarchia non viene mai meno, anche se il beneficio offerto dovesse eccedere in valore quello elargito dal sovrano. Ne è prova la relazione di *xenia* che lega Serse a Pizio. Serse in marcia con il suo immenso esercito giunge in Lidia dove trova ad ospitarlo Pizio. Probabilmente si tratta di un nipote di Cresso e come questi straordinariamente ricco. Pizio offre ospitalità a Serse e al suo esercito (ἐξείνισε τὴν βασιλέος στρατιὴν πᾶσαν ξεινίοισι μεγίστοισι καὶ αὐτὸν Ξέρξη); egli inoltre dà pieno appoggio alla spedizione cui contribuisce con una notevole somma di denaro<sup>266</sup>. La magnificenza dell'ospitalità offerta e il notevole dispendio di ricchezze stupiscono persino il Gran Re. Serse afferma di non aver sinora incontrato nessuno che, in maniera spontanea, abbia voluto fare un'offerta così generosa<sup>267</sup>.

Nel caso degli Acanti e degli Abderiti il vincolo di ospitalità, proclamato da Serse, era certamente interpretato come una prestigiosa concessione, ma al tempo stesso comportava o-

---

<sup>265</sup> Hdt. 7, 54; 3,12.

<sup>266</sup> Hdt. 7, 27. Anche il nome Pizio ricollega il personaggio a Cresso e può essere legato ai rapporti che questi aveva con Delfi. Cfr. HOW-WELLS 1990, 136.

<sup>267</sup> Hdt. 7, 29.

neri molto gravosi. Bisognava essere in grado di accogliere e sfamare l'intero esercito, di imbandire banchetti con le suppellettili necessarie: una spesa capace di ridurre in miseria intere comunità; si comprende così l'ironica battuta dell'abderita Megacreonte; questi aveva invitato i suoi concittadini a recarsi nei templi come supplici per ringraziare gli dei del fatto che Serse non aveva l'abitudine di fare due pasti al giorno<sup>268</sup>. Alla luce di ciò ben si comprende lo sforzo economico di Pizio. Al di fuori del territorio persiano egli è l'unico ad aver agito con l'intento di rendere manifesta la sua amicizia a Serse. Del suo gesto viene più volte sottolineata la libertà e la spontaneità (ἠθέλησε... αὐτεπάγγελτος) che innalzano il suo prestigio agli occhi del Re; questi avrebbe potuto ottenere con la forza ciò che Pizio gli ha offerto, tuttavia proprio l'iniziativa del dono rende il Lidio un interlocutore di dignità quasi pari. Serse ritiene doveroso contraccambiare: ἐγὼ ἀντὶ αὐτῶν γέρεα τοιάδε δίδωμι· ξεῖνόν τέ σε ποιεῦμαι ἐμὸν, non solo gli conferisce il privilegio di renderlo suo ospite, ma gli restituisce la somma donata con l'aggiunta di settemila stateri che lo aiutano a raggiungere la cifra tonda di quattro milioni<sup>269</sup>.

Il sovrano valorizza la qualità dell'esemplare e generoso gesto di Pizio, mostrandosi disinteressato alla quantità del dono, al reale possesso delle sue ricchezze. I due sembrerebbero aver dato avvio, attraverso il vincolo della *xenia*, ad un patto di amicizia fondato su un'equa reciprocità, in realtà non è così. Nel momento in cui Serse si accinge a partire con le sue truppe, Pizio, scoraggiato da una recente eclissi (di cattivo augurio per la spedizione), si presenta al re per chiedergli un piccolo favore. Desidera che dei suoi cinque figli il maggiore sia esonerato dalla guerra, in modo da prendersi cura di suo padre e delle sue ricchezze. Dinanzi all'evidente limite che Pizio ha posto alla sua, in apparenza, sconfinata generosità, Serse reagisce con ira e ribadisce la reale condizione del Lidio: uno schiavo (ἐμὸς δοῦλος).

Il vincolo di *xenia* è considerato valido al fine di salvare la vita di Pizio e dei suoi quattro figli, mentre il maggiore, il più caro, viene ucciso e squartato in due parti, ignobilmente esibite ai due lati della strada attraverso cui sarebbe passato l'esercito<sup>270</sup>. Le azioni iniziali di dono e contro dono hanno un carattere competitivo; alla sorprendente generosità di Pizio, si risponde in eguale maniera; ma alla prima occasione viene rimarcata la gerarchia e l'impossibilità per un servo di gareggiare in generosità con il Gran Re: "In passato hai com-

<sup>268</sup> Hdt. 7, 120.

<sup>269</sup> Hdt. 7, 28-29.

<sup>270</sup> Hdt. 7, 38-39 Σὲ μὲν γὰρ καὶ τοὺς τέσσαρας τῶν παίδων ῥύεται τὰ ξείνια. Analogo era stato il comportamento tenuto da Dario nei confronti di Eobazo cfr. Hdt. 4, 84; a confermare le difficoltà che si frappongono ad una reale amicizia tra il sovrano e i suoi sudditi.

piuto nobili azioni e altre me ne hai promesse: eppure non potrai vantarti di aver superato un re nella concessione di benefici”<sup>271</sup>.

Questi ultimi esempi illustrano un tipo di relazione verticale e gerarchica in cui il sovrano persiano ha un forte ruolo di potere; egli di fatto impone la sua amicizia e gli oneri che questa comporta. Il re costringe con i suoi doni, ma non è costretto da quelli che riceve, dato che mantiene comunque l'autonomia decisionale relativa ai modi e ai tempi della ricompensa. È inoltre incapace di instaurare rapporti fondati su parità e reciprocità di prestazioni. Pizio, per quanto immense siano le sue ricchezze, non può accedere ad una relazione alla pari. La sua vicenda è emblematica e mostra come sia un sistema di *réciprocité inégale* a regolare i rapporti all'interno dell'ambiente socio-politico dell'impero persiano<sup>272</sup>.

Di certo l'ineguaglianza e l'asimmetria annullano una delle essenziali caratteristiche della *xenia*, costituzionalmente fondata su di una reale reciprocità, su di un equilibrio armonico tra la capacità di ricevere e di offrire. Il contesto culturale persiano reinterpreta l'istituzione greca secondo moduli di pensiero propri, che non riescono a sottrarre l'amicizia, nelle sue varie forme, all'architettura gerarchizzata del potere.

### 1.3.8 Dal legame interpersonale all'alleanza tra *poleis*: il caso di Sibari e Mileto

Se ci spostiamo in Occidente, nella Grecità coloniale, possiamo vedere come anche alle origini della battaglia di Himera (480 a.C.) abbiano svolto un ruolo importante i legami di ospitalità che legavano Terillo, tiranno di Himera, al cartaginese Amilcare. Essi vengono sfruttati per indurre Amilcare ad intraprendere la spedizione in Sicilia<sup>273</sup>. Di certo vi sono altri importanti motivi che conducono a questa scelta, ma Erodoto ci fornisce una spiegazione delle cause della guerra in cui quest'aspetto assume un ruolo non secondario; la *xenia* (insieme alla consegna dei figli di Anassilao come ostaggi) diventa un convincente strumento di persuasione. Al di là di questo, l'esistenza di tale rapporto tra Terillo e Amilcare è significativa a proposito dell'intesa che legava da tempo l'ambiente greco-calcidese a Cartagine.

La Grecità coloniale conserva le istituzioni della madrepatria e le adatta al nuovo contesto, alle relazioni con i “barbari d'Occidente”, ossia i Cartaginesi; ma anche in questo caso bi-

---

<sup>271</sup> Cfr. Hdt. 7, 39 Ὅτε μὲν νῦν χρηστὰ ποιήσας ἕτερα τοιαῦτα ἐπηγγέλλεο, εὐεργεσίησι βασιλέα οὐ καυχίσησαι ὑπερβαλέσθαι. Vd. il commento di BOTTIN 1979, 117 nella relazione tra Serse e Pizio l'equivoco nasce dal rapporto incerto che esiste tra reciprocità e potere assoluto, ovvero potere personale sui sudditi. Ciò che Pizio ritiene contraccambio è sentito da Serse come rottura del vincolo di solidarietà e dell'obbligo di dedizione totale al re. Il re può essere terribile e benefico, in ogni caso nessuno può superarlo nella dispensazione dei beni. Pizio è colpevole di avere rotto il vincolo di *aidos* che lega il *philos-doulos* al *philos-dèspotēs*. Il despota alla fine deve poter dimostrare di essere superiore e di non dovere nulla a nessuno.

<sup>272</sup> SCHEID TISSINIER 2007, 71-81; BRIANT 1996, 329.

<sup>273</sup> Hdt. 7, 165.

sogna tenere conto della notevole familiarità che il cartaginese Amilcare aveva con l'ambiente e la cultura greci, dato che era siracusano per parte di madre<sup>274</sup>. Questi contatti culturali indubbiamente facilitano l'adozione di linguaggi affini. In altre circostanze lo stesso Erodoto non esita a definire pretestuoso l'utilizzo diplomatico dei legami di *xenia*; è il caso di Aristagora che, alla vigilia della rivolta ionica, legittima l'aiuto offerto ai Nassi in nome dei legami di ospitalità che li legavano ad Istieo<sup>275</sup>. Anche se si tratta di una scusa, il ricorso a questo vincolo per giustificare l'intromissione nella *stasis* interna a Nasso, rivela indirettamente la possibilità di un utilizzo ufficiale di questa istituzione ai fini dell'intervento in affari di politica estera.

Come emblema del connubio Occidente-Oriente, attuato tramite la *xenia*, possiamo prendere in considerazione il particolare legame che lega Mileto a Sibari (*ante* 510 a.C.). Le due città situate in aree geografiche diverse e lontane, la Ionia d'Asia e il territorio italiota, erano vincolate l'una all'altra da un patto di *xenia* che Erodoto descrive come particolarmente intenso: πόλιες γὰρ αὐται μάλιστα δὴ, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, ἀλλήλησι ἐξεινώθησαν<sup>276</sup>. Alla base di questa relazione vi era un consolidato rapporto commerciale; Sibari era il punto di congiunzione per i traffici commerciali che collegavano la Ionia d'Asia all'Etruria<sup>277</sup>.

In questo percorso da Omero a Erodoto, abbiamo notato come la *xenia* si sia gradualmente modificata; dapprima riguardava legami dal carattere personale e privato, successivamente inizia ad interessare personalità dotate di un potere sovrano, siano tiranni o re, e tramite queste interi popoli e comunità politiche. In questo brano erodoteo per la prima volta si parla esplicitamente di due *poleis* direttamente connesse da questa istituzione. Il racconto riguarda la triste sorte che colpì Mileto dopo la battaglia di Lade (494 a.C.); Erodoto è interessato a mettere in luce le diverse reazioni che ebbero Sibari e Atene dinanzi alla disgrazia che colpì la città.

I Sibariti vengono meno a quella nobile regola di reciprocità, essenziale nel vincolo di *xenia*, infatti οὐκ ἀπέδοσαν τὴν ὁμοίην, non *ridonarono* lo stesso. Erodoto non fa riferimento né a doni, né a servigi di altro genere. La mancanza di reciprocità riguarda la mancata condivisione della sventura: i Sibariti non si sono addolorati alla stessa maniera in cui si addolorarono i Milesi, nel momento in cui la loro città venne conquistata dai Crotoniati. Mileto al-

---

<sup>274</sup> Hdt. 7, 166.

<sup>275</sup> Hdt. 5, 30.

<sup>276</sup> Hdt. 6, 21.

<sup>277</sup> Cfr. Timeo *FGrHist* 566 F 50; Diod. 8, 18 che sottolinea l'affinità tra Sibariti, Ioni ed Etruschi, popoli accomunati da una vita dedicata alla *tryphé*. Cfr. HOW-WELLS 1990, 71 «These friendships of Sybaris with Miletus and Etruria were doubtless commercial».

lora si era imposta un lutto solenne (πένθος μέγα); tutti i cittadini si erano rasati i capelli: un segno evidente del fatto che tale legame coinvolgeva ogni cittadino, dunque la *polis* nella sua interezza. Invece a differenza di Sibari, Atene manifestò tutto il suo dolore per la sorte di Mileto multando Frinico per avere gettato nello sconforto e nel pianto il pubblico ateniese.

Come può intendersi questo legame tra Sibari e Mileto: è allusivo dei numerosi rapporti di ospitalità che legavano i singoli cittadini delle due città o, come afferma Erodoto, un vero e proprio legame tra *poleis*? Il carattere semipubblico dei patti di *xenia* sin qui analizzati induce a considerare il valore diplomatico assunto da questo patto, ovvero la sua capacità di unire due entità statali sia che si lascino rappresentare da un sovrano, sia da un'élite governativa. La *polis* esiste nell'unione dei suoi cittadini che allo stesso modo in cui sono coinvolti nel lutto pubblico, lo sono nella possibilità di offrire e ricevere ospitalità ai/dai Sibariti.

È possibile che le famiglie aristocratiche si siano servite di questi patti ospitali per favorire le attività di scambio commerciale tra le due città; successivamente, con l'evoluzione delle strutture politiche e l'affermazione di nuovi ceti sociali, l'aristocrazia perde il monopolio sull'attività commerciale che coinvolge una parte sempre più estesa della comunità cittadina. La stipula di questi legami può così essersi espansa a livello comunitario per facilitare i contatti oltremare. Le due città possono pertanto aver esplicitato e precisato i doveri intrinseci all'ospitalità greca, prevedendo che una *polis* riconosca agevolazioni e diritti di natura economica e o politica all'altra *polis* a patto che questa conceda lo stesso trattamento<sup>278</sup>.

La *xenia* si avvia ad una progressiva spersonalizzazione del legame che in parte si può intravedere in questo caso (che resta comunque singolare); dico in parte, perché il legame pubblico e generalizzato di cui parla Erodoto è stato, comunque, preceduto da specifici e personali patti di *xenia* tra singole casate aristocratiche, che di certo continuavano a mantenersi vivi. D'altra parte Sibari non è nuova alla stipula di alleanze politiche attraverso la *xenia*, se ricordiamo il caso dell'alleanza con i Serdaioi<sup>279</sup>.

Un legame di ospitalità connesso a comuni interessi commerciali lega anche Samo a Sparta; le aristocrazie delle due città, per facilitare gli scambi, avevano contratto vincoli di *xenia* ancor vivi al tempo di Erodoto (che incontra lo spartano Archia, probabilmente proseno dei Sami)<sup>280</sup>. Appare abbastanza diffuso un sistema relazionale che tramite la *xenia* mette in contatto due comunità anche allo scopo di favorire rapporti commerciali (come nel caso di Sparta e Samo, di Sibari e Mileto, Amasi e Cirene). Si tratta di un aspetto di facile compren-

---

<sup>278</sup> Cfr. MITCHELL 1997B, 35.

<sup>279</sup> Cfr. MEIGGS-LEWIS 1988, 10; LOMBARDO 2008, 219-232.

<sup>280</sup> Vd. Hdt. 3, 55.

sione, dato che gran parte dei viaggiatori erano dei mercanti e necessitavano di muoversi in terra straniera per svolgere la loro attività, godendo al contempo della protezione dei loro *xenoi*.

### 1.3.9 La *xenia* nella *polis* democratica di V sec.: un confronto con Tucidide (2, 13)

Distinguere in maniera netta pubblico e privato è difficile, inoltre si può rivelare una metodologia di indagine poco utile in quanto costringe la realtà all'interno di due categorie; mentre è più proficuo indagare nell'interferenza tra le due sfere: «L'espace public apparaît avant tout comme un espace construit, donc artificiel et fragile, qui peut se dissoudre dans la sphère privée: la frontière entre public et privée est poreuse»<sup>281</sup>. Pur essendo consapevole di questa interferenza è utile tentare di abbozzare una distinzione tra ciò che è percepito come privato e personale e ciò che riguarda inequivocabilmente l'intera comunità cittadina. Se in alcuni casi l'opposizione pubblico/privato è sfumata e difficile da definire, in altri è più marcata. La mescolanza delle due sfere si attenua nel corso del tempo; in assenza di sovrani o tiranni e dinanzi alla piena affermazione della *polis* democratica, come soggetto politico comunitario, si impone la necessità di limitare l'interferenza tra vincoli personali e rapporti tra gli Stati.

In questo contesto la *xenia* perde la funzione diplomatica che per breve tempo aveva rivestito per tornare a svolgere le sue funzioni limitatamente alla sfera dell'*oikos* e al suo sistema di comunicazione con l'esterno. Nel tempo il linguaggio diplomatico rinuncerà a fare uso di essa per esprimere un patto di alleanza, mentre verranno impiegati nuovi termini come quello di *philia*, meno personalistico e perciò più adatto alle esigenze delle relazioni interstatali<sup>282</sup>. Ci serviremo di Tucidide per mettere in evidenza il conflitto, prima ignorato, tra la dimensione privata e pubblica e il mutato ruolo della *xenia* rispetto agli esempi analizzati in Erodoto. Questo conflitto è ben colto da Pericle a proposito del legame di *xenia* che lo lega al sovrano spartano Archidamo. Il caso del rapporto di *xenia* che lega Pericle ad Archidamo pone in enfasi questa opposizione, in quanto Pericle antepone ad un legame di carattere personale il bene della comunità. Egli preferisce ridimensionare l'importanza di questo legame e ne

---

<sup>281</sup> Cfr. DE POLIGNAC-SCHMITT PANTEL 1998, 6.

<sup>282</sup> Non mi soffermo sul valore assunto dalla *philia* per cui vd. PANESSA 1999, XVIII il quale illustra il percorso che si compie nel VI sec. a. C. e « porta alla *philia* attraverso la traslazione dei poteri di rappresentatività dai maggiori alle strutture statali preposte alla stipula di patti con caratteristiche simili a quelle che costituivano la *xenia* [...]. All'affermazione del termine dovette peraltro contribuire l'importanza che nella vita sociale greca rivestì il concetto di amicizia grazie anche alla valorizzazione operata dalla scuola pitagorica ».

percepisce la contraddittorietà con il ruolo pubblico che, in uno stato di guerra, gli impone di essere nemico degli Spartani, Archidamo compreso<sup>283</sup>.

Pericle, alla vigilia dell'attacco spartano dell'Attica, sospetta un trattamento di favore da parte di Archidamo, suo ospite, che avrebbe potuto risparmiare la devastazione delle sue terre; alla luce di ciò decide di rendere conto di questo legame all'assemblea cittadina. Il sospetto che Archidamo possa farsi scrupoli nel ledere il suo "particolare" nemico (con buone intenzioni o per calunniarlo), testimonia indirettamente il rispetto che, ancora nel V sec. a.C., viene sentito per gli obblighi di aiuto reciproco contratti con la *xenia*. Infatti Archidamo, in quanto ospite di Pericle, avrebbe potuto agire con l'intento di renderglisi gradito: βουλόμενος χαρίζεσθαι. Benché i contesti storici siano assolutamente mutati, è possibile scorgere una forma di continuità tra il comportamento di Archidamo e quello di Glauco e Diomede: il campo di battaglia che si frapponne tra gli ospiti non basta a legittimare ai loro occhi l'annullamento del precedente legame di amicizia.

L'elemento di novità che infrange questa tradizione è invece rappresentato dal comportamento di Pericle e dalle parole che rivolge all'assemblea: «Archidamo era, sì, suo ospite, ma non per danneggiare la sua città» (προηγόρευε τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὅτι Ἀρχίδαμος μὲν οἱ ξένος εἶη, οὐ μέντοι ἐπὶ κακῶ γε τῆς πόλεως γένοιτο). Pericle ha come referente l'assemblea civica; egli deve agire in vista del suo bene, subordinando ad esso il suo interesse personale<sup>284</sup>. In tal modo si instaura una nuova gerarchia di valori che impone al singolo cittadino di comportarsi in modo da non ledere gli interessi comuni.

Il cittadino e la *polis* sono uniti, a loro volta, da un meccanismo di reciprocità che garantisce un mutuo scambio favorevole per entrambi e mette in ombra altri legami. Nel nostro caso Pericle mostra di credere nel legame che lo unisce alla comunità cittadina e che, in quelle circostanze, assume un valore prioritario rispetto ai doveri di *philia* che lo legano ad Archidamo suo ospite ma al contempo nemico della *polis*. Così con un gesto eloquente Pericle promette di trasformare i suoi terreni in possedimenti pubblici (ἀφίησιν αὐτὰ δημόσια εἶναι), nel caso in cui non dovessero essere devastati al pari degli altri campi.

Per un uomo ateniese del V sec. a.C. ripudiare relazioni di amicizia o rifiutare doni, specie se offerti dallo straniero, significa mostrarsi imparziali e incorruttibili, ovvero interessati al bene della *polis*. A questo riguardo il comportamento di Pericle è analogo a quello te-

---

<sup>283</sup> Thuc. 2, 13; Plut. *Per.* 33.

<sup>284</sup> Una situazione analoga si verifica con Agesilao e Farnabazo vd. Xen. *Hell.* 4, 1, 34.

nuto da Odisseo nei confronti di Ecuba nell'omonima tragedia euripidea<sup>285</sup>. Si può ben notare come in età classica muti anche l'interpretazione di alcuni termini legati al vocabolario del dono. La δωροδοκία, accettazione di doni, è sinonimo di corruttibilità, al contrario i termini ἄδωροδόκητος o ἄδωρος significano l'opposto. La diversa valutazione del dono in età arcaica e classica si può nitidamente desumere dalle considerazioni espresse da Platone. Il filosofo critica Omero perché rappresenta Fenice, pedagogo di Achille, mentre consiglia il suo alunno a lasciarsi persuadere dai doni. Queste indicazioni sono in totale contraddizione con l'etica del cittadino ideale; e vengono interpretate come un invito alla venalità e alla disponibilità a lasciarsi corrompere<sup>286</sup>. La nuova sensibilità legata alla *polis* democratica si rivela incapace di comprendere l'importanza che nella società omerica assumeva il dono nella comunicazione interna al gruppo e tra stranieri.

Lo sviluppo di un sistema politico democratico comporta inevitabilmente un superamento della "cultura del dono". Infatti il sistema del dono crea delle reti relazionali che rischiano di entrare in conflitto con il sistema egalaritario della *polis* democratica. Questo mutamento di pensiero porta alla codifica del reato di corruzione che presenta il dono in una luce negativa; il cambiamento non è immediato e genera una «conseguente tensione rispetto a una tradizione culturale fondata su quello stesso dono quale strumento proprio e identitario della società arcaica e, in quanto tale, elemento fondativo della stessa *polis*»<sup>287</sup>.

Tucidide, nel ritrarre la figura di Pericle, mette ben in luce questo aspetto. Il principale rappresentante della democrazia ateniese viene ritratto come incorruttibile; il termine usato è "a-doròtatos"<sup>288</sup>; un aggettivo che indica una personalità che "non riceve doni" e per conseguenza non può farsi corrompere da essi. Pericle non accetta doni e rifiuta gli inviti a banchetto, rinunciando altresì ad uno stile di vita di stampo aristocratico<sup>289</sup>. Nel suo caso la scelta di una vita "trasparente", posta continuamente sotto gli occhi della folla, si unisce al rifiuto di legami connessi con la sfera privata da cui potrebbero scaturire sospetti di corruzione<sup>290</sup>.

---

<sup>285</sup> Cfr. BATTEZZATO 2003, 21 in riferimento ai protagonisti dell'*Ecuba* euripidea. Vd. *infra*, p. 286 e ss.

<sup>286</sup> Cfr. Plat. *Resp.* 390 d-e. Su queste tematiche e per il commento di questo brano vd. COZZO 1991, 74. Sul dono come strumento di corruzione vd. MASTROCINQUE 1996, 9-18. Inoltre si vedano i recenti lavori di G. Cuniberti (CUNIBERTI 2014A, 3-18; CUNIBERTI 2014B, 21-34) e del gruppo di studio *Gift and Bribery Research* (per maggiori informazioni si veda il sito: <https://www.sites.google.com/site/giftandbribery/>). Il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino ha infatti dato vita ad un progetto di ricerca, tuttora in corso, che indaga il rapporto tra cultura del dono e corruzione nelle società antiche.

<sup>287</sup> Cfr. CUNIBERTI 2014A, 3-18 che analizza le accuse di corruzione attraverso le testimonianze presenti nella commedia di Aristofane.

<sup>288</sup> Thuc. 2, 65; Plut. *Per.* 9.

<sup>289</sup> Cfr. AZOULAY 2000-2001, 204.

<sup>290</sup> Cfr. AZOULAY 2000-2001, 201-209.

La sua immagine di statista modello segna un notevole distacco rispetto alla tradizione precedente, rispetto al suo contemporaneo Cimone che rimane ancora legato all'etica della munificenza aristocratica. Questi incarna ancora la figura dell'evergete che utilizza la sua ricchezza per gratificare con doni il popolo, invece Pericle rappresenta il nuovo sistema del diritto; egli crea per primo un sistema pubblico di retribuzione per i servizi prestati alla comunità, le indennità, e in tal modo fa sì che il *demos* si senta utile alla città e grato all'entità impersonale dello "Stato" con le sue leggi<sup>291</sup>. Pericle si sforza di distogliere dalla sua persona il sentimento di gratitudine dei cittadini indirizzandolo verso lo Stato, al contrario Cimone mantiene legato questo senso di riconoscenza al suo nome<sup>292</sup>.

Inoltre nel sistema della *polis* democratica il singolo cittadino è invitato ad adempiere ai suoi doveri per aiutare la città che, a sua volta, lo ricompenserà in vari modi. Questo legame sempre più forte che la città sviluppa con i suoi singoli cittadini, sembrerebbe in parte indebolire quei mutui e altrettanto forti legami che i singoli individui creano gli uni con gli altri all'interno della città ma su un piano personale<sup>293</sup>.

Di fatto la *polis* non rinuncia del tutto al dono e ai legami che tramite esso è possibile creare. L'Atene di Pericle continua ad integrare il suo sistema economico, contando su un'etica redistributiva che impone, attraverso le liturgie, un uso sociale della ricchezza per il bene della comunità e in vista di onori e riconoscimenti pubblici<sup>294</sup>. Ad esempio la *xenia* solo in apparenza scompare dalla sfera pubblica, dacché al suo posto si preferisce adoperare un'istituzione simile già esistente: la *prossenia*. Questa non è che la traduzione pubblica ad uso della *polis* del vincolo di ospitalità, con una fondamentale differenza, in quanto la *prossenia* non è un legame di ospitalità tra privati, ma un vincolo tra l'individuo straniero e la *polis*.

Il *prosseno* ha il compito di accogliere e proteggere tutti i cittadini della città che gli ha concesso il privilegio di questo ruolo e che, a sua volta, lo onora ed ospita nel caso in cui faccia sosta in essa. Il cambiamento è d'ordine politico ed è legato allo sviluppo delle *poleis* e alla nozione di cittadinanza<sup>295</sup>. La comunità cittadina si sostituisce al singolo e, come soggetto attivo, si attribuisce il compito di concedere il titolo di *prosseno* nella forma di un dono fatto

---

<sup>291</sup> Cfr. Plut. *Per.* 7; 9.

<sup>292</sup> Su queste problematiche vd. AZOULAY 2004, 82, ss.; in particolare p. 150 ss. sul valore dei legami di *xenia* nel nuovo contesto democratico. Su Cimone e la sua politica evergetica cfr. PETRUZZELLA 2009, 41-55.

<sup>293</sup> Su questo argomento cfr. CHRIST 2012, 61 «The individual, by carrying out basic civic duties or in some cases more extraordinary civic tasks, helps the city, which in turn helps him in diverse ways. Although Athenians sometimes idealized this mutual helping as a natural extension of the intimate connection and affection between citizen and fatherland, frequently they present citizen helping of the city as a more calculating act based on enlightened self-interest and even the active pursuit of personal benefit».

<sup>294</sup> Cfr. HUMPHREYS 1979, 144.

<sup>295</sup> Sulla *prossenia* vd. GAUTHIER 1972; HERMAN 1987, 130 ss.; WALBANK 1978.

agli stranieri che agiscono in suo favore. Anche il dono concreto continua ad essere presente, ma adesso è la città, tramite i suoi organi decisionali, il consiglio della *boulé*, a decretare la concessione di ospitalità e doni. Lo straniero viene ospitato nel Pritaneo, uno dei luoghi pubblici per eccellenza, residenza del capo dello Stato e cuore pulsante della vita politica cittadina. Il rappresentante *pro-die* dello Stato, *epistates*, assorbe le funzioni che rivestiva il sovrano d'età arcaica o l'aristocratico dei poemi omerici; l'ospitalità che egli offre è un'ospitalità politica fatta a nome di tutta la cittadinanza<sup>296</sup>. Nondimeno le relazioni tra *xenoi*, talvolta in maniera ufficiosa e in concomitanza all'utilizzo dei prosseni, continueranno per tutto il V e il IV sec. a.C. ad influenzare la diplomazia<sup>297</sup>.

### **1.3.10 Analogie e differenze tra Omero e Erodoto nel modo di raccontare i legami di *xenia***

La *xenia* descritta da Erodoto opera su un vasto orizzonte geografico e, data la sua diffusione, può ben considerarsi parte di quelle usanze che definiscono l'*Hellenikon* e il suo comune sistema di relazioni<sup>298</sup>. Le relazioni interstatali nel mondo greco non sono regolate da un diritto internazionale inteso nell'accezione moderna, ma non sono nemmeno del tutto prive di un sistema normativo che disciplina la comunicazione diplomatica; in questo contesto la *xenia* è uno strumento che viene adoperato per stabilire, in modo chiaro, le regole di un patto di alleanza rivestendolo di autorevolezza e dignità.

Una delle norme previste da questo patto prevede la disponibilità all'aiuto reciproco che dapprima riguarda i rapporti tra singoli stranieri, successivamente intere comunità politiche che in alcuni casi possono lasciarsi rappresentare da un sovrano. Il fatto che Amasi si premuri di comunicare a Policrate lo scioglimento del patto di ospitalità dimostra che era ben percepita l'esigenza di rispettare questo codice diplomatico, anche dichiarando la propria indisponibilità ad assolvere ai suoi obblighi.

In Erodoto la *xenia* è quindi parte del linguaggio diplomatico greco in uso nell'età arcaica, inoltre lo storico descrive vicende in cui a relazionarsi tra loro grazie a questo patto non sono solo Greci, ma anche Greci e barbari tra cui Creso o Amasi. È possibile che Erodoto tenda ad applicare le sue categorie culturali alla descrizione di questi contatti, definendo come *xenia* un più comune accordo di alleanza, oppure è possibile che i Greci siano riusciti a servir-

---

<sup>296</sup> Vd. NENCI 1981A, 235-238.

<sup>297</sup> Si veda ad esempio il caso del prosseno Ninfodoro grazie al quale gli Ateniesi riescono a stipulare un'alleanza con Sitalce re dei Traci (Thuc. 2, 29). Sul ruolo dei prosseni nel V sec. vd. MOGGI 1995, 143-159.

<sup>298</sup> Hdt. 8, 144.

si di questo patto ospitale anche nel dialogo con non-Greci, non escluderei nessuna delle due ipotesi.

I legami di *xenia* sinora osservati in Erodoto non sono solo interpersonali, ma coinvolgono intere comunità politiche ed hanno dei risvolti concreti nel panorama dei rapporti inter-statali. Questo aspetto non è presente in modo esplicito in Omero, dato il differente contesto storico e l'assenza di realtà statali chiaramente definite. Ad ogni modo già nei poemi omerici è possibile intravedere un uso politico-diplomatico del dono ospitale, impiegato talvolta come strumento di pacificazione. In Erodoto, come in Omero, il rituale di *xenia* viene accompagnato dal vicendevole scambio di doni, ma sia nel caso di Creso e Sparta, sia in quello di Amasi e Policrate, per citare degli esempi, questi doni non vengono più scambiati direttamente in un incontro personale e faccia a faccia ma a distanza e tramite ambasciatori.

In origine quello dell'ospitalità era un legame forte, fondato anche sul contatto fisico – la stretta di mano, la condivisione della stessa tavola, la manifestazione visibile, attraverso lo sguardo e il sorriso, del gradimento dei doni fatti e ricevuti – adesso avviene una progressiva spersonalizzazione del legame che, nella distanza, può fare a meno di queste componenti prossemiche e rituali. In Erodoto mancano dettagliate descrizioni delle scene e del rituale dell'ospitalità; egli si limita a menzionare l'esistenza del patto e a metterne in rilievo gli effetti concreti sul piano dei fatti<sup>299</sup>. Questi legami ospitali una volta fissati si mantengono duramente nel tempo e occupano un loro spazio politico nella memoria civica delle *poleis* o in quella dinastica di sovrani e tiranni, pertanto non restano privi di conseguenze o di incidenza sull'evolversi degli eventi, dando così origine a meccanismi consequenziali di causa-effetto.

L'aspetto pragmatico, già presente nella *xenia* omerica, viene ulteriormente accentuato e l'attenzione per il cerimoniale dell'accoglienza, la valorizzazione di ogni gesto ritratto nella sua lenta e solenne ritualità, ricca di significati, non trovano posto nel ritmo incalzante delle *Storie*. Dal confronto tra il modo in cui la *xenia* viene rappresentata nell'epica e nella stori-

---

<sup>299</sup> Naturalmente questa considerazione è valida in riferimento ai casi analizzati in cui spesso la *xenia* viene utilizzata da personalità al potere distanti tra loro e preminentemente interessate a stipulare un'alleanza o un accordo simile. Il rituale di ospitalità vero e proprio, con l'accoglimento dell'ospite e l'invito a pranzo, continua ad essere praticato ed è presente anche in Erodoto, dove talvolta ricorre l'espressione ἐπί τε ξείνια ἐκάλεον per indicare il concreto invito a banchetto. L'uso dei termini ξείνια (spesso accompagnato dal verbo καλέω) e ξεινίζω in riferimento agli atti dell'ospitalità vera e propria, quali l'invito a banchetto e l'accoglienza, si mantengono in Hdt. 1, 106; 2, 107; 4, 154; 5, 18; 6, 34; 6, 35; 6, 127; 7, 135; 9, 15; 9, 89. A proposito dell'espressione ξείνια vd. SPITZER 1993, 599-606 secondo cui, sia in Omero sia in Erodoto, essa non si limiterebbe ad esprimere il semplice invito a pranzo, ma l'offerta di vivande legate al rito sacrificale; propone così di tradurre: «morceaux sacrés d'hospitalité». Tuttavia l'offerta di un pranzo ospitale ha già in sé una valenza rituale e anche se talvolta può essere associata alla celebrazione di un sacrificio (vd. ad es. Hom. *Il.* 11, 771-781) questo non implica che i due riti siano sempre connessi. Nelle occorrenze erodotee manca qualsiasi accenno alla celebrazione del sacrificio.

grafia è possibile notare un cambiamento legato alle diverse esigenze narrative; si modificano i linguaggi e molti elementi essenziali in un genere vengono considerati superflui e ridondanti nell'altro. Ad esempio nel momento in cui viene a mancare l'occasione per un concreto incontro tra gli ospiti viene meno anche la descrizione di quell'atmosfera gradevole, data dalla compresenza del dono e della *charis*, che è peculiare dell'*epos* omerico. Tuttavia anche in Erodoto si continua a mantenere la caratteristica essenziale del dono "gradito", ovvero il suo utilizzo al fine di mettere in atto una relazione di cooperazione che, tendenzialmente, a parte alcune eccezioni, non contempla competizione o altre forme di ostilità<sup>300</sup>.

Una di queste eccezioni riguarda il contesto persiano in cui la reciprocità e l'uguaglianza proprie della *xenia* vengono alterate e negate da un sistema di potere fondato su un'ineliminabile gerarchia verticale. I tentativi di infrangere questa gerarchia per istituire relazioni tra pari, come nel caso di Serse e Pizio<sup>301</sup>, sono destinati al fallimento, dacché vengono sopraffatti dall'esercizio violento del potere che impone relazioni asimmetriche. Il dono e i vincoli di reciprocità che tramite esso si instaurano, oltre ad essere funzionali alla costruzione di relazioni sociali positive, possono essere impiegati al servizio di logiche di potere in cui lo scopo principale sia quello di stabilire dei rapporti di subordinazione e dipendenza.

In generale la *xenia* viene utilizzata nelle relazioni interstatali per dare espressione a intenzioni di amicizia, vicendevole collaborazione (talvolta anche sul piano militare), volontà di non belligeranza di una parte verso l'altra. Ad ogni modo essa non riesce ad affermarsi in maniera ufficiale e continuativa nel linguaggio diplomatico dove prevalgono altre terminologie come quella legata al termine *philia*<sup>302</sup>. La sua presenza scomoda nella sfera della diplomazia ufficiale è ben messa in luce da Tucidide (2, 13) laddove, al contrario di quanto avviene in Erodoto, i vincoli di ospitalità, anche nel caso in cui riguardino personalità con ruoli politici e rappresentativi, non possono in alcun modo contribuire alla definizione di un'alleanza o di un accordo che abbia una veste ufficiale e una validità per la *polis*. Ad esempio nell'incontro tra Pericle e Archidamo si registra il mutamento politico che segna una demarcazione visibile tra

---

<sup>300</sup> Un'eco del linguaggio omerico si coglie nell'uso della formula (δεῖ τοι χαρίζεσθαί) con cui ad es. Adrasto esprime il suo bisogno di ricambiare il favore di Creso (Hdt. 1, 41).

<sup>301</sup> Hdt. 7, 29.

<sup>302</sup> A questo riguardo si può notare come insieme alla *xenia* si evolva anche il concetto di *philotes* vd. KARAVITES 1980, 481 «The traditional aristocratic principle of *philotēs* which had so strongly influenced the regulation of interpersonal and interstate relations of the Homeric world found an express formulation in the written treaties of later centuries, when the interpersonal relations had been largely replaced by the interstate treaties. Once this change took place the obligations of *philotēs* became important as accoutrements of the contractual stipulations of impersonal nature». Sull'uso del termine *philia* nelle relazioni interstatali vd. INTRIERI 2013, 213-271 secondo cui i diversi casi legati all'uso della *xenia* per indicare un patto di alleanza tra stati e sovrani indicano: «il tentativo di superamento del significato originario della *xenia*, quale strumento volto ad attenuare la condizione di precarietà dello straniero, a vantaggio di un'estensione della sua applicazione all'ambito delle relazioni formalizzate fra stati e comunità greche e non greche» (p. 238).

la sfera dei rapporti personali e quella degli interessi pubblici, facendo apparire in una luce negativa la loro commistione. Pertanto in Tucidide, come avremo modo di vedere, non si hanno casi di alleanze tra *poleis* stipulate per mezzo di questa istituzione, tutt'al più possiamo parlare di relazioni diplomatiche facilitate dal coinvolgimento di *xenoi* e prosseni.

**Tabella 1. I vincoli di ospitalità in Erodoto**

<b>Erodoto, Storie</b>	<b>Terminologia impiegata</b>	<b>Personalità e/o popoli coinvolti</b>	<b>Aree geografiche di provenienza degli <i>xenoi</i></b>
1, 20	ξεῖνον ἐς τὰ μάλιστα	Periandro e Trasibulo	Corinto-Mileto
1, 22	Μετὰ δὲ ἢ τε διαλλαγὴ σφι ἐγένετο ἐπ' ᾧ τε ξείνους ἀλλήλοισι εἶναι καὶ ξυμμάχους.	Aliatte e Trasibulo	Lidia-Mileto
1, 27	Καὶ οὕτω τοῖσι τὰς νήσους οἰκημένοισι Ἰῶσι ξεινίην συνεθήκατο.	Creso e gli Ioni delle isole	Lidia- Isole egee
1, 35	Ἀνδρῶν τε φίλων τυγχάνεις ἔκγονος ἐὼν καὶ ἐλήλυθας ἐς φίλους.	Creso e Adrasto	Lidia-Frigia
1,44	ὑποδεξάμενος τὸν ξεῖνον.		
1, 69	ἐποίησαντο ὄρκια ξεινίης πέρι καὶ ξυμμαχίης.	Creso e Sparta	Lidia- Sparta
2, 181	Κυρηναῖοισι δὲ Ἄμασις φιλότητά τε καὶ συμμαχίην συνεθήκατο.	Amasi e i Cirenei	Egitto-Cirene
2, 282	Ἐς μὲν νυν Σάμον ἀνέθηκε κατὰ ξεινίην τὴν ἐωυτοῦ τε καὶ Πολυκράτεος τοῦ Αἰάκεος, ἐς δὲ Λίνδον ξεινίης μὲν οὐδεμιῆς εἵνεκεν...	Amasi e Policrate	Egitto-Samo
3, 39	Ἐχων δὲ ξεινίην Ἀμάσι τῷ Αἰγύπτου βασιλεῖ συνεθήκατο, πέμπων τε δῶρα καὶ δεκόμενος ἄλλα παρ' ἐκείνου.		
3, 40	Ἦδὺ μὲν πυνθάνεσθαι ἄνδρα φίλον καὶ ξεῖνον εὖ πρήσσοντα		
3, 43	Πέμπας δέ οἱ κήρυκα ἐς Σάμον διαλύεσθαι ἔφη τὴν ξεινίην.	Rottura del patto tra Amasi e Policrate	
3, 21	Βασιλεὺς ὁ Περσέων Καμβύσης, βουλόμενος φίλος καὶ ξεῖνός τοι γενέσθαι, ἡμέας τε ἀπέπεμψε ἐς λόγους τοὶ ἐλθεῖν κελεύων καὶ δῶρα ταῦτά τοι διδοῖ τοῖσι καὶ αὐτὸς μάλιστα ἦδεταί χρεώμενος.	Tentata instaurazione di un legame di <i>xenia</i> tra Cambise e gli Etiopi.	Persia-Etiopia
3, 55	ὅς ξείνων πάντων μάλιστα ἐτίμα τε Σαμίους	Archia e i Sami	Sparta-Samo
3, 88	Ἀράβιοι δὲ οὐδαμὰ κατήκουσαν ἐπὶ δουλοσύνη Πέρσησι, ἀλλὰ ξεῖνοι ἐγένοντο παρέντες Καμβύσῃ ἐπ' Αἴγυπτον.	Cambise e gli Arabi	Persia-Arabia

3, 148	τὸν ξεῖνον τὸν Σάμιον	Cleomene e Meandrio	Sparta-Samo
4, 154	Ὁ δὲ Θεμισῶν περιημεκτήσας τῇ ἀπάτῃ τοῦ ὄρκου καὶ διαλυσάμενος τὴν ξεινίην	Rottura del patto di <i>xenia</i> tra Temisone e Etearco.	Tera- Oasso
5, 30	ὅτε οἱ Νάξιοι ἦλθον, ξεῖνοι πρὶν ἐόντες τῷ Ἰστιαίῳ [...] σκῆψιν δὲ ποιούμενος τὴν ξεινίην τὴν Ἰστιαίου	Aristagora sfrutta il vincolo di <i>xenia</i> tra Istieo e i Nassi	Mileto-Nasso
5, 33	τὸν ξεινόν οἱ τὸν Μύνδιον	Aristagora e Scilace	Mileto-Mindo
5, 63	ὅμως καὶ ξείνους σφι ἐόντας τὰ μάλιστα·	Sparta e i Pisistratidi	Sparta-Atene
5, 70	ἐπικαλέεται Κλεομένεια τὸν Λακεδαιμόνιον, γενόμενον ἑωυτῷ ξεῖνον ἀπὸ τῆς Πεισιστρατιδέων πολιορκίης·	Cleomene e Isagora	Sparta-Atene
6, 21	πόλιες γὰρ αὐται μάλιστα δὴ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ἀλλήλησι ἐξεινώθησαν	Sibariti e Milesi	Sibari-Mileto
7, 29	ξεῖνόν τέ σε ποιεῦμαι ἐμὸν ...	Serse e Pizio	Persia-Lidia
7, 39	Σὲ μὲν γὰρ καὶ τοὺς τέσσερας τῶν παίδων ῥύεται τὰ ξείνια·		
7, 116	Ὡς δὲ ἄρα ἐς τὴν Ἄκανθον ἀπύκετο, ξεινίην τε ὁ Ξέρξης τοῖσι Ἄκανθίοισι προεῖπε καὶ ἐδωρήσατό σφεας ἐσθῆτι Μηδικῇ	Serse e gli Acanti	Persia- Acanto
8, 120	φαίνεται γὰρ Ξέρξης ἐν τῇ ὀπίσω κομιδῇ ἀπικόμενος ἐς Ἄβδηρα καὶ ξεινίην τέ σφι συνθέμενος καὶ δωρησάμενος αὐτοὺς ἀκινάκη τε χρυσέῳ καὶ τήρη χρυσοπάστῳ·	Serse e gli Abderiti	Persia-Abdera
7, 228	τὸ δὲ τοῦ μάντιος Μεγιστίῳ Σιμωνίδῃ ὁ Λεωπρέπεός ἐστι κατὰ ξεινίην ὁ ἐπιγράψας.	Simonide e Megistia	Ceo- Acarnania
7, 237	ξεῖνος δὲ ξείνῳ εὖ πρήσσοντί ἐστι εὐμενέστατον πάντων	Serse e Demarato	Persia-Sparta
7, 165	Καρχηδονίων ἐόντα βασιλέα, κατὰ ξεινίην τε τὴν ἑωυτοῦ ὁ Τήριλλος ἀναγνώσας ...	Terillo e Amilcare	Himera- Cartagine
9,9	Χίλεος ἀνὴρ Τεγεήτης, δυνάμενος ἐν Λακεδαίμονι μέγιστον ξείνων	Chileo e i Lacedemoni	Tegea- Sparta
9, 76	...εἷς θυγάτηρ Ἥγητορίδῃ τοῦ Κόρου, ὃς ἐμοὶ ξείνος μάλιστα τυγχάνει ἐὼν τῶν περὶ ἐκείνους τοὺς χώρους οἰκημένων.	Pausania e Egetoride di Cos	Sparta-Cos

## Capitolo 2

### L'imperativo morale del contraccambio nelle sue forme: dono, *euergesia*, scambio di favori

#### 2.1 LA SIMBOLOGIA DEL DONO NEL DIALOGO TRA GRECI, NON- GRECI E "ALTRI"

##### 2.1.1 *Do ut des* dal mito alla storia, tra Asia e Europa

Dopo aver analizzato il funzionamento del dono attraverso la *xenia*, prenderemo in considerazione il suo utilizzo diplomatico "libero", ovvero in assenza di un codice formale e istituzionale che ne regolamenti gli impieghi. In particolare soffermeremo l'attenzione sul dialogo con il non-greco o il più distante "barbaro", al fine di indagare la maniera in cui Erodoto racconta il confronto con l'alterità mediato dal dono.

La ricerca storica di Erodoto, come viene precisato sin dalle battute proemiali, ha tra i suoi obiettivi l'individuazione della causa. Essa è il motore primo in base al quale è possibile spiegare e comprendere il meccanismo del susseguirsi degli eventi. Il principio di causalità mantiene unite nel flusso del tempo le azioni umane, preservandole da un isolamento che rischierebbe di renderle insignificanti. Grazie al ragionamento logico che concatena gli eventi in un unico processo, anche il mito (la più distante dimensione del passato) può ritrovare la sua naturale prossimità con il passato recente cui si rivolge l'attenzione dello storiografo.

Il breve racconto delle cause mitiche che hanno determinato l'inimicizia tra greci e barbari, dunque la divisione tra Asia e Europa, è particolarmente significativo; infatti esso permette già di ritrovare alcuni dei principi fondamentali che regolano i rapporti interstatali. Erodoto delinea delle regole di comportamento fondate sulla reciprocità che si rivelano basilari ancor oggi e mantengono la loro validità nel diritto internazionale. Queste regole possono così essere sintetizzate: «non si può pretendere dagli altri ciò che non si è disposti a concedere» e, inoltre, «si può negare agli altri ciò che questi non sono stati disposti a concedere»<sup>303</sup>.

In questo caso entrambi i principi sono applicati, il rapimento di Io segna l'inizio delle reciproche ingiustizie tra Greci e Barbari che si concretizzano nell'atto dell'ἀρπάζειν, nella violenta sottrazione all'altro di un bene di suo possesso come la donna. Il rapimento di Io viene "compensato" da quello di Europa che ripristina una condizione di equilibrio: ἴσα πρὸς ἴσα σφι γενέσθαι. In seguito i Greci rapiscono Medea rendendosi colpevoli della seconda

---

<sup>303</sup> Sulla rilevanza di questi principi nel moderno diritto internazionale e nella stipula dei trattati vd. CAMPIGLIO 1995, 228.

offesa (τῆς δευτέρης ἀδικίης)<sup>304</sup>. A questo punto si ha un primo contatto diplomatico tra il re dei Colchi e i Greci invitati a rendere conto del rapimento; la richiesta cade nel vuoto in base al principio secondo cui chi non ha “dato conto” di quanto egli stesso ha fatto, non ha il diritto di reclamare spiegazioni: ὡς οὐδὲ ἐκεῖνοι Ἰοῦς τῆς Ἀργείης ἔδοσαν σφι δίκας τῆς ἀρπαγῆς· οὐδὲ ὧν αὐτοὶ δώσειν ἐκείνοισι<sup>305</sup>. Poco oltre la risposta dei Troiani all’ambasceria inviata dai Greci, per chiedere la restituzione di Elena, è pressoché identica a quella che i Greci avevano dato al re dei Colchi, nella precedente generazione (Τοὺς δὲ προῖσχομένων ταῦτα προφέρειν σφι Μηδείης τὴν ἀρπαγὴν, ὡς οὐ δόντες αὐτοὶ δίκας οὐδὲ ἐκδόντες ἀπαιτεόντων βουλοίατό σφι παρ’ ἄλλων δίκας γίνεσθαι).

Greci e Barbari adottano lo stesso linguaggio diplomatico; e nel dialogo apertosi nel tempo tra le due distanti realtà, il criterio fondamentale che regola l’alternanza delle risposte è quello in base al quale nulla va dato se chi chiede non ha dato a sua volta. Allo stesso modo l’agire degli uni verso gli altri ha come misura di riferimento quest’etica, sicché al rapimento si risponde in maniera analoga, nella convinzione che ciò sia “giusto”. D’altra parte è la fede in questo limpido e quasi banale principio che rafforza in Alessandro la certezza di poter rapire una donna greca impunemente, ripristinando un rapporto alla pari con i Greci (ἐπιστάμενον πάντως ὅτι οὐ δώσει δίκας· οὐδὲ γὰρ ἐκείνους δίδοναι).

La colpa maggiore, quella di aver dato inizio alla guerra, è attribuita ai Greci perché per primi si sono allontanati dal meccanismo dei vicendevoli rapimenti, creando uno strappo non più risolvibile. Sia pure in un contesto in cui predomina una forma di reciprocità negativa, il verbo che nel brano ricorre con maggiore frequenza è δίδωμι in cui è racchiuso il senso della modalità in cui i due interlocutori si intendono; è possibile notare come ad un verbo di dono si affianchi puntualmente un verbo di contro dono, οὐ δόντες/οὐδὲ ἐκδόντες. L’azione di dare/donare non può avere luogo se privata della fiduciosa convinzione che l’altro sia disposto a fare altrettanto, la creazione di un rapporto sbilanciato è respinta quasi sempre.

Erodoto applica alla sua lettura dei processi storici un principio etico ben noto alla società greca. Al riguardo ritengo opportuno aprire una piccola parentesi su un brano esiodico che conferma la piena corrispondenza di contenuti tra il linguaggio erodoteo e la tradizione letteraria d’età arcaica che ha chiaramente delineato quello che possiamo definire come: l’imperativo morale del contraccambio.

---

<sup>304</sup> Hdt. 1, 2, 1.

<sup>305</sup> Hdt. 1,3,1.

Esiodo, *Op.* 353-360.

τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι.  
καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ·  
δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ' οὐ τις ἔδωκεν·  
δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότειρα·

Sii amico con chi ti è amico, accostati a chi ti si accosta.  
E dai a chi dà e non dare a chi non dà;  
si dà sempre a chi dà; nessuno dà a chi non dà;  
il dare è bene, il furto è male, datore di morte.

I precetti esiodici sono semplici e immediati ed hanno il sapore di un'etica priva di complicazioni, schietta e vera. Si intravede la quotidianità di una società contadina che vive in piccoli villaggi, con un'economia di sussistenza; una *face-to-face society* gelosa custode delle regole che fondano la convivenza civica e il legame tra i membri della comunità. Queste massime di saggezza, analoghe alle tradizioni sapienziali del Vicino Oriente, si propongono di fornire una forma di conoscenza pratica che orienti il comportamento di ciascuno armonizzandolo alle leggi della comunità<sup>306</sup>. Non si deve essere amici di chi non lo è nei nostri riguardi, bisogna inoltre odiare chi ci odia. La voce di Esiodo non è certo isolata, ad essa si aggiunge il coro degli altri poeti d'età arcaica che ne condividono l'etica<sup>307</sup>.

Archiloco enuncia con incisiva chiarezza questa basilare regola di comportamento fondata sul contraccambio:

Archiloco, Fr. 126

ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα,  
τὸν κακῶς <μ> ἔρδοντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς.

Una cosa sola io so, grande,  
ricambiare chi mi fa del male con mali tremendi<sup>308</sup>

Questa formula proverbiale costituisce il caposaldo delle conoscenze indispensabili per orientarsi nel rapporto con gli altri. Dunque bisogna amare chi ama e allo stesso modo sapere che *non si dà a chi non dà*; l'indicazione esiodica è perentoria, al pari del “comandamento”

<sup>306</sup> Vd. ERCOLANI 2010, 260 (da cui sono tratte le traduzioni). Nei vv. 342-351 il testo si costruisce secondo un accumulo di massime sapienziali intorno ad un tema, quello della reciprocità, che funge da baricentro concettuale. Le *Opere* sono rapportabili alle tradizioni sapienziali note al Vicino Oriente (ad es. la *Bibbia* dedica un intero libro ai *Proverbi*) sia per i contenuti sia per i moduli espressivi utilizzati, costituiscono uno dei pochi poemi conservati “integri” della tradizione sapienziale greca. Questa letteratura si esprime in massime e proverbi e si propone di fornire una forma di conoscenza pratica, un concreto saper fare. Vengono dati consigli e indicazioni comportamentali volte a regolare i rapporti interpersonali. Così WEST 1988A non esita a definire l'opera “The Wisdom of Hesiod”. Per i rapporti con la tradizione sapienziale d'oriente vd. WEST 1997, 77 ss..

<sup>307</sup> Hom. *Od.* 6, 184; Theogn. 337; 344; 466; 731-735; 869-872; Sol. Fr., 13, 5; Sapph. Fr. 5, 7; Pind. *Pyth.* 2, 83 ss. Sull'etica del contraccambio come norma condivisa dalle classi aristocratiche in età arcaica vd. PRIVITERA 1972, 13.

<sup>308</sup> Vd. anche Archil. Fr. 23, 14 ἐπ[ί]σταμαί τοι τὸν φιλ[έ]ο[υ]ν[τα] μὲν φ[ι]λεῖν[τὸ]ν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν, τ.ε. La traduzione è di F.Ferrari.

che ordina di non rubare. Questo precetto non deve essere interpretato come un limite posto alla generosità da una società composta da individui intenti esclusivamente alla salvaguardia del proprio tornaconto, al contrario esso mira a proteggere la coesione sociale. La forza normativa di questa formula determina l'isolamento di chi si rifiuta di dare, che viene escluso dal circuito relazionale al fine di non danneggiare l'altro, sottraendogli un di più. Infatti ricevere e non ricambiare significa appropriarsi di qualcosa, ingannando la fiducia dell'altro; è un'azione per certi aspetti analoga al furto e induce un'alterazione nella stabilità e nell'equilibrio degli scambi, rendendoli insicuri. Doni, merci e benefici devono poter essere immessi in un flusso di circolazione continuo; l'avidità di un singolo individuo interrompe questa catena e va pertanto sanzionata.

Il sistema etico del *do ut des*, che Esiodo descrive in relazione al contesto sociale di un piccolo villaggio e ai rapporti interpersonali che in esso si instaurano, è simile a quello che Erodoto applica nel proemio alla descrizione delle relazioni tra popoli greci e non. In Erodoto l'oggetto del mancato scambio è la *dike*, il giusto rendiconto per il male commesso<sup>309</sup>. Il racconto è dominato dalla logica imposta dalla *dike* che, con il suo ritmo alternato di offese e riparazioni, mette ordine tra gli eventi e li concatena l'uno all'altro in uno schema esplicativo cronologico e consequenziale<sup>310</sup>. La forma di reciprocità che emerge in questo brano è negativa, è legata all'ἄρπαζειν: l'atto che Esiodo pone in netta antitesi al dono<sup>311</sup>. Eppure nella storiografia greca, una cronaca di guerra, vi è anche spazio per una reciprocità positiva fondata sul dono. Erodoto mostra come questo sistema relazionale sia efficace e operante nella società greca o in altre culture, come quella persiana, con cui i Greci erano in contatto<sup>312</sup>.

### 2.1.2 La tessitura della comunicazione diplomatica tra Creso e Delfi

I riferimenti alla tradizione mitica, legata ai rapimenti di donne, introducono il tema dell'ostilità tra Greci e Barbari, ma il vero punto di partenza per la comprensione degli eventi

---

<sup>309</sup> Sull'utilizzo dell'espressione δίκας διδόναι in Erodoto per esprimere il meccanico principio della vendetta e della giusta punizione subita vd. LATEINER 1980, 30-32 che riguardo a questo passo afferma: "political motives are overshadowed by personal and ethical considerations of primitive 'repayment' and 'revenge'".

<sup>310</sup> Sul concatenamento delle reciproche vendette nel proemio vd. IMMERWAHR 1956, 249. Cfr. DARBO-PESCHANSKI 1987, 72 «L'œuvre d'Hérodote présente donc l'histoire comme une sorte de tribunal informel, où se règlent indéfiniment des conflits. L'événement y est en effet isolé et pensé de deux manières: soit il constitue la rupture d'un équilibre appelé "justice" (*dike*) – stabilité des situations matérielles, des pouvoirs, des États, du partage entre les règnes divin et humain – et dans ce cas il est "injustice" (*adikie*); soit il est saisi comme la réparation (*dike*) d'un préjudice antérieur. La justice est donc en jeu dans l'histoire; elle en constitue le moteur – à deux temps: celui de l'offense et celui de la réparation – et en permet le déchiffrement». Vd. anche DARBO-PESCHANSKI 2007, 108.

<sup>311</sup> Hes. *Op.*, 356 δὼς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότεира.

<sup>312</sup> Cfr. GERNET 1983, 150.

è la figura di Creso. È una scelta di metodo con cui Erodoto pone una chiara distinzione tra ciò che sfugge alla possibilità di un vaglio critico (οὐκ ἔρχομαι ἐρέων) e ciò che può essere reso oggetto di un'indagine personale (οἶδα αὐτός).

Creso è il primo a sottrarre la libertà ai Greci, agendo in maniera ingiusta nei loro riguardi<sup>313</sup>; egli adotta delle differenti strategie di contatto, procede alla sottomissione dei Greci della Ionia d'Asia (Ioni, Eoli e Dori), che vengono sottoposti al pagamento di un tributo, mentre con gli Spartani preferisce stringere rapporti di alleanza, in considerazione della loro potenza<sup>314</sup>. Le azioni concrete messe in atto da Creso sono illustrate sin dal principio della narrazione, successivamente si intraprende un percorso a ritroso teso a ricostruire la sua genealogia, la storia lidia nel suo intrecciarsi con quella greca, dunque, lo spessore del ruolo storico rivestito dall'uomo che per primo sottomise gli Ioni.

Una logica di chiarezza impone la ricostruzione della sua genealogia e della modalità in cui la sua dinastia salì al potere. Il passaggio del potere dagli Eraclidi ai Mermnadi avviene grazie al desiderio di vendetta di una donna, la moglie di Candaule (ἐν νόῳ ἔχουσα τείσεσθαι τὸν Κανδαύλην)<sup>315</sup>. Ma questo intrigo di palazzo non è sufficiente a convalidare l'ascesa al potere di Gige e, per placare le tensioni ribelli della fazione avversa, si ricorre all'intervento dell'oracolo di Delfi che concede il suo pieno appoggio alla nuova dinastia. È questa la prima menzione di un rapporto di intesa tra i Mermnadi e Delfi rafforzatosi nel tempo grazie all'invio di preziosi doni<sup>316</sup>. Il dono di oro, argento e offerte votive, che Erodoto può osservare personalmente a Delfi, è il mezzo prescelto da Gige per ingraziarsi l'oracolo e ottenere il potere; l'oro e l'argento offerti sono tanto legati alla persona di Gige e alla sua regalità da aver assunto il nome di *Gigadi* che conferisce loro un marchio di provenienza. Unico è altresì il cratere offerto da Aliatte, opera dell'artista Glauco di Chio<sup>317</sup>.

Da Gige ad Aliatte (primo e secondo donatore secondo la precisazione erodotea), il racconto giunge a Creso che si distingue anch'egli per la preziosità dei doni inviati all'oracolo. Lo scopo di questi doni è quello di acquisire da Delfi le informazioni necessarie per potere condurre con dati sicuri una strategia politica protesa alla ricerca di appoggi in Grecia, in vista dell'imminente guerra con la Persia.

---

<sup>313</sup> Hdt. 1, 5, 3 τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας.

<sup>314</sup> Hdt. 1,6.

<sup>315</sup> Hdt. 1, 10.

<sup>316</sup> Hdt. 1, 13-14.

<sup>317</sup> Hdt. 1, 25.

L'oracolo delfico agisce da mediatore tra Asia Minore e grecità metropolitana, ed è evidente che il linguaggio diplomatico scelto per questo dialogo si struttura e viene costruito intorno ad una pratica reciproca del dono. Questa è ben messa in evidenza da Erodoto che intravede in questi gesti la volontà di dare avvio ad un rapporto stabile e pacifico. Creso, una volta messa alla prova e confermata l'attendibilità dell'oracolo, ricerca il favore del dio tramite grandiosi sacrifici; sacrifica in gran quantità vittime di vari animali, inoltre fa incendiare oggetti preziosi: letti, coppe d'oro e tuniche di porpora. Nel sacrificio di Creso è presente quell'idea di "spreco sacro" di cui parla Bataille. È una modalità del dono attuata tramite la distruzione e l'ostentato disprezzo delle ricchezze<sup>318</sup>. Tuttavia non sono i doni elargiti al dio quelli che destano la mia attenzione, bensì quelli che circolano tra gli uomini e che, anche nel caso in cui abbiano come destinatario Apollo, rimangono esposti sotto lo sguardo umano a testimoniare la forza dei legami instaurati tra le genti.

Erodoto si dilunga, con dovizia di dettagli, nella descrizione dei singoli doni di cui ammira e commenta l'elegante fattura; ognuno è particolarmente raro e prezioso, talvolta, si tratta di vere e proprie opere d'arte, come la statua del leone d'oro o il cratere d'argento attribuito a Teodoro di Samo; in altri casi sono accessori particolari come le collane e le cinture della moglie di Creso o altri oggetti strettamente legati alla sua persona (ἀνέθηκε οἰκίῳ τε ἔόντα)<sup>319</sup>. Erodoto è in grado di distinguere i doni appartenenti a Creso anche nel caso in cui siano privi di contrassegno o rechino iscrizioni contraffatte; l'origine dei vari doni e l'identità del donatore è comunque individuata<sup>320</sup>. Ciò, come nel caso dei gigadi, conferma l'indissolubile vincolo tra il dono e l'identità del donatore che sceglie di rappresentarsi attraverso esso.

L'interminabile elenco di doni si conclude con la risposta di Delfi che contraccambia con la concessione di onori civici e privilegi: la precedenza nella consultazione degli oracoli, l'esenzione dai tributi, la proedria e il diritto perpetuo per ciascuno dei Lidi ad ottenere la cittadinanza<sup>321</sup>. La formula linguistica per indicare il controdono è Δελφοὶ δὲ ἀντὶ τούτων ἔδοσαν Κροίσῳ καὶ Λυδοῖσι. Il dono viene ricambiato "a Creso e ai Lidi", il protagonismo

---

<sup>318</sup> BATAILLE 1992, 3 ss.

<sup>319</sup> Hdt. 1, 92.

<sup>320</sup> Hdt. 1, 50-51. Altri riferimenti si hanno in Hdt. 1, 92; 8, 35. Per le altre fonti relative ai doni di Creso cfr. Strab. 9, 3, 7; Diod. 16, 56, 6.

<sup>321</sup> Hdt. 1, 54 Δελφοὶ δὲ ἀντὶ τούτων ἔδοσαν Κροίσῳ καὶ Λυδοῖσι προμαντήϊν καὶ ἀτελείην καὶ προεδρίην καὶ ἐξεῖναι τῶ βουλομένῳ αὐτῶν γίνεσθαι Δελφὸν ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον. Cfr. anche Hdt. 9, 73 e 3, 57. Analoghi privilegi furono concessi ai Sifni per i loro doni *Syll.* 17 b. Sul legame tra le comunità lidia e delfica vd. GAUTHIER 1985, 161 e SCHEID TISSINIER 1998, 208 che dedica uno studio alla circolazione dei doni in Erodoto.

del sovrano è in qualche modo attenuato, al suo fianco si pone tutto il popolo lidio nella sua interezza. D'altra parte inizialmente per rendere ancor più grandioso il sacrificio Creso aveva chiesto a ciascuno dei Lidi di sacrificare personalmente qualcosa; dopo aver ricevuto il noto e mal compreso responso, secondo cui avrebbe presto distrutto un grande impero, aveva inoltre ritenuto opportuno offrire al dio un dono aggiuntivo, sicché informatosi sul numero degli abitanti di Delfi dona a ciascuno (κατ' ἄνδρα) due stateri d'oro. Questo dono individuale e mirato è, a mio avviso, un gesto simbolico attento al coinvolgimento delle due popolazioni lidia e delfica; indica la volontà di estendere quel particolare legame che si contrae nell'offrire e nel ricevere doni ai membri delle due entità statali e non solo ai singoli rappresentanti. La concessione della cittadinanza delfica a tutti i Lidi che ne facessero richiesta è al riguardo significativa.

Creso è l'uomo dei doni per eccellenza, lo conferma la difficoltà che Erodoto ha nel concludere quest'argomento; infatti, dopo il lungo e meticoloso elenco fatto in Hdt. 1, 50-51, riprende a distanza il tema e non rinuncia a chiosare il ritratto del sovrano lidio con il ricordo di ulteriori offerte dedicate in altri santuari greci<sup>322</sup>. Creso è il diplomatico del dono, non soltanto per la sua rinomata ricchezza, piuttosto per quella "virtù gentile" di cui parla Pindaro<sup>323</sup> e per la magnanimità regale che lo portò a fare del dono un convincente strumento politico.

I Lidi attraverso la frequentazione dell'oracolo di Delfi hanno modo di stringere legami con personalità influenti come i membri della famiglia degli Alcmeonidi. Secondo il racconto, Creso rimane positivamente colpito dall'accoglienza e dall'ospitalità che i suoi inviati ricevevano da parte di Alcmeone, ogni qualvolta si recavano a Delfi, così per ricambiare questa sollecitudine lo invita a Sardi e lo ricolma di doni. La ricchezza che ad Alcmeone deriva dal contatto con Creso, sarebbe, secondo Erodoto, alla base del prestigio della casata degli Alcmeonidi e del potere acquisito successivamente<sup>324</sup>.

Secondo un calcolo cronologico l'incontro tra Alcmeone e Creso a Sardi appare improbabile. Alcmeone secondo la testimonianza di Plutarco (*Sol.*, 11) fu a capo dell'esercito ateniese durante la Guerra sacra, pertanto dato che Creso sale al potere non prima del 560 a.C., Alcmeone al tempo del presunto incontro doveva essere già morto. Ma anche in questo caso la mia attenzione non è attratta dalla veridicità del fatto, piuttosto dalla preferenza di Erodoto per questi racconti aneddotici che, ancora una volta, mostrano l'attitudine di Creso a dialogare attraverso l'elargizione delle sue ricchezze e la ricompensa con doni di ogni gesto gentile nei

---

<sup>322</sup> Hdt. 1, 92.

<sup>323</sup> Pind. *Pyth.* 1, 94.

<sup>324</sup> Hdt. 6, 125.

suoi riguardi e di quelli del suo popolo. Ulteriore conferma della rilevanza che il dono riveste per Cresò è, come abbiamo visto, il modo in cui gestisce la relazione diplomatica che lo porta a stipulare l'alleanza con Sparta<sup>325</sup>.

Nei casi relativi a Delfi e a Sparta, Cresò trova degli interlocutori "preparati" e arguti nel dialogare politicamente secondo la modalità del dono e del dono ricambiato. In queste circostanze viene adottato in parte lo stesso codice diplomatico che aveva caratterizzato i rapporti interstatali in età mitica, con la differenza che all'ἀρπάζειν si sostituisce il dono. Le relazioni tra Lidi e Greci sono mediate da un flusso d'oro che viene trasferito dagli uni agli altri al fine di stabilire un'alleanza. L'oro è utilizzato come strumento di una politica di accostamento e cooperazione. Ricevere ed elargire doni, come in Omero, significa accogliere o donare amicizia<sup>326</sup>.

### 2.1.3 La presunta ingratitudine di Apollo

Il rapporto di dono tra Cresò e Delfi è altresì un rapporto di *charis* capace di legare il sovrano lidio ad Apollo. Il dono anche nel rapporto con il dio reclama un contraccambio e quando questo viene a mancare si ha la netta percezione di un meccanismo che inspiegabilmente si infrange; così a seguito delle vicissitudini che porteranno Cresò a perdere tutto (il figlio, il potere, la libertà) affiorerà il motivo dell'ingratitudine divina<sup>327</sup>. Cresò, ormai prigioniero di Ciro, vuole ironicamente congratularsi con il dio (ἐάσας με χαριέαι) e si chiede: se fosse costume degli dei greci essere così ingrati (εἰ ἀχαρίστοισι νόμος εἶναι τοῖσι Ἑλληνικοῖσι θεοῖσι)<sup>328</sup>. Il fraintendimento degli oracoli gli dimostrerà che il dio non è stato ingrato, anzi ha posticipato di tre anni la caduta di Sardi rispetto alla profezia della Pizia. Questa è la ricompensa che Apollo ha elargito a Cresò per i suoi doni<sup>329</sup>.

L'artificiosa tradizione delfica salva il dio dall'accusa di ingratitudine, ridando così efficacia e significato agli innumerevoli doni elargitigli. Il dono, non ci stanchiamo di ribadirlo, necessita di una risposta che ne valorizzi il senso, per tale ragione sarebbe stato im-

---

<sup>325</sup> Hdt. 1, 69.

<sup>326</sup> Nel tempo vedremo come il significato del dono si deteriorerà, assumendo delle connotazioni sempre più negative. In particolare si può istituire una differenza tra i rapporti di Lidi e Greci, basati su un positivo utilizzo dei doni e dell'oro, e i rapporti tra Persiani e Greci. I Persiani sono dei drenatori d'oro dalla Grecia verso la Persia, sotto forma di tributi o come razzie, anche nel caso in cui elargiscono dei doni lo fanno con l'intento di corrompere e creare divisione all'interno della grecità. Su queste tematiche cfr. LOMBARDO 1989, 203 ss.

<sup>327</sup> Sulla reciprocità in relazione al rapporto con il divino cfr. SCHEID-TISSINIER 2012, 425-436. In relazione al caso specifico di Cresò e alle differenti tradizioni letterarie sul suo rapporto di *charis* con il dio cfr. NERI 2009, 253-302.

<sup>328</sup> Hdt. 1, 90. Sull'utilizzo dell'aggettivo ἀχαρίστος che Erodoto impiega per primo nel senso di ingrato avremo modo di riflettere successivamente, esso è già presente in Omero e Teognide dove si limita ad indicare qualcosa di sgradito (Hom. *Od.* 8, 236; 20, 392; Theogn. 841). Cfr. HEWITT 1927, 155.

<sup>329</sup> Hdt. 1, 91.

possibile per le autorità delfiche acconsentire alla diffusione di una tradizione che enfatizzasse l'inutilità delle offerte fatte al dio; sarebbe stato un esempio negativo per tutti i futuri e potenziali donatori.

Ma in che senso la tradizione delfica è “artificiosa”? Vi sono dei dubbi riguardo all'effettiva esistenza delle due dinastie, degli Eraclidi e dei Mermnadi, in realtà, secondo la ricostruzione proposta da S. Mazzarino, si tratterebbe di una sola famiglia regnante, in quanto i pretesi Eraclidi non sarebbero altri che gli stessi Mermnadi. A partire da Gige i sovrani lidi avevano stretto un rapporto amichevole con l'oracolo di Delfi che, oltre a ricevere doni in abbondanza, aveva legittimato il potere della dinastia Mermnade riconoscendone la discendenza da Eracle. Quando nel 540 a.C. Creso, l'ultimo re mermnade, venne vinto, i sacerdoti delfici dovettero giustificare “l'errore” del dio. Il favore che l'oracolo aveva accordato ai Mermnadi era innegabile, ma alla luce del presente bisognava precisare che si trattava di un favore delimitato da alcune condizioni; infatti nella quinta generazione i Mermnadi avrebbero perso il loro potere, in tal modo si sarebbe compiuta la vendetta degli Eraclidi (una dinastia ‘inventata’ che li avrebbe preceduti). I veri Eraclidi non erano i Mermnadi, essi avevano detronizzato la legittima dinastia regnante che adesso si era vendicata come profetizzato dalla Pizia.

Questa è la tradizione delfica fabbricata *ad hoc* per salvare la credibilità di Apollo. Inoltre il dio viene presentato come particolarmente clemente perché, nella sua magnanimità, posticipa i tempi della vendetta. La costruzione delfica si impose, a ciò contribuì il fatto che non si conservava memoria di personalità rilevanti prima di Gige<sup>330</sup>. Se questa ricostruzione è storicamente attendibile, costituisce per noi un documento prezioso. Infatti possiamo avere piena percezione del lavoro diplomatico che coinvolge l'oracolo delfico impegnato a dimostrare l'innocenza del suo dio che non è ammissibile si possa definire “ingrato”. Non va inoltre sottovalutato il fatto che Delfi è un centro di diffusione e scambio di messaggi politico-culturali dalla vasta eco sia nelle differenti aree della Grecia, sia tra alcuni popoli non greci. Quindi l'esistenza di questa preoccupazione rivela da sé la negatività che si associa ad un comportamento irrispettoso, che lascia cadere nel vuoto i doni senza rispondere alle attese di coloro che li offrono. Ma sul valore fortemente negativo dell'accusa di ingratitudine avremo ancora modo di riflettere.

---

<sup>330</sup> Per questa ricostruzione vd. MAZZARINO 1989, 167- 169; vd. anche PARKER 1998, 114 che riflette sulla percezione della gravità dell'accusa di ingratitudine da parte dei greci e nota: «much pious imagination had evidently been exercised by persons unknown to clear Apollo from all suspicion of ingratitude».

## 2.1.4 L'incomprensione dell'alterità: le ragioni del fallimento persiano nella conquista di Etiopi e Sciti

### 2.1.4.1 Lo sguardo straniato degli Etiopi sui Persiani e sui loro doni

Nelle *Storie* erodotee vi sono racconti diversi, ma accomunati da un'evidente affinità. Si tratta di rapporti diplomatici strutturati dal linguaggio e dalla simbologia del dono. Erodoto ama sfruttare le potenzialità di questa modalità narrativa, ma se con Creso ha l'opportunità di raccontare azioni diplomatiche di successo, nei casi di Cambise e Dario si cimenta nell'indagine della rottura di questo meccanismo. Mi riferisco ai contatti dei due sovrani rispettivamente con gli Etiopi e gli Sciti. In questi casi all'interno della cornice consueta generata dal meccanismo di scambio di doni si inseriscono ulteriori elementi legati alla relazione con l'"altro" e alla sua rappresentazione.

Nel contatto diplomatico tra Creso e i Delfi o Sparta possiamo parlare di Greci da una parte e di un non-greco fortemente ellenizzato dall'altra. In questi due casi abbiamo i Persiani, che possiamo definire come "barbari", e una tipologia di barbaro diversa dagli stessi Persiani e percepita come ancor più distante. Sono presenti differenti gradazioni di intensità in quella che potremmo definire come la scala dell'alterità erodotea. Il fallimento diplomatico del dono, tuttavia è dovuto all'uso improprio che ne viene fatto, piuttosto che alla distanza culturale tra i popoli che lo scambiano. Infatti il dono di norma costruisce alleanze, ma fallisce quando viene utilizzato con l'inganno e a scopi bellici<sup>331</sup>.

In questi racconti non si fa riferimento ad un linguaggio universale del dono, capace di infrangere le barriere culturali e garantire la comunicazione, ma si insiste sulla difficoltà di intesa. Le intenzioni che animano l'avvicinamento a questi popoli da parte dei Persiani sono ostili, i doni vengono usati solo come subdolo strumento di adescamento. Cambise invia degli esploratori per documentarsi sul territorio etiope e sulle leggende che circolavano sul loro conto. La missione esplorativa doveva precedere una spedizione di conquista, come nel caso di quelle progettate contro i Cartaginesi e gli Ammoni. La versione ufficiale per giustificare

---

<sup>331</sup> Cfr. BOTTIN 1979, 136 secondo cui in questa doppia valenza dei doni segno-comunicazione, fra *philia* e guerra, si manifesta lo scontro tra la struttura economico-sociale della reciprocità equilibrata e la struttura della redistribuzione. Nel primo caso i soggetti restano autonomi, nel secondo si presuppone che l'atto di dono sia una redistribuzione e cioè «funzione statale, da ricambiare col tributo», un meccanismo che mira all'assoggettamento dell'altro, in questo caso degli Etiopi da parte di Cambise.

l'azione di spionaggio era quella di recare doni al re etiope (δῶρα δὲ τῷ λόγῳ φέροντας τῷ βασιλεῖ αὐτῶν)<sup>332</sup>.

Similmente all'ambasceria inviata da Creso a Sparta, gli inviati, qui gli Ittiofagi nel ruolo di interpreti e mediatori culturali, ricevono istruzioni ben precise su ciò che devono dire facendosi portatori di parole e di doni: ἔπεμπε αὐτοὺς ἐς τοὺς Αἰθίοπας ἐντειλάμενός τε τὰ λέγειν χρῆν καὶ δῶρα φέροντας. Il sovrano impartisce ordini dettagliati e, sia pure attraverso dei mediatori, gestisce la comunicazione diplomatica; si serve di una terminologia specifica che è quella della *xenia* (Cambise dichiara di volere diventare φίλος καὶ ξεῖνός del re etiope) e sceglie accuratamente i doni che accompagnano questa proposta di alleanza.

Ogni dono ha un suo valore simbolico ma esso non è univoco; i codici culturali di riferimento, quello persiano e quello etiope, attribuiscono ad ogni oggetto un significato differente. Il contatto tra i due popoli incontra una prima difficoltà dovuta all'utilizzo di lingue differenti, ma l'impiego di interpreti permette il superamento di questo ostacolo. Eppure la comunicazione fallisce ugualmente. Le due lingue non si limitano ad adottare significanti differenti per uno stesso significato, per uno stesso dono; piuttosto è l'oggetto in sé ad essere investito di significati duplici. La distanza è ancora più profonda, investe il significato dell'oggetto e il diverso valore che gli si dà, ancor prima della forma significante con la quale lo si denomina.

La veste di porpora è in Persia un indubbio simbolo di regalità, in Etiopia diventa sinonimo di falsità per l'artificiosa tecnica di colorazione; le stesse considerazioni valgono per l'unguento profumato che altera gli odori. I monili d'oro usati come ornamento sono visti come catene per schiavi. L'oro non è indice di ricchezza, perché sembra non essere tenuto in alcun conto presso gli Etiopi che vivono in uno stato di natura. L'unico apprezzamento va per il vino. Nell'ottica greca l'ignoranza del vino è sufficiente per collocare un popolo ai limiti della civiltà; essa comporta l'ignoranza dei processi di lavorazione che consentono la trasformazione di ciò che è dato in natura; la conoscenza di questi processi, della produzione del vino come della cerealicoltura, è uno dei tratti propri della civilizzazione umana. L'assenza di queste conoscenze indica la ferinità di un popolo o, accentua, nel caso degli Etiopi, la sua vicinanza alla condizione degli dèi.

In entrambi i casi l'uomo greco è portato a pensare l'altro privandolo di tutto quello che sente gli appartiene. Si tratta di quello che Hartog definisce il procedimento dell'inversione:

---

<sup>332</sup> Hdt. 3, 18.

un meccanismo di costruzione dell'alterità a partire dalla messa in rilievo dell'assenza degli elementi noti o del sovvertimento di essi<sup>333</sup>.

Il popolo etiope vive in un'età dell'oro del tutto estranea alla fatica dei lavori agricoli, esso è, insieme a pochi altri nelle *Storie*, un popolo dell'utopia, strutturalmente posto al di là del limite estremo dell'umanità conosciuta e privo di contatti con essa. Il loro isolamento viene momentaneamente infranto dal tentativo di contatto ricercato da Cambise, che permette loro di entrare nello spazio della narrazione, divenendo oggetto dell'ἱστορίη<sup>334</sup>. Di certo gli Etiopi sono distanti e diversi dai Persiani e questi a loro volta sono differenti dai Greci, ma alla luce di questo confronto le distanze tra Persiani e Greci si accorciano; è più facile per il destinatario greco dell'opera erodotea attivare un meccanismo di identificazione con i Persiani, piuttosto che con gli Etiopi e quindi percepire la loro alterità attraverso il filtro persiano.

Nel dialogo costruito da Erodoto non abbiamo soltanto la rappresentazione del popolo etiope a partire dal punto di vista persiano. La prospettiva d'osservazione viene invertita e sono altresì gli Etiopi a rappresentare i Persiani al destinatario delle *Storie*, secondo il loro modo di pensare e con un notevole effetto di straniamento. Gli Etiopi oltre ad essere oggetto di indagine sono anch'essi degli acuti e, affatto ingenui, investigatori; analizzano i doni per meglio comprendere l'identità e le intenzioni di chi li ha inviati; il tipo di dono fatto, così come le abitudini alimentari, su cui si informano subito dopo, valgono da "marche identitarie"<sup>335</sup>. Dalla tipologia dei doni scelti è evidente che Cambise ha l'intenzione di assicurarsi la piena comprensione del suo messaggio, servendosi di oggetti dotati di un significato che per lui è palese.

Tuttavia la chiarezza simbolica dei doni è tale limitatamente al codice culturale persiano, mentre viene interpretata in modo opposto dagli Etiopi che si trovano in una condizione di assoluta separatezza rispetto agli altri uomini (Νόμοισι δὲ καὶ ἄλλοισι χρᾶσθαι αὐτοῦς φασι κεχωρισμένοισι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων)<sup>336</sup>. Erodoto costruisce un emblematico dialogo tra differenti realtà culturali, così distanti e diverse da non riuscire a comunicare tra

---

<sup>333</sup> Cfr. HARTOG 1980. Secondo la nota definizione dello studioso possiamo parlare di un *miroir* forgiato da Erodoto per consentire ai Greci di specchiarsi, ritrovando se stessi e la propria identità sia attraverso la comprensione del proprio passato storico, sia attraverso il confronto con l'altro. Vd. in particolare il cap. sulla retorica dell'alterità (p. 224 ss.)

<sup>334</sup> Cfr. VERNANT 1979; DORATI 2000, 55; 167. Sulla rappresentazione dell' "Altro" vd. CALAME 2008, 33-53.

<sup>335</sup> Sulla comunicazione non verbale in Erodoto e il valore simbolico assunto da questi oggetti vd. LATEINER 1987, 98; tra le varie classificazioni del linguaggio non verbale vi è quello legato al comportamento rituale imposto da alcune istituzioni come la supplica, quello legato alla gestualità volontaria e inconscia e, inoltre, quello costituito dallo scambio di doni o dall'uso di oggetti in genere. I doni di Cambise vengono ricordati quali oggetti simbolo della diplomazia arcaica che avrebbero permesso allo storico di evidenziare il confronto tra aggressori ricchi e potenti e comunità povere e isolate che da questi si difendono.

<sup>336</sup> Hdt. 3, 20.

loro<sup>337</sup>. In questo caso non possono sussistere forme di reciprocità, perché non esiste una base comune capace di mediare le differenze e costruire un ponte.

Cambise invia gli oggetti ai suoi occhi più gradevoli, quelli da cui personalmente trae godimento e che è ovvio risultino graditi anche agli altri (δῶρα ταῦτά τοι διδοῖ τοῖσι καὶ αὐτὸς μάλιστα ἤδεται χρεώμενος). Erodoto ha dimostrato come questa “onvietà” non abbia alcun fondamento, dando ancora una volta prova della sua capacità di assumere il punto di vista dell’altro, nel caso specifico di indossare i panni degli Etiopi prestando loro la sua voce. Gli Etiopi, che sin dal principio comprendono le reali intenzioni di Cambise e i suoi progetti di conquista, assumono per tutto il resto della conversazione un tono diffidente e ostile.

#### 2.1.4.2. Il dono avvelenato degli Etiopi

La risposta che gli Etiopi inviano a Cambise è costituita anch’essa di doni e parole:

Βασιλεὺς ὁ Αἰθιοπῶν συμβουλεύει τῷ Περσέων βασιλεῖ, ἐπεὶ οὐτῶ εὐπετέως ἔλκωσι τὰ τόξα Πέρσαι ἔοντα μέγαθει τοσαῦτα, τότε ἐπ’Αἰθιοπας τοὺς μακροβίους πλήθει ὑπερβαλλόμενον στρατεύεσθαι, μέχρι δὲ τούτου θεοῖσι εἰδέναι χάριν, οἱ οὐκ ἐπὶ νόον τρέπουσι Αἰθιοπῶν παισὶ γῆν ἄλλην προσκτᾶσθαι τῇ ἑωυτῶν.

Il re degli Etiopi dà un consiglio al re dei Persiani: quando i Persiani tenderanno agevolmente archi che sono di questa grandezza, allora egli con forze superiori marci contro gli Etiopi dalla luna vita; fino a quel momento, però, renda grazie agli dei, i quali non mettono in mente ai figli degli Etiopi di procurarsi altra terra oltre la loro<sup>338</sup>.

La gratitudine di cui parlano gli Etiopi comporta la presa di coscienza da parte dei Persiani dell’impossibilità di vincerli. Una consapevolezza/gratitudine che Cambise non è in grado di maturare e acquisire se non dopo la sua fallimentare spedizione di conquista. Cambise fallisce già nella fase di ricezione del messaggio e si ostina ad intraprendere una spedizione infruttuosa. Dinanzi alla risposta degli Etiopi reagisce con ira (ὁ Καμβύσης ὀργὴν ποιησάμενος ἐστρατεύετο ἐπὶ τοὺς Αἰθιοπας) e inizia a manifestare i primi segni di follia (ἐμμανὴς τε ἔων καὶ οὐ φρενήρης)<sup>339</sup>.

Il tentativo di avvicinarsi a questi uomini semidivini, che banchettano con gli dèi<sup>340</sup>, per uno strano gioco di contrappasso porterà i Persiani a scadere, attraverso l’allelofagia, in una condizione bestiale. Al pari dei doni di Cambise che fungono da marche identitarie del popolo

---

<sup>337</sup> Vd. BRUNO SUNSERI 2008-2009, 65 ss. secondo cui «l’ambasceria risulta pertanto di grande interesse non per valutare, in generale, il grado dell’attendibilità erodotea [...] Essa permette ad Erodoto di analizzare l’incontro tra due civiltà non assimilabili, tra due spazi geografici e ideologici destinati per loro natura a non incontrarsi».

<sup>338</sup> Hdt. 3, 21, 3.

<sup>339</sup> Hdt. 3, 25.

<sup>340</sup> Hom. *Od.* 1, 22 ss. Sulla rappresentazione del popolo etiope vd. VERNANT 1972, XIV-XVI.

persiano, anche l'arco è un simbolo rappresentativo del popolo etiope<sup>341</sup>. A proposito del dono dell'arco etiope è difficile sfuggire alla suggestione di Mauss e alla sua teoria dello *hau*: lo spirito della cosa donata. Il dono, rimanendo legato a chi l'ha offerto, esercita il suo influsso su chi lo riceve; in questo caso non si tratta di un'influenza positiva che tiene legati due amici, piuttosto è il potere avvelenato del dono nemico. Erodoto infatti sembra voler alludere proprio ad un concetto simile<sup>342</sup>. Non a caso l'arco etiope fa la sua ricomparsa a proposito della narrazione relativa alla follia di Cambise, esso diviene la causa e lo strumento con cui è attuata l'uccisione di Smerdi, odiato dal fratello per essere stato l'unico Persiano in grado di tendere quell'arco. Il dono dell'arco, che in quanto dono di provenienza nemica porta male a chi lo riceve, viene utilizzato da Erodoto per istituire un arguto nesso narrativo tra la campagna etiopica e la follia di Cambise. Tutta la spedizione e il suo desiderio di conquista si pongono sotto il segno della follia e dell'ingiustizia. Sono gli stessi Etiopi a notare che se Cambise fosse un uomo giusto non desidererebbe altra terra che la propria (Εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὐτ' ἄν ἐπεθύμησε χώρας ἄλλης ἢ τῆς ἑωυτοῦ)<sup>343</sup>.

Cambise incarna «la folie du Roi conquérant»<sup>344</sup>. Cresò, Ciro, Cambise, Dario, Serse si pongono, di volta in volta, al centro della narrazione, la loro vita è scandita dal ritmo della conquista, dalle spedizioni protese all'ampliamento dei confini del proprio regno. Tuttavia vi è una novità in Erodoto, rispetto alle tradizionali cronache reali; essa consiste nel concedere spazio ad altri aspetti, alle descrizioni dei popoli e dei loro costumi, alla loro resistenza, facendo sì che non sia il Re conquistatore a segnare in profondità e in maniera univoca il senso del racconto<sup>345</sup>. Il dono dell'arco è il simbolo di questa resistenza, è un dono parlante che incarna la forza inflessibile del popolo etiope impossibile da conquistare.

Si tratta di un dono avvelenato: un tema non estraneo alla cultura contemporanea di Erodoto, se pensiamo all'*Aiace* di Sofocle (vv. 660-664). In Omero, come abbiamo avuto modo di vedere, Ettore e Aiace si scambiano dei doni per porre fine alle ostilità e sancire la tregua,

<sup>341</sup> Nell'elenco dei popoli che accompagnano la spedizione di Serse, gli Etiopi si contraddistinguono per la robustezza e la particolare fattura dei loro archi vd. Hdt. 7, 69; Strab. 17, 2, 3.

<sup>342</sup> Un concetto analogo a quello di *hau* è riscontrabile nel pensiero greco e in molti miti come mette in luce GERNET 1983, 161 ss. a proposito della "tradizione"; ovvero del vincolo che si contrae nel momento in cui si riceve qualcosa vd. *supra* nt. 122.

<sup>343</sup> Hdt. 3, 21, 2.

<sup>344</sup> PAYEN 1997, 233.

<sup>345</sup> Cfr. PAYEN 1997, 61 e 239. «Mais dans l'*Enquête*, non seulement les entreprises de conquête n'occupent pas tout l'espace du récit – et il s'en faut de beaucoup –, mais elles semblent ne pas appartenir au cours normal des affaires humaines. Bien que perçue comme signe de démesure et de transgression, la conquête perdue de roi en souverain, semble accompagner la ligne du temps, mais, d'une part, jamais le récit d'Hérodote ne vise à la complétude en ce domaine, d'autre part, l'échec constant qui l'accompagne interdit au projet de domination l'accès à la durée. Ni les conquêtes barbares ni les conflits entre Grecs ne peuvent laisser une empreinte aussi forte que les pays et les manières de vivre des peuples rencontrés au hasard des conquêtes» (243).

in questo contesto i doni hanno un valore positivo<sup>346</sup>. Ma la storia di questi doni prosegue nella tragedia sofoclea. Nel tempo la spada donata da Ettore diventa odiosa ad Aiace che si suicida con essa. A sua volta il corpo di Ettore è legato al carro di Achille con la cintura donatagli da Aiace e ignobilmente trascinato nella polvere (vv. 1030 ss.)<sup>347</sup>. In entrambi i casi i doni sono portatori di morte al pari dell'arco con cui Cambise uccide il fratello Smerdi.

Abbiamo definito Creso come il diplomatico del dono per l'uso sapiente che ne fa nella tessitura di rapporti di alleanza, possiamo definire Cambise come la sua figura antitetica come il distruttore della diplomazia del dono. Egli ne fa un utilizzo improprio dacché cerca di asservire il dono ad una subdola strategia bellica, alterandone la natura e mortificandone il potere di unione che esso reca con sé: il suo dono non è accompagnato da *charis* ed è dunque inutile e incapace di creare legami, pertanto ad esso può solo rispondere un dono avvelenato.

#### 2.1.4.3 La superiorità degli Sciti nella codifica di un linguaggio figurato

Cambise dovette cedere dinanzi all'impossibilità di conoscere e vincere il popolo etiopico, allo stesso modo Dario dovette rinunciare al progetto di asservire gli Sciti e il loro territorio. La costruzione dei due racconti presenta forti analogie. In entrambi i casi abbiamo la descrizione di popoli con usi e costumi assolutamente "diversi", che finiscono per avere la meglio sui sovrani persiani. Anche dal punto di vista della visione geografica greca Etiopi e Sciti si situano agli estremi confini dell'*oikoumene* rispettivamente a sud e a nord. La loro "alterità" non viene compresa e in entrambi i casi la diplomazia ricorre al linguaggio simbolico dei doni in maniera fallimentare.

Il racconto relativo alla spedizione etiopica contiene la descrizione di un tentativo di contatto diplomatico, in cui i due popoli utilizzano il dono come coadiutore della parola. Una situazione simile si ha con gli Sciti, ma qui i doni non sono accompagnati da parole: il dono sostituisce la parola: οἱ Σκυθέων βασιλέες μαθόντες τοῦτο ἔπεμπον κήρυκα δῶρα Δαρείῳ φέροντα ὄρνιθά τε καὶ μῦν καὶ βάρραχον καὶ ὄϊστοὺς πέντε<sup>348</sup>.

Tutta la vicenda ruota intorno al quesito sul significato dei doni: τὸ θέλει τὰ δῶρα λέγειν. Gli Sciti, volutamente, non aggiungono alcuna spiegazione, desiderano che siano i

---

<sup>346</sup> Cfr. Hom. *Il.* 7, 302.

<sup>347</sup> Un'accurata interpretazione della tragedia in relazione ai concetti di *philia* e di *philia* violata si ha in BLUNDELL 1989, 72-94 (sul dono di Ettore e Aiace vd. pp. 87-88). Secondo lo studioso l'ulteriore alienazione di Aiace da ogni legame di reciprocità è simboleggiata dalla sua paradossale relazione d'amicizia con Ettore. Il dono è odioso per Aiace e dolce al tempo stesso, perché gli offre una via d'accesso alla morte che sola lo può riscattare dall'onta subita (vd. Sofocle, *Aiace*, 822).

<sup>348</sup> Hdt. 4, 131 ss.

Persiani a decodificarne il senso. Dario e Gobria si cimentano in questa traduzione del dono (il verbo usato per indicare l'atto di interpretazione del linguaggio figurato è εἰκάζω). Il sistema diplomatico persiano era avvezzo all'utilizzo di un linguaggio metaforico; le richieste di alleanza e sottomissione venivano spesso formulate chiedendo la concessione di terra e acqua per il Gran Re<sup>349</sup>. Dario interpreta i doni come una formula simbolica analoga a quella persiana, dove l'acqua e la terra sono rappresentati dalla rana e dal topo. Al contrario i doni degli Sciti, tramite la simbologia animale, alludono alla capacità di movimento attraverso tre dei principali elementi della natura: la terra (topo), l'acqua (rana) e il cielo (uccello).

La corretta interpretazione è dunque quella di Gobria secondo cui il messaggio diceva che per vincere gli Sciti era necessario essere capaci di muoversi al pari di questi animali nei diversi elementi: qualcosa di impossibile come la loro conquista<sup>350</sup>. La richiesta di Dario di avere terra e acqua è assurda dal punto di vista degli Sciti che non possiedono un territorio dai confini definiti<sup>351</sup>. Allo stesso modo la tecnica di inseguimento adottata da Dario è insensata perché persegue una strategia e cerca una direzione lineare, laddove gli Sciti si muovono in uno spazio labirintico che soli sono in grado di dominare. In tal modo la linearità del movimento persiano si rivela un'auto-trappola che svela al nemico la propria posizione e il proprio prevedibile disegno. Dario diviene così le *chasseur chasse*<sup>352</sup>. Da una parte vi è lo sforzo "tragico" di Dario e dei suoi uomini protesi all'inseguimento, dall'altra la calma, quasi imperturbabile, del sovrano scitico, Idantirso, che non ha minimamente mutato le sue abitudini quotidiane del tempo di pace e non ha né terre, né città da difendere e per cui preoccuparsi<sup>353</sup>.

Sulla difficoltà di entrare in contatto con questi uomini riflette lo stesso Gobria, l'accorto interprete dei doni scitici (ἠπιστάμην τούτων τῶν ἀνδρῶν τὴν ἀπορίην)<sup>354</sup>; la sua considerazione, seguita al fallimento della spedizione, non fa che riprendere, con le stesse parole, il consiglio che Artabano aveva inizialmente rivolto a Dario nell'intento di dissuaderlo dall'impresa: ἐχρήιξε μηδαμῶς αὐτὸν στρατιῆν ἐπὶ Σκύθας ποιέεσθαι, καταλέγων

<sup>349</sup> NENCI 2001, 31-42. Cfr. Hdt. 6, 48; 7, 32; 7, 131.

<sup>350</sup> Sull'utilizzo di questo linguaggio simbolico nelle trattative diplomatiche vd. WEST 1988B, 201-211. Dario viene sottoposto ad una sorta di test di intelligenza, è invitato a decodificare il senso di quei doni, ma fallisce. Non riesce ad assumere il punto di vista di un altro popolo, preferendo rimanere ancorato alle sue logiche di conquista in base alle quali quei doni erano un inequivocabile segno di sottomissione. Questa forma di comunicazione simbolica, al di là degli elementi fittizi e letterari, non è affatto inconsueta tra i popoli illetterati come dimostrano numerosi esempi analoghi riscontrabili in altre civiltà.

<sup>351</sup> Cfr. HARTOG 1980, 74 «Darius, toujours pris dans son mode de réflexion de deux choses l'une, ne comprend évidemment pas le jeu sur *anti*».

<sup>352</sup> HARTOG 1980, 60 ss.

<sup>353</sup> Hdt. 4, 127.

<sup>354</sup> Hdt. 4, 134.

τῶν Σκυθῶν τὴν ἀπορίην<sup>355</sup>. Il discorso erodoteo all'inizio e alla fine del racconto tende a riprendere le stesse riflessioni con l'impiego degli stessi termini, costruendo una composizione che si chiude a cerchio e ribadisce con fermezza il concetto dell'*aporia* scitica. Non esiste un ponte che dia accesso al loro territorio dai confini mutevoli e sempre cangianti. Il ponte può solo servire a Dario per ritrovare la strada verso la propria terra.

Come ha messo in luce Hartog la lettura originale di Erodoto consiste nel non aver parlato del nomadismo mettendone in luce solo gli aspetti negativi dal punto di vista greco, ma nell'aver presentato il lato positivo del nomadismo visto come un'efficace strategia di combattimento, oltre che come un modo di vivere. Gli Sciti sono imprevedibili e sono riusciti ad escogitare un modo per far sì che nessun invasore sfugga loro, mentre loro sfuggono a chiunque e sanno come non farsi trovare<sup>356</sup>. Una forma di resistenza alla conquista è possibile a partire dall'utilizzo cosciente che ogni popolo fa delle sue forze, delle proprie peculiarità e risorse che gli permettono di definirsi come "isola" capace di sottrarsi al flusso impetuoso della conquista<sup>357</sup>.

Sciti ed Etiopi sono descritti da Erodoto in una luce positiva che li vede vincenti dinanzi ai Persiani sia sul piano militare, sia su un piano intellettuale. Infatti attraverso il linguaggio simbolico dei doni sono in grado di mettere in difficoltà l'interlocutore persiano. Questi è incapace di uscire dal proprio sistema di pensiero e dagli schemi del proprio codice culturale; l'incapacità di conoscere e studiare il nemico segna così il fallimento dell'azione persiana. Al contrario gli Etiopi comprendono immediatamente il vero significato dei finti doni d'alleanza, smascherando le intenzioni di Cambise. La loro interpretazione del significato degli oggetti inviati da Cambise è opposta al senso che i Persiani attribuivano loro comunemente, ma è al tempo stesso capace di scendere a fondo nel significato delle cose e di andare oltre le apparenze, oltre l'effluvio dei profumi, oltre la tintura di porpora. Nel caso dei doni scitici Dario, a differenza di Gobria, non mette in dubbio le proprie strategie, non tenta di comprendere l'altro e il suo differente codice culturale. La sconfitta è dunque determinata da questa inflessibilità ostinata. Né Cambise, né Dario possiedono la capacità di *andare oltre* per decodificare il sim-

---

<sup>355</sup> Hdt. 4, 83.

<sup>356</sup> Cfr. Hdt. 4, 46 vd. HARTOG 1980, 212-5.

<sup>357</sup> Per queste considerazioni cfr. PAYEN 1997, 248 «Montrer un peuple, grec ou barbare, en situation d'opposant apparaît de surcroît comme un moyen de *connaissance* privilégié. Si la guerre unifie les comportements parce qu'elle exige des règles communes reconnues par tous les belligérants, éviter le combat sans accepter la défaite impose à chacun de puiser dans ses ressources intimes. Cette part difficilement accessible est construite et restituée dans les traits les plus visibles et les plus surprenants de l'écriture d'Hérodote, qui emprunte souvent, elle aussi, d'apparents détours ».

bolo e dunque sviscerare il senso profondo delle cose. Sono dei conquistatori destinati ad essere vittime della loro stessa smania di conquista.

Le difficoltà di comunicazione tra questi popoli dimostrano inoltre il fallimento del dono come strumento capace di garantire sempre e comunque l'immediata comprensione. Quando manca la volontà di intessere un dialogo reciproco, il gesto di dono si rivela assolutamente inefficace alla costruzione della relazione; infatti il dono non è dotato di un potere proprio, è semplicemente uno strumento di dialogo subordinato alle intenzionalità dei soggetti che sono coinvolti nello scambio. Diversamente da quanto sostengono i sociologi del MAUSS occorre applicare con cautela il principio dell'universalità e naturalità del meccanismo del dono; affinché il meccanismo sia virtuoso bisogna che sia inserito in una cornice culturale in cui gli interlocutori scelgono consapevolmente di utilizzare un linguaggio univoco<sup>358</sup>.

### **2.1.5 Tucidide e l'analisi degli scambi di doni tra i Traci Odrisi (2, 97, 3-4)**

Tucidide apre una parentesi sui Traci Odrisi, adoperando uno stile narrativo molto simile a quello erodoteo: «le sujet qu'il traite est de ceux dont Hérodote avait l'habitude»<sup>359</sup>. Inoltre dovette servirsi delle sue conoscenze personali legate al territorio trace<sup>360</sup>. L'alleanza tra gli Ateniesi e i Traci viene contratta grazie alla mediazione di Ninfodoro di Abdera su cui possediamo scarse informazioni; Erodoto lo menziona velocemente in relazione alla cattura di alcuni ambasciatori spartani<sup>361</sup>, mentre Tucidide lo ritrae come un personaggio particolarmente influente presso Sitalce, re degli Odrisi, che ne aveva sposato la sorella<sup>362</sup>. Gli Ateniesi consapevoli del suo prestigio e intenzionati a stringere un'alleanza con Sitalce, lo nominano loro prosseno. Per ragioni a noi ignote Ninfodoro era stato in precedenza nemico degli Ateniesi, adesso si muta opportunisticamente in un *philos*. Il suo legame con Sitalce si comprende anche alla luce dei rapporti che intercorrevano tra i Traci e alcune città greche della costa che, come Abdera, svolgevano una funzione mediatrice sia a livello commerciale sia politico.

La concessione della prossenia è palesemente legata alle necessità della diplomazia ateniese che necessitava di un valido mediatore. Di fatto Ninfodoro mediando tra le parti riesce con successo a stipulare l'alleanza tra Sitalce e Atene. Con questa alleanza Atene ambiva ad estendere il controllo su alcune aree della Tracia e, soprattutto, sul macedone Perdicca. Lo stesso Ninfodoro riesce inoltre a riconciliare Perdicca e Atene. Il suo lavoro diplomatico, e-

---

<sup>358</sup> Per considerazioni analoghe ma riferite al *De beneficiis* di Seneca vd. LI CAUSI 2009, 231.

<sup>359</sup> Cfr. J. De Romilly prefazione al II libro *Belles Lettres* p. XXXIX, cfr. Thuc. 2, 95-101; Hdt. 4, 86-101.

<sup>360</sup> Thuc. 4, 105, 1.

<sup>361</sup> Hdt. 7, 137.

<sup>362</sup> Thuc. 2, 29.

sercitato attraverso la veste ufficiale del prosseno, si rivela funzionale per l'ottenimento di risultati concreti che si basano fondamentalmente sulla capacità di sfruttare conoscenze e influenze personali. È un chiaro esempio di come il legame interstatale possa essere influenzato, in maniera determinante, dall'intervento di singole personalità. Il prosseno in questa circostanza si delinea come un tecnico della diplomazia<sup>363</sup>.

Tucidide persegue un intento etnografico analogo a quello erodoteo; egli offre queste informazioni con l'intenzione di documentare gli usi di un popolo barbaro; anche in questo caso, come nelle precedenti descrizioni erodotee legate ad Etiopi e Sciti, i comportamenti legati agli usi del dono sono osservati dallo storico per "studiare" l'alterità del popolo trace e dare indicazioni su di essa. Tucidide inizia dalla descrizione geografica del territorio, subito dopo si sofferma sull'organizzazione economica dell'impero basata sulla riscossione di tributi in oro e in argento. Le città soggette, oltre a pagare un tributo, offrono dei doni: oro, argento, tessuti, suppellettili. Il sistema appena descritto sembrerebbe simile a quello persiano, ma non è così. Tucidide chiarisce subito la fondamentale differenza che è possibile individuare tra il sistema trace e quello persiano<sup>364</sup>:

κατεστήσαντο γὰρ τοῦναντίον τῆς Περσῶν βασιλείας τὸν νόμον, ὄντα μὲν καὶ τοῖς ἄλλοις Θραξί, λαμβάνειν μᾶλλον ἢ δίδοναι (καὶ αἴσχιον ἦν αἰτηθέντα μὴ δοῦναι ἢ αἰτήσαντα μὴ τυχεῖν), ὅμως δὲ κατὰ τὸ δύνασθαι ἐπὶ πλεόν αὐτῶ ἐχρήσαντο· οὐ γὰρ ἦν προᾶξει οὐδὲν μὴ δίδοντα δῶρα.

Avevano infatti istituito una legge opposta a quella del regno di Persia, legge che vige anche presso gli altri Traci, cioè la legge del prendere invece che dare (ed era più vergognoso il non dare, se pregato, che il non ottenere dopo aver richiesto). Pure, per via della loro potenza, gli Odrisi si servivano di questa legge estesamente, ché non era possibile fare alcuna cosa senza offrire dei doni<sup>365</sup>.

Il codice d'onore, se così possiamo definirlo, che vige tra i Traci impone di donare per ottenere qualcosa e taccia con un'onta di vergogna ogni rifiuto (αἴσχιον). M. Mauss dedica alcune pagine di riflessione agli usi del popolo trace descritti da Tucidide e Senofonte, interpretando questi scambi di doni come forme di *potlatch*<sup>366</sup>. In questo caso l'utilizzo di questa categoria antropologica potrebbe rivelarsi appropriato, dacché siamo in presenza di una sorta di dono imposto da un rigido codice sociale e gerarchico in cui sono presenti gli elementi propri dei sistemi di scambio indigeni studiati da Mauss, ovvero comportamenti apparentemente

---

<sup>363</sup> Cfr. Sulla funzione dei prosseni vd. WALBANK 1978, 167; GEROLYMATOS 1986; per quanto riguarda la loro presenza in Tucidide vd. HORNBLLOWER 1991, 284-285.

<sup>364</sup> Sull'utilizzo del dono in alternativa al tributo o integrato ad esso vd. Hdt. 3, 89; 97 per approfondimenti vd. BRIANT 1985, 53-72.

<sup>365</sup> Thuc. 2, 97, 4.

<sup>366</sup> Xen. *Anab.*, 7.

spontanei, ma in realtà fortemente regolamentati, caratterizzati da meccanicità e da spirito di competizione agonistica<sup>367</sup>.

Alcuni studiosi hanno ipotizzato di individuare in Thuc. 2, 97, 4 dei problemi di interpretazione a livello testuale e storico che farebbero dubitare dell'autenticità del testo<sup>368</sup>; in realtà per comprendere il senso del testo, che non è affatto così oscuro, bisogna addentrarsi nella logica di questo meccanismo di dono.

La regola che invita a pretendere doni anziché elargirli avrebbe generato una consuetudine (*nomos*) così forte da porre la parte più debole (i sudditi), nel caso non accetti questa regola, in uno *status* di inferiorità concordemente riconosciuto dalla comunità. Il rifiuto di offrire dei doni a chi li richiede è più disonorevole della richiesta esplicita di essi; in questo sistema invertito chiedere o reclamare un dono, contrariamente a quanto ci attenderemmo, non è un gesto associato all'immagine negativa di chi "mendica" qualcosa.

Il rapporto gerarchico sovrano-sudditi è molto marcato e regola le procedure legate al dono. M. Mauss ritiene perfettamente spiegabile il senso del testo tucidideo che sarebbe stato frainteso dalle interpretazioni errate degli studiosi: «Le passage est parfaitement clair. Cependant, il est généralement mal interprété et traduit [...]. Les manuscrits sont d'accord pour attester cette incidente, et elle est au contraire parfaitement et dans le sujet et dans le style de Thucydide. Elle indique nettement que les Thraces sommaient les gens de leur faire des présents et qu'il n'y avait là nulle mendicité, mais une forme de début de contrat. La description de Thucydide est ici – comme toujours – nette et précise»<sup>369</sup>.

L'offerta di doni nella società trace diviene uno strumento imprescindibile per entrare in contatto con il sovrano o con circoli aristocratici in relazioni tanto prestigiose, quanto necessarie per non restare esclusi da questi circuiti di potere. Tucidide pone in enfasi l'azione di "prendere" (*λαμβάνειν*), sottolineando l'avidità dei Traci e la loro alterazione del sistema di dono-controdono, così come era diffuso in ambiente persiano (sistema ben noto a Tucidide come mostrano i racconti relativi alle relazioni amichevoli tra Pausania, Temistocle e il sovrano persiano<sup>370</sup>); così «mentre il *basileus* persiano faceva uso delle entrate fiscali per agevolare la governabilità del suo vasto impero tramite doni e munificenze, la nobiltà degli Odrisi,

---

<sup>367</sup> MAUSS 1921, 394. «Cependant, tout à fait par hasard, j'ai trouvé dans des textes grecs la preuve que des populations considérables, les Thraces du nord de l'ancienne Grèce, en particulier les Odryses, des environs de Byzance, ont connu des institutions de ce genre. Plus précisément, pour employer la nomenclature fixée plus haut, ils ont connu le système de prestations totales avec le premier trait du système évolué du « potlatch»: dons à récupération usuraire au sens moderne du mot. Xénophon a vu fonctionner ces institutions. Thucydide en parle par oui-dire. Mais ils n'en ont pas saisi le sens».

<sup>368</sup> Sui problemi di autenticità e interpretazione sollevati dal testo cfr. BRAVO 2000, 108-109.

<sup>369</sup> MAUSS 1921, 395.

<sup>370</sup> Vd. Thuc. 1, 128; 1, 137, 4, vd. *infra*, p. 144.

in uno stato feudale con un potere accentrato da appena due generazioni di monarchi, gareggiava in prestigio e potere imponendo ai propri sottoposti [...], accanto ai tributi, balzelli di ogni genere »<sup>371</sup>. Nel sistema persiano le ricchezze affluiscono alla casa reale, ma la priorità non è l'avidio accumulo di risorse, bensì la loro redistribuzione attraverso la concessione di doni e privilegi finalizzata alla costruzione di reti di potere e vincoli di fedeltà.

Il sistema di dono trace rappresenta agli occhi di Tucidide una rozza, forse potremmo dire caricaturale, traduzione del sistema persiano. Di certo anche nel sistema trace dobbiamo pensare all'esistenza di una forma di redistribuzione, ma questa è meno presente rispetto alla tendenza alla tesaurizzazione delle risorse ottenute tramite questo sistema di dono. Ci troviamo in presenza di una forma di reciprocità negativa (*negative reciprocity*) per usare lo schema di Sahlins; essa prevede il tentativo di ottenere qualcosa in cambio di nulla o di poco per trarne il massimo guadagno individuale<sup>372</sup>. Il dono di fatto è imposto, ma in apparenza si fonda sul libero consenso dei sudditi che hanno consolidato questa regola sociale, aderendo a quest'uso<sup>373</sup>. Tucidide mostra di avere delle conoscenze in merito al funzionamento del meccanismo di dono-controdono sia in riferimento all'ambiente persiano (Thuc. 1, 128), sia greco (Thuc. 2, 40, 4)<sup>374</sup>.

Inoltre gli Ateniesi nei loro tentativi di instaurare una collaborazione politica con Sitalce sono stati direttamente coinvolti nello sforzo di comprendere questo sistema di scambio, che è altresì un sistema di comunicazione diplomatica. Infatti nel rapporto con Sitalce gli Ateniesi erano costretti ad adoperare come strumenti di dialogo doni e ambascerie (δῶρα δὲ καὶ πρέσβεις ἔπεμψαν αὐτῷ) al fine di mantenerne salda la fedeltà; ma in realtà mancavano di fiducia nel re, tanto che non inviano la flotta come avevano concordato e rimangono stupiti dal concreto e inatteso intervento di Sitalce<sup>375</sup>.

Le considerazioni che Tucidide svolge sull'avidità dei Traci e sul loro particolare utilizzo del meccanismo di dono-controdono sono in qualche modo funzionali alla comprensione del fallimento dell'impresa che gli Ateniesi avevano concordato con Sitalce<sup>376</sup>. Inoltre se sviluppiamo un confronto tra i due brani Thuc. 2, 40, 4 e 2, 97, 4 potremo riflettere su due opposti sistemi di scambio di doni; nel primo Atene mostra di fondare la costruzione delle sue alleanze e delle sue reti di potere sulla propria spontanea iniziativa nel concedere doni e favori;

---

<sup>371</sup> Cfr. FEZZI 2002, 293.

<sup>372</sup> Cfr. SAHLINS 1980; DONLAN 1981-1982, 137-175.

<sup>373</sup> Per approfondimenti sugli utilizzi del dono nel popolo trace cfr. MITCHELL 1997A, 136-137.

<sup>374</sup> Cfr. FEZZI 2002, 291.

<sup>375</sup> Thuc. 2, 101,1.

<sup>376</sup> Cfr. FANTASIA 2002, 541; sulle informazioni che Tucidide fornisce in merito a questa area geografica cfr. ZÄHRNT 2006, 589-614.

nel secondo i Traci, come ricordato, fondano il loro potere sull'attesa/pretesa dei doni altrui. Il sistema ateniese si rivela piuttosto simile a quello persiano con il quale mantiene delle affinità, mentre appare del tutto antitetico a quello trace.

Questa costruzione antitetica di due modelli di dono in apparente opposizione, da una parte quello ateniese dall'altra quello trace, non potrebbe rispondere ad una costruzione voluta dall'autore? La riflessione sugli usi legati al dono e sull'avidità dei Traci, confermata da Erodoto<sup>377</sup>, potrebbe inserirsi in un discorso che, attraverso la parentesi etnografica, intende rimarcare l'opposizione tra la "civiltà" ateniese e i suoi sistemi di relazione e l'alterità barbara osservata con sguardo critico. Di certo è solo un'ipotesi che non farebbe che notare la riproposizione in Tucidide di schemi ricorrenti in Erodoto. D'altra parte sarebbe un'ipotesi plausibile, dato che la "barbarie" dei Traci è particolarmente sottolineata da Tucidide anche in relazione alla strage di Micalesso, laddove descrive la loro efferatezza, definendoli dei barbari sanguinari e oltremodo violenti<sup>378</sup>.

---

<sup>377</sup> Hdt. 5, 6.

<sup>378</sup> Thuc. 7, 29, 5. Sull'episodio di Micalesso vd. PAYEN 2012, 298-299.

## 2.2 L'EUERGESIA NEI NESSI CAUSALI DEL RACCONTO ERODOTEO

### 2.2.1 *Euergesia*, memoria del bene ricevuto e 'ri-conoscenza'

«Non vi spaventi dal beneficiare gli uomini la ingratitudine di molti; perché, oltre che el beneficiare per se medesimo, senza altro obbietto, è cosa generosa e quasi divina, si riscontra pure beneficiando talvolta in qualcuno sì grato che ricompensa tutte le ingratitudine degli altri»

(Guicciardini, *Ricordi*, 11)

Insieme al dono un'altra parola chiave del lessico della reciprocità è *euergesia*. Il beneficio è un elemento di scambio dal carattere più soggettivo, che si trova parimenti coinvolto in un circuito di reciprocità. Esso può mancare della concretezza di un dono tangibile, ma si fissa ugualmente nella memoria di coloro che lo scambiano. Oltre alla complessità del sistema del dono bisogna pertanto indagare il beneficio, dalla sua iniziale concessione sino alla chiusura di quel movimento circolare che fa in modo che esso venga ricambiato all'iniziale benefattore.

Nella società greca le regole che presiedono alle varie tipologie di scambio sono accomunate da una dichiarata esigenza di reciprocità. A partire dalle testimonianze d'età arcaica è evidente che il contraccambio è atteso in maniera semplice e senza vergogna, perché è nel giusto ordine delle cose che sia così. Omero, Teognide, Pindaro e Democrito usano, esplicitamente e in accezione positiva, il termine ἀμοιβή per indicare il contraccambio: la risposta adeguata ad un beneficio. Come ribadisce Pindaro a proposito del comportamento da tenere verso un benefattore: "Premurosi contraccambiate con atti gentili chi vi fece del bene!" (τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς/ἀμοιβαῖς ἐποιχομένους τίνεσθαι)<sup>379</sup>.

Ad un atto di *euergesia* si deve rispondere con *charis* come dimostrano già due attestazioni omeriche in cui Penelope lamenta la sorte immeritata del marito, vittima della tracotanza dei Proci (οὐδέ τις ἔστι χάρις μετόπισθ' εὐεργέων)<sup>380</sup>. Attraverso la negazione si coglie l'importanza del principio della gratitudine; infatti i Proci riceveranno una punizione esemplare, in tal modo l'intreccio del poema ristabilirà l'ordine infranto e gli dèi reintegreranno Odisseo nel pieno possesso dei suoi beni<sup>381</sup>.

Un'espressione analoga a quella omerica si ritrova anche in Esiodo che unisce in un eloquente trinomio i campi semantici legati ai concetti di memoria, *charis* ed *euergesia*:

<sup>379</sup> Pind. *Pyth.* 2, 24. Per un'analisi del mito di Issione e del suo rapporto con la *charis* vd. BRILLANTE 1995, 33 ss.. Inoltre cfr. Democr. Fr. 92 DK χάριτας δέχεσθαι χρεῶν προσκοπευόμενον κρέσσονας αὐτῶν ἀμοιβὰς ἀποδοῦναι.

<sup>380</sup> Cfr. Hom. *Od.* 4, 695; *Od.* 22, 319. L'impiego di *charis* nel senso di gratitudine si coglie anche in *Il.* 9, 316.

<sup>381</sup> Cfr. KARAVITES 1980, 74 secondo cui: «The existence of the value of *euergesia* in the Homeric world demonstrated that its origins were to be found in the aristocratic code of Mycenaean times».

ἀπεμνήσαντο χάριν εὐεργεσιῶν. Questa associazione di idee viene resa esplicita in riferimento a Zeus che libera i fratelli di Crono ottenendo la loro riconoscenza, subito manifestatagli con il dono del tuono e del fulmine<sup>382</sup>.

La gratitudine fa parte di un sapere legato ad una particolare facoltà intellettuale: la memoria. Infatti è necessario ricordarsi del bene ricevuto per potere essere grati. Basti citare qualche esempio tratto dalla tragedia per constatare la conservazione immutata di questa idea fondamentale; in Euripide *Alceste* esorta il marito al ricordo del suo gesto di *charis*: σύ νύν μοι τῶνδ' ἀπόμνησαι χάριν (Eur. *Alceste*, 299); un'espressione analoga si ha in *Eraclidi*, 334 μνημονεύσεται χάρις. Anche in Sofocle (*Aiace*, 520-524) Tecmessa esprime il suo biasimo per l'uomo che dimentica i favori ricevuti. In altre circostanze Teseo esprime il disappunto che ricade su quegli amici che lasciano invecchiare la gratitudine χάριν δὲ γηράσκουσιν ἐχθαίρω φίλων (Eur. *Eraclide*, 1223), piuttosto che mantenerla viva nella perenne giovinezza della memoria.

Lo stretto nesso tra gratitudine, memoria e capacità di discernimento del bene e del male era stato già posto in evidenza da Teognide, che se ne serve in funzione di un discorso politico teso a far emergere l'aspra critica e il disprezzo aristocratico per i *kakoi*. Nella sua visione uno degli aspetti che contraddistinguono gli *agathoi* è il fatto che: μνήμα δ' ἔχουσ' ἀγαθῶν καὶ χάριν ἐξοπίσω (v. 112), conservano memoria dei benefici e di conseguenza manifestano gratitudine in futuro. I *kakoi* non hanno sentimento di gratitudine perché non si curano di custodire la memoria e inoltre non possiedono capacità di discernimento del bene e del male<sup>383</sup>. La mancanza di *ri-conoscenza* è al tempo stesso un'incapacità di conoscere, di accedere al sapere della *charis* appartenente al ceto aristocratico<sup>384</sup>.

Diversamente dal dono, nel beneficio l'elemento dello scambio assume un carattere sfuggente a classificazioni oggettive; può trattarsi semplicemente di un gesto il cui valore è intuibile solo dalle parti coinvolte e dalle particolari circostanze<sup>385</sup>.

---

<sup>382</sup> Hes. *Theog.* 503. In Esiodo si ritrova il concetto di gratitudine e si mantiene l'uso del verbo χαρίζομαι con significato attivo per esprimere il gesto del *far cosa gradita* (*Theog.* 580); la parola *charis* è inoltre usata per indicare la graziosa bellezza che aleggia intorno e che gli dei riversano su oggetti e persone (cfr. *Theog.* 583). Per un'analisi degli usi di *charis* in Esiodo vd. SCOTT 1984, 1-13.

<sup>383</sup> Cfr. *Theogn.* *El.* 1113. Sul nesso tra gratitudine e memoria cfr. SIMONDON 1982, 83.

<sup>384</sup> Cfr. *Theogn.* *El.* 573 Εὖ ἔρδων εὖ πάσχε· τί κ' ἄγγελον ἄλλον ἰάλλοις/ τῆς εὐεργεσίης ῥηιδίη ἀγγελίη. Vd. SCOTT 1984, 1-13. Nel proseguire l'analisi dell'evoluzione semantica di *charis* da Esiodo a Pindaro la studiosa nota come in Teognide venga enfatizzato *the bartering element* intrinseco alla *charis*, sicché proprio nel *corpus theognideum* è possibile analizzare pienamente questo termine nel suo significato di favore/gratitudine e in processi di scambio.

<sup>385</sup> Cfr. MITCHELL 1997A, 18 la quale nota come il favore sia valutabile da un punto di vista morale.

Ma cos'è il beneficio nella terminologia greca? In Omero l'aggettivo εὐεργής ricorre in riferimento ad un carro robusto di ottima fattura, talvolta ad un mantello o all'oro ben lavorati, qualifica spesso come epiteto la nave ben costruita (εὐεργέα νῆα)<sup>386</sup>. L'aggettivo esprime la qualità materiale di un oggetto, ma non solo. Una sfumatura etica si coglie nelle tre occorrenze di εὐεργός che si trovano legate ad un giudizio morale espresso sulla donna; indicano la donna "onesta" il cui modello, incarnato da Penelope, si contrappone ad altre figure femminili negative come quella di Elena o Clitemestra<sup>387</sup>. Il termine fa riferimento al comportamento *corretto* che è capace di mettere in atto azioni ben fatte<sup>388</sup>.

Similmente ad un oggetto fatto bene, di ottima manifattura e perfettamente funzionale, il beneficio si può definire come un'azione ben fatta, adeguata e funzionale ad una situazione di bisogno. Forse proprio su questa base è possibile istituire una sottile differenza tra il dono e il beneficio; mentre il primo è un gesto inaspettato che può sorprendere chi lo riceve, il secondo il più delle volte risponde ad un bisogno preciso; in alcuni casi viene reclamato da chi ne ha necessità o, come Dario alla vista del mantello di Silosonte, manifesta un desiderio specifico che induce e, per così dire, provoca il gesto. Si tratta di un atto analogo al dono, ma meno libero e spontaneo in quanto più legato alle circostanze.

Il sostantivo *euergesia*, raro nei poeti tragici e comici<sup>389</sup>, è più volte utilizzato da Erodoto che, come visto, definisce con questo termine l'elargizione di oro da parte di Creso a Sparta. Inoltre una delle spiegazioni date per l'intervento spartano a favore del rimpatrio degli esuli Sami è anch'essa legata alla memoria di un beneficio<sup>390</sup>. Lo stesso codice funziona sia nell'ambito delle relazioni tra sovrani orientali e Greci, sia all'interno dei rapporti interpoleici. Tuttavia gran parte delle occorrenze erodotee del termine *euergesia* sono legate all'ambiente della corte persiana e ai particolari vincoli stretti tra il re e i suoi beneficiari sia greci, sia barbari. Occorre distinguere, laddove sia possibile, tra l'utilizzo del termine in senso generico e la concessione ufficiale del titolo di *euergetes*. Come nel caso della *xenia* siamo in presenza di legami non soggettivi o affettivi, ma formali e istituzionalizzati.

<sup>386</sup> Hom. *Il.* 5, 585 (carro); 24, 396 (nave); *Od.* 13, 224 (mantello); 9, 202 (oro).

<sup>387</sup> Hom. *Od.* 11, 434; 15, 422; 24, 202. L'associazione tra *charis* e beneficio è presente anche in Hes. *Theog.* 509.

<sup>388</sup> Erodoto (3, 24) lo usa anch'egli nella sua accezione più concreta e materiale, indicando una materia facile da modellare; forse anche in riferimento alla omerica donna onesta potrebbe essere stato mantenuto questo significato. È facile arguire che si tratta di una donna docile all'educazione desiderata dal marito e, in tal senso, modellabile.

<sup>389</sup> Cfr. HEWITT 1927, 145. Che indaga i testi sino al V sec. a.C. alla luce del nesso *charis-euergesia*.

<sup>390</sup> Cfr. rispettivamente Hdt. 1, 69 e 3, 47.

Com'è noto essere amico o benefattore del sovrano persiano significa spesso occupare uno specifico ruolo nelle gerarchie del suo sistema di gestione dell'impero o delle sue zone di influenza. Talvolta Greci e Persiani collaborano tra loro e si intendono nel definire il loro rapporto come fondato sull'*euergesia*. Infatti la concezione achemenide del potere tende a rappresentare le formalizzazioni gerarchiche, attraverso reti di vincoli individuali di lealtà personale tra il sovrano e il suo *entourage*.

Ma il tema dell'*euergesia* in Erodoto costituisce anche uno strumento narrativo di cui lo storiografo dispone nel proprio laboratorio di scrittura e che utilizza in tutta una serie di aneddoti e micro-racconti costruiti secondo questo linguaggio. È opportuno passarli in rassegna per comprendere più a fondo i meccanismi che Erodoto utilizza nella narrazione e le fila che, con ricorrenza, sceglie per tessere la sua trama. Per micro-racconto intendo una breve sequenza narrativa che appartiene ad un insieme più vasto in cui si trova incastonata. È possibile individuare le logiche che determinano la sua inserzione nella più vasta cornice narrativa, cercando di comprendere, attraverso il taglio aneddótico e l'attenzione per vicende singolari, l'importanza di valori sociali e di sistemi di pensiero che attraversano l'opera trasversalmente. La storia di Erodoto non si riduce ad un racconto evenemenziale, pertanto questo approccio interpretativo che valorizza la sfera del "micro", del racconto in apparenza marginale e parentetico, si rivela uno strumento utile alla valorizzazione di ogni aspetto di questa ricca e molteplice costruzione narrativa<sup>391</sup>.

### **2.2.2 Il beneficio persiano asservito alle dinamiche di conquista: Silosonte (Hdt. 3, 139) e Feretime (Hdt. 4, 165)**

Per comprendere il sistema di pensiero che detta le regole nel rapporto benefattore-sovrano analizzeremo dapprima una storia dal sapore fiabesco, ma densa di significati; mi riferisco al caso emblematico di Silosonte e Dario. Il racconto (Hdt. 3, 139 ss.) si staglia sullo sfondo della tradizione favolistica legata al personaggio di umili condizioni che, divenuto re, ricambia con somma generosità il bene ricevuto in passato.

Nel corso della spedizione persiana in Egitto, condotta da Cambise, si incontrano Dario, allora semplice guardia del corpo del sovrano, e Silosonte. Il fratello di Policrate si trovava in Egitto dopo esservi stato inviato dallo stesso tiranno che lo aveva allontanato insieme ad altri cittadini poco graditi<sup>392</sup>. L'incontro è così descritto: Dario, passeggiando per la piazza di Menfi, rimane colpito dalla bellezza del mantello purpureo indossato da Silosonte e gli si av-

---

<sup>391</sup> Sul concetto di "Microstoria" vd. GINZBURG 2006.

<sup>392</sup> Hdt. 3, 39, 2; 44, 1.

vicina con l'intenzione di comprarlo. Questi non riuscendo a fissare un prezzo che equivallesse ai suoi occhi il valore del mantello, decide di fargliene dono<sup>393</sup>.

Due azioni si contrappongono: vendere e donare (πωλέω/δίδωμι); prevale il dono che, come abbiamo più volte ricordato, è sempre l'inizio di qualcosa e l'*incipit* di un processo. Il tempo scorre e in apparenza esso viene dimenticato, ma non è così. Silosonte, venuto a conoscenza dell'ascesa al trono di Dario, si presenta alla sua corte dichiarandosi benefattore del re: εὐεργέτης. Dario in un primo momento si stupisce nell'apprendere di un Greco che si dichiara suo benefattore e si chiede chi tra i Greci possa definirsi tale, tanto da meritare il suo senso di rispetto (καὶ τίς ἐστι Ἑλλήνων εὐεργέτης τῷ ἐγὼ προαιδέομαι). Traduco con "senso di rispetto" il verbo προαιδέομαι che è legato al particolare concetto di αἰδώς; in questo caso, secondo l'interpretazione che ne dà Gernet, Erodoto lo usa per indicare il sentimento di reverenza e obbligazione contratto da Dario<sup>394</sup>.

Il sovrano subito dopo si rammenta del suo debito (χρέος) e manifesta il suo desiderio di *charis*: la sua volontà di ricambiare con gratitudine, da sovrano, il nobile gesto di quell'uomo e lo accoglie con queste parole:

Ὁ γενναιότατε ἀνδρῶν, σὺ κείνος εἷς ὃς ἐμοὶ οὐδεμίαν ἔχοντί κω δύναμιν ἔδωκας, εἰ καὶ σμικρὰ, ἀλλ' ὧν ἴση γε ἡ χάρις ὁμοίως ὡς εἰ νῦν κοθέν τι μέγα λάβοιμι<sup>395</sup>

Tu, il più generoso degli uomini, sei colui che mi fece un dono quando ancora non avevo nessuna potenza: un dono piccolo, ma il cui merito ha esattamente lo stesso valore come se oggi da qualcuno ne ricevessi uno grande.

Silosonte rifiuta oro e ricchezze chiedendo in cambio la restituzione della patria libera e senza spargimento di sangue. La richiesta di una ricompensa per il beneficio elargito può essere negoziata, così Silosonte rifiuta l'oro per chiedere invece un aiuto militare. La costruzione letteraria del brano è evidente, ma tanto più significativa per i messaggi che lascia trasparire. La forma del racconto è dominata dalla logica del dono/contro dono che viene perfettamente condivisa sia dal Greco sia dal Persiano. Quello di Silosonte è un dono speciale con un valore magico-simbolico; il colore purpureo del mantello allude all'investitura regale di Dario di

---

<sup>393</sup> Sulla teatralità dell'incontro vd. DORATI 2000, 149. L'incontro tra Dario e Silosonte è molto teatrale e inverosimile; sono presenti tutti gli elementi propri della narrazione novellistica; per esigenze narrative e per la resa vivida della scena, non si fa alcun riferimento alla difficoltà di comunicazione tra i due, mentre nel contesto più solenne della corte persiana le parole di Silosonte saranno tradotte da interpreti. Erodoto di fatto costruisce il racconto e, come gli autori di teatro, è pronto a introdurre delle modifiche a seconda delle esigenze della narrazione.

<sup>394</sup> GERNET 1983, 149 «Così in comportamenti che paiono normali l'αἰδώς è il sentimento dell'obbligazione nei confronti di una controparte che si è costituito un "anticipo", un credito, con un dono gratuito; e la controprestazione, a scadenza indeterminata, non è un equivalente in senso mercantile, bensì emana da una generosità da cui è assente il calcolo».

<sup>395</sup> Hdt. 3, 140, 4.

cui Silosonte è mediatore inconsapevole. Il suo gesto, inizialmente connotato come un atto di ingenuità (δι' εὐηθείην), si rivela guidato da una superiore volontà divina (θείη τύχη χρωόμενος); prefigura l'ascesa al trono di Dario ed è veicolo di potere per lo stesso Silosonte<sup>396</sup>.

Nelle intenzioni Dario vorrebbe contraccambiare Silosonte esaudendone pienamente il desiderio, ma alla fine il suo dono si rivela solo in parte confacente ad esso dato che, a seguito delle stragi compiute, restituirà Samo quasi priva di popolazione<sup>397</sup>. Gli antichi colsero bene l'analogia tra questa vicenda e quella dello scambio tra Glauco e Diomede; Eliano riflettendo sul diverso valore degli oggetti scambiati (il mantello per la tirannide), cita lo scambio delle armi d'oro per quelle di bronzo (χρύσεια χαλκείων), ponendo su un piano equivalente il brano omerico e quello erodoteo. In entrambi è di fatto presente la stessa logica del dono che non ammette calcoli quantitativi o qualitativi, perché si distingue dal rapporto commerciale o dal baratto<sup>398</sup>. L'attenzione si pone sul valore simbolico del gesto: *non enim pretium rei aestimatum, sed occasio liberalitatis honorata est*<sup>399</sup>.

All'interno di questa cornice narrativa la forte dimensione politica degli eventi è sfumata, come resa implicita; l'atto di riconoscenza di Dario adombra la malcelata giustificazione della conquista persiana di Samo, attuata attraverso la subordinazione di Silosonte al Gran Re<sup>400</sup>. Silosonte si dichiara suo benefattore e accetta gli aiuti militari che Dario concede sedotto dall'idea di poter estendere il suo controllo su Samo, dunque sull'Egeo<sup>401</sup>. Le valutazioni di carattere politico-militare non devono sminuire la rilevanza che Erodoto dà all'aneddoto relativo al mantello e al suo contraccambio. Di certo può trattarsi di una storia elaborata in am-

---

<sup>396</sup> Hdt. 3, 139 ss. Per l'interpretazione simbolica del dono del mantello vd. LABARBE 1986, 7-27.

<sup>397</sup> Sulla conquista violenta di Samo da parte dei Persiani vd. Hdt. 3, 144 ss. MITCHELL 1975, 86 secondo cui la strage compiuta nel corso del rimpatrio di Silosonte sarebbe stata accentuata da una fonte parziale e antipersiana. Un'ulteriore affinità tra questo racconto e le consuete modalità narrative erodotee sembrerebbe riscontrabile alla luce di un confronto con il *logos* relativo a Creso e il pensiero ivi espresso. Secondo l'interpretazione di VAN DER VEEN 1995, 129-145 l'analogia è rilevabile soprattutto per quel che riguarda la necessità di giudicare ogni situazione alla fine, quando il tutto è sottratto alla balia del caso. Ad ogni modo Silosonte riesce nell'intento di instaurare il suo potere a Samo, trasmettendolo al figlio Eace (cfr. Hdt. 4, 138, 2; 6, 13; 6, 14; 6, 22; 6, 25).

<sup>398</sup> Ael. V. h., 4, 5, 35. Altre fonti ricordano l'aneddoto di Silosonte cfr. Strab. 14, 1,17; Polyæn. 6, 45.

<sup>399</sup> Val. Max. 5, 2. (ext).1.1.

<sup>400</sup> PANAINO 2004, 232. Cfr. BRIANT 1996, 152 «Comme souvent chez Hérodote, les causes d'un événement historique que nous considérons comme important sont présentées sous forme personnelle et anecdotique». Bisogna tuttavia considerare e dare il giusto rilievo al fatto che, benché le ragioni per la conquista di Samo siano legate a interessi politico-militari di natura concreta, Erodoto presenta la vicenda di Silosonte come una spiegazione plausibile (senza accennare alle mire di conquista della Persia su Samo); ciò non fa che dimostrare l'importanza e l'autorevolezza che il principio dell'*euergesia* rivestiva sia tra i Greci sia tra i Persiani. Per queste considerazioni cfr. KARAVITES 1980, 71.

<sup>401</sup> Silosonte riceve dal sovrano persiano degli aiuti concreti tramite l'invio di Otane; questa collaborazione, a sua volta, si inserisce nel quadro dei precedenti contatti che Policrate aveva già instaurato con Cambise; il mutamento politico seguito alla morte del tiranno può aver creato una situazione sgradita al potere persiano che continua a privilegiare i rapporti con i restanti membri della famiglia di Policrate.

biente samio per legittimare, attraverso una sorta di investitura regale, la presa di potere di Silosonte<sup>402</sup>; tuttavia Erodoto non ci presenta questa narrazione come una storiella viziata da un atteggiamento parziale, bensì mostra di crederci e di riconoscervi, senza difficoltà, un linguaggio familiare.

Lo storico fa esplicito riferimento al principio di causalità. La storia che si accinge a raccontare è, ai suoi occhi, funzionale all'esplicitazione dell'*aitia* che porta alla conquista persiana di Samo; infatti il nesso frasale che introduce il racconto è: διὰ τούηνδε τινὰ αἰτίην<sup>403</sup>. Per Erodoto non vi è nulla di inconsueto in un dono che reclama un contro dono; non è per niente illogico, o eccessivamente fantasioso, che questo processo di scambio si leghi a particolari circostanze ed eventi determinandoli e concatenandoli in un sistema logico di causa-effetto.

Oltre a quello di Silosonte vi sono altri racconti organizzati intorno a questa struttura narrativa che, evidentemente, era fruibile dal suo pubblico, rispondente al suo orizzonte d'attesa sia sul piano narrativo, sia sul piano etico. Anche la vicenda di Feretime e Ariande è costruita secondo questo stesso schema di pensiero. La narrazione relativa a Batto introduce il racconto sulla presa di potere dei Battiadi a Cirene e sulle contese dinastiche che nel corso delle generazioni ne indebolirono il potere<sup>404</sup>. Batto lo Zoppo si lascia convincere a rinunciare al regno in cambio di alcuni privilegi. Ma il successore Arcesilao III, figlio di Feretime, tenta ugualmente di riappropriarsi del potere. Questi, una volta fallito il tentativo di rimpatrio, viene costretto a rifugiarsi a Samo<sup>405</sup>. Invece la madre, Feretime, si reca a Salamina di Cipro dove viene accolta dal re Eveltone. Feretime fa di tutto per tentare il rimpatrio, chiedendo con insistenza al re il dono di un esercito che tuttavia le viene negato.

Il re dinanzi all'insistente richiesta di Feretime risponde, infine, con un dono simbolico: un fuso e una conocchia d'oro con della lana, perché tali erano gli oggetti da donare appropriatamente ad una donna, non certo gli eserciti (Εὐέλθων ἔφη τοιούτοισι γυναῖκας δωρέεσθαι ἀλλ' οὐ στρατιῆ)<sup>406</sup>. Il dialogo tra Eveltone e Feretime si costruisce intorno ad un flusso di doni che non sono soltanto oggetti, ma vengono legati all'identità della persona

---

<sup>402</sup> Cfr. PANAINO 2004, 231; già LURAGHI 1981, 34.

<sup>403</sup> Hdt. 3, 139,1.

<sup>404</sup> Hdt. 4, 160.

<sup>405</sup> Cfr. Hdt. 4, 152. Il legame d'amicizia tra Cirene e Samo originariamente riguarda Tera e Samo e nasce da un atto di generosità mostrato dai Sami verso i Terei. Questi nel corso della missione esploratrice dell'isola di Platea erano rimasti senza viveri; una nave samia, guidata da Coleo, si trovò a passare di là e generosamente li rifornì di viveri. Da questo gesto ebbe origine la grande amicizia (φιιλία μεγάλη) di cui parla Erodoto che finì per estendersi a Cirene, colonia di Tera. Cirene e Tera erano inoltre legate da *isopolitia* (SEG IX, 3). Vd. PANESSA 1999, 48-50. Sui rapporti tra Cirene e Samo vd. CHAMOUX 1953, 149.

<sup>406</sup> Hdt. 4, 162.

che li chiede e riceve. Il dono dell'esercito viene negato perché inadatto ad una donna, contrariamente agli strumenti della tessitura tradizionalmente associati alla figura e al ruolo femminile. Erodoto, affascinato dall'aspetto anedddotico, costruisce la narrazione intorno alla simbologia del dono, velando con essa la più scarna realtà evenemenziale dalla quale emerge il chiaro rifiuto di Eveltone a prendere parte ad una spedizione contro Cirene.

Dopo la morte di Arcesilao, brutalmente ucciso dai Barcei<sup>407</sup>, Feretime decide di vendicare il figlio rivolgendosi, questa volta, ad Ariande il satrapo persiano d'Egitto. Cerca il suo aiuto militare presentandosi come supplice e come debitrice di un atto di *euergesia*: Ἦσαν γὰρ οἱ ἐκ τοῦ Ἀρκεσίλεω εὐεργεσίαι ἐς Καμβύσην τὸν Κύρου πεποιημένοι<sup>408</sup>. Infatti al tempo dell'invasione dell'Egitto, Cambise aveva ricevuto la spontanea sottomissione di Cirenei e Barcei che si erano imposti un tributo e avevano offerto dei doni. Questo gesto ha delle conseguenze a lungo termine, dato che Feretime reclama la restituzione del beneficio, alludendo proprio alla sottomissione volontaria del figlio e al suo atteggiamento filo-persiano.

Erodoto si fa portatore di due versioni, per certi aspetti, contrapposte: quella persiana che sminuisce il valore del gesto dei Cirenei e quella cirenea che lo valorizza serbandone il ricordo<sup>409</sup>. Ariande interessato ad estendere il controllo persiano su Cirene, di fatto offre il suo sostegno a Feretime, allo stesso modo in cui Dario aveva offerto il suo a Silosonte in ragione delle sue mire su Samo. Ma in questa circostanza Erodoto appare incredulo e diffidente, se con Silosonte mostra di aderire alle logiche del suo stesso racconto e ai suoi toni favolistici, in questo caso interviene mettendo a nudo le reali intenzioni di Ariande. L'offerta del suo aiuto solo in apparenza si inserisce nella dinamica del beneficio da ricambiare (l'ambiguità delle informazioni date e le diverse versioni confermano la forzatura insita in questa interpretazione). Per Erodoto si tratta solo di un pretesto che mira a mascherare la vera ragione dell'intervento del satrapo persiano: le mire di conquista sulla Libia<sup>410</sup>.

---

<sup>407</sup> Hdt. 4, 164 Arcesilao riesce dapprima a far ritorno a Cirene, ma fraintende la Pizia che gli vaticina in modo ambiguo di non vendicarsi dei suoi avversari; egli se ne dimentica e li uccide. Tempo dopo muore assassinato a Barce da alcuni di esuli di Cirene.

<sup>408</sup> Hdt. 4, 165.

<sup>409</sup> Cfr. Hdt. 2, 181-2. Cirene era già da prima legata da un patto di alleanza ad Amasi, doveva pertanto chiarire la sua posizione nei confronti dell'invasore persiano. Secondo la versione erodotea Cambise accetta i doni dei Barcei, ma in un primo momento disprezza quelli di Cirene, perché li ritiene troppo modesti (Hdt. 3, 13). Sui rapporti tra Cirene e la Persia cfr. CHAMOUX 1953, 147-151; MITCHELL 1966, 99-113. Sulla complessa questione relativa alla riscossione di doni o di veri e propri tributi nel sistema amministrativo dell'impero persiano cfr. BRIANT 1996, 78-81. In questo caso il rifiuto di Cambise rivela come, pur trattandosi di doni, vi era comunque una soglia minima che bisognava versare per soddisfare le attese del Re.

<sup>410</sup> Cfr. Hdt. 4, 167; BRIANT 1996, 153. Particolarmente seducente è l'ipotesi di Austin secondo cui, dati i rapporti di collaborazione esistenti tra Samo e Cirene al tempo di Arcesilao III, è possibile pensare che la tradizione su Silosonte sia stata conosciuta da Feretime. Ovvero è possibile pensare che la modalità di contatto tra Silosonte e Dario, regolata secondo la logica del beneficio contraccambiato, abbia ispirato l'analoga condotta di Feretime

Erodoto sembra impiegare un meccanismo analogo a quello di Tucidide in relazione alla distinzione tra causa vera e causa apparente. In questo caso la ragione apparente è il sentimento di pietà che il satrapo nutre verso Feretime e la sua volontà di contraccambiarle il beneficio<sup>411</sup>. È comunque possibile notare come, nell'ambito dei rapporti tra i sovrani di oriente e ancora una volta con il coinvolgimento di un'autorità persiana, il tema dell'*euergesia* mostri una certa autorevolezza diplomatica, anche solo *pro forma*. L'interlocutore persiano mantiene una posizione privilegiata e solo apparentemente si limita a contraccambiare, in realtà agisce in vista di un'ulteriore estensione del suo potere dunque non per saldare un debito, ma per sfruttarne ancora una volta le potenzialità. Il beneficio ricambiato a Silosonte e Feretime non ripristina un vero e proprio rapporto di reciprocità bilanciata.

La logica del beneficio viene asservita dalla Persia alle dinamiche di conquista, così come era avvenuto con il dono impiegato nel "dialogo" diplomatico con gli Etiopi al fine di dominarli<sup>412</sup>. I meccanismi relazionali fondati sulla reciprocità vengono adattati alle strutture del dominio imperialistico; il sovrano e i suoi collaboratori dispongono di un potere tale che consente loro di rifiutare il dovuto contraccambio di un beneficio quando necessario (si pensi al comportamento tenuto da Serse nei confronti di Pizio) e di accettare di contraccambiarlo quando ciò garantisce l'acquisizione di un vantaggio per la casa reale, come nei casi di Silosonte e Feretime.

### 2.2.3 L'“esilio dorato” dei benefattori del Gran Re

In altri brani il termine *euergesia* non compare, ma siamo ugualmente dinanzi a situazioni narrative che implicano lo scambio di benefici e si inseriscono nella stessa logica che ha animato i racconti analizzati. Uno di questi racconti riguarda Democede, il celebre medico crotoniate destinato a trasformare la sua arte medica in un ambivalente strumento, portatore al tempo stesso di prigionia e di libertà.

Il medico è costretto a mettere la sua arte al servizio di Dario e Atossa: le due facce della regalità persiana. Consapevole del rischio connesso con ogni legame che si instaura con il sovrano, cerca invano di dissimulare la conoscenza della medicina nel timore di restare per

---

verso il satrapo Ariande. Certo si tratta di una suggestione che non può essere supportata da dati, pertanto ci limitiamo a rilevare l'affinità tra i due racconti e la diffusione di una modalità relazionale che in ambiente orientale doveva essere tipica e comune cfr. AUSTIN 1990, 302.

<sup>411</sup> Cfr. LATEINER 2005, 80.

<sup>412</sup> IMMERWAHR 1956, 252 i casi di Silosonte e Feretime mostrano la predilezione di Erodoto per spiegazioni causali legate a fatti personali e vicende private, a questo riguardo: “Pheretime’s arguments are merely the provocation of a power already intent on conquest.” Vd. anche BRAUND 1998, 171.

sempre lontano dalla Grecia<sup>413</sup>. Nondimeno si trova ben presto imprigionato dalla sua stessa abilità allorché guarisce Dario, ottenendo la sua riconoscenza. A questo riguardo è eloquente il dono concessogli in ricompensa delle cure ricevute: oro in abbondanza, tra cui due ceppi anch'essi in oro, un dono parlante, simbolo evidente della sua condizione di schiavitù: «Democede allora, avendo guarito Dario, possedeva a Susa una casa grandissima ed era divenuto commensale del re. Tutto il resto gli era possibile, tranne una sola cosa: fare ritorno in Grecia»<sup>414</sup>.

Egli vive alla corte persiana immerso nella ricchezza e tenuto in sommo onore. Ma la privilegiata amicizia con il sovrano, in questo come in altri casi, ha sempre una zona d'ombra, data dalla mancanza di libertà. La riconoscenza del sovrano lo priva della cosa più cara: la propria patria. Il medico tuttavia non si rassegna a questo esilio dorato ed escogita un modo per fare ritorno a casa. Così quando la regina Atossa si ammala di un ascesso al seno e, vinto il suo senso di pudore decide di farsi curare, Democede accetta di curarla vincolando preventivamente la regina ad un patto secondo cui questa, una volta guarita, avrebbe dovuto concedergli in cambio (ἀντιπαιδοργήσειν) qualsiasi cosa le avesse chiesto, purché non fosse nulla di disonorevole<sup>415</sup>. Alla regina si richiede una totale fiducia nel proprio benefattore e la disponibile apertura ad un gesto di contraccambio dalla natura ignota<sup>416</sup>.

La vicenda è analoga a quella già analizzata di Aristone e Ageto<sup>417</sup> o a quella di Serse e Amestri che ricorderemo brevemente<sup>418</sup>. In questo caso Serse si innamora della sposa che egli stesso aveva dato a suo figlio e ne fa la sua amante. Un giorno la invita a chiedergli ciò che voleva come ricompensa dei suoi favori: avrebbe ottenuto qualsiasi cosa purché l'avesse chiesta. Questo meccanismo genera imprevisti e ulteriori sviluppi narrativi. Infatti Serse si è legato alla sua amante con la promessa di un dono e non può venire meno a questo vincolo; così quando questa chiede il mantello della moglie Artaunte, il Re è costretto a donarglielo. In questo gioco narrativo il mantello diventa un dono funesto e portatore di morte: un dono avvelenato. La moglie e l'amante di Serse sono legate l'una all'altra da questo oggetto. Amestri accortasi di tutto decide di attuare la sua vendetta; attende il giorno dell'anno in cui Serse, secondo l'usanza, non poteva rifiutare nessuna richiesta e chiede al marito la consegna dell'amante come dono; una volta avutala nelle sue mani la sfregia orribilmente. La sofisticata

---

<sup>413</sup> Hdt. 3, 130.

<sup>414</sup> Hdt. 3, 132.

<sup>415</sup> Hdt. 3, 133.

<sup>416</sup> Cfr. BRAUND 1998, 171. «The cases of Demokedes, Amestris, and Themison show that blind entry into reciprocity gives power to the other party which may subvert ethical norms».

<sup>417</sup> Sulla vicenda di Aristone e Ageto (Hdt. 6, 62) vd. *supra*, pp. 38 ss.

<sup>418</sup> Hdt. 9, 108-113.

ragnatela dei legami tessuti dal dono tra i diversi personaggi di questa novella, si mescola così a meccanismi di odio, gelosia e vendetta.

Ma torniamo a Democede che, servendosi del meccanismo della richiesta di un contraccambio non meglio definito, riesce a crearsi una via di fuga e, questa volta, utilizza il beneficio della salute di cui è detentore (lo stesso beneficio che nel rapporto con Dario aveva determinato la sua “prigionia” a corte) come mezzo di riconquista della libertà. Così Atossa una volta guarita, per adempiere al patto, persuade Dario ad inviare una spedizione di perlustrazione in Grecia, sotto la guida di Democede. Questi ne approfitta per fare ritorno nella sua patria.

È importante notare come Erodoto inserisca il primo affacciarsi alla mente di Dario dell’idea di attaccare la Grecia, e di avviare quindi una preventiva missione di perlustrazione<sup>419</sup>, all’interno di una struttura narrativa che, rendendo protagonista la relazione di scambio tra Atossa e Democede, sembrerebbe quasi lasciare in ombra questa notizia fondamentale. Atossa per soddisfare la richiesta del medico si trasforma in una novella Elena; diventa causa scatenante e motore primo dei prodromi della spedizione persiana in Grecia<sup>420</sup>. Erodoto specifica come questi siano stati i primi Persiani a giungere dall’Asia in Grecia: un fatto inusuale del quale si colgono tutti i potenziali e pericolosi risvolti; al tempo stesso smorza la portata di questa decisione, individuando nella vicenda biografica di Democede la ragione dell’invio della missione (διὰ τοιόνδε προῆγμα κατάσκοποι ἐγένοντο)<sup>421</sup>.

La storia di Democede imprigionato dal legame di *euergesia* contratto con Dario rivela ulteriori affinità con quella di Istieo tiranno di Mileto. La vicenda personale di Istieo accompagna la rivolta ionica e si dispiega in maniera discontinua dalla fine del IV all’inizio del VI libro; Erodoto cura l’immagine del personaggio, riuscendo a darcene un ritratto vivido. Istieo costruisce un legame di fedeltà con Dario nel corso della spedizione in Scizia, allorché, come

---

<sup>419</sup> Hdt. 3, 133 ss. Su Democede vd. GRIFFITHS 1987, 37-51 che insiste nel mettere in rilievo gli elementi fittizi di questa vicenda e la presenza di caratteristiche narrative proprie di un modello abbastanza stereotipo e diffuso nella storia antica e nei racconti di tradizione orientale.

<sup>420</sup> Cfr. Hdt. 3,134. Sull’analogia tra il ruolo di Atossa ed Elena o “Helen motif” vd. IMMERWAHR 1956, 253.

<sup>421</sup> Hdt. 3, 138. Cfr. BRIANT 1996, 151 ss. «Il est difficile de faire la part de l’histoire et du conte dans le récit d’Hérodote. Dans la logique de sa démarche, l’affaire de Démokédès revêtait une signification particulière: montrer que, bien avant le déclenchement des guerres Médiques, l’Empire perse et le monde grec commençaient de se connaître et que Darius a nourri très tôt des projets de conquête dans cette direction». La storia di Democede si intreccia a sua volta con quella di Gillo che si premura di riaccompagnare in patria i Persiani i quali, nel tentativo di inseguire il medico, erano naufragati a Taranto. Dario per sdebitarsi era disposto a dargli qualunque cosa (Ο δὲ ἀντὶ τούτων ἔτοιμος ἦν δίδοναι τούτο ὃ τι βούλοιο αὐτός). Questi scelse di fare ritorno a Taranto, avvalendosi dell’accompagnamento di alcuni Cnidi (Hdt. 3, 138). La vicenda di Democede e Gillo è analoga a quella di Silosonte; costoro, seppur con ruoli diversi, sono accomunati dal tentativo di avvalersi dell’aiuto persiano per fare ritorno in patria; vi è una vicinanza narrativa tra questi aneddoti che, nel corso del terzo libro, rivela l’adozione ripetuta di schemi analoghi.

vedremo, riesce ad impedire la ribellione degli altri tiranni e l'abbattimento dei ponti<sup>422</sup>. Nel territorio di Mircino, ricevuto come ricompensa, costruisce una città fortificata<sup>423</sup>. Tuttavia gli viene presto sottratta la possibilità di godersi il suo dono; infatti Megabazo allerta Dario sull'eventualità che Istieo acquisisca un potere eccessivo divenendo pericoloso. Dario decide così di richiamare Istieo a Susa, lusingandolo come un amico prezioso e concedendogli il privilegio di essere suo commensale e consigliere.

Istieo, come Democede, si ritrova ad avere tutto tranne la possibilità di restare in patria<sup>424</sup>. Questo desiderio di ritorno nel racconto di Erodoto non è affatto un aspetto secondario legato alla biografia di Istieo, ma diventa la causa scatenante del processo che mette in moto la rivolta ionica. Piuttosto che porre in primo piano le ragioni politiche della rivolta, Erodoto offre al lettore la prospettiva personale del tiranno esiliato che, in preda alla nostalgia per la sua terra, coglie prontamente l'occasione della rivolta ionica come mezzo di evasione e ritorno in patria<sup>425</sup>. In effetti dopo il fallimento della rivolta, quando gli Ioni chiederanno delle spiegazioni sulle ragioni che lo hanno spinto ad acconsentire alle proposte di Aristagora e a rendere possibile un tale disastro, Istieo risponde con pudore ed evita di confessare il fatto che una tale rovina si era generata dal suo personale desiderio di evasione dalla corte del Re. Così preferisce celare la vera ragione che lo spinse ad acconsentire alla rivolta (τὴν μὲν γενομένην αὐτοῖσι αἰτίην οὐ μάλα ἐξέφαινε), e ne inventa una presentata dallo stesso Erodoto come poco credibile e fantasiosa. Dario avrebbe voluto deportare i Fenici in Ionia e trasferire questi in Fenicia<sup>426</sup>. Dall'inizio alla fine della sua vicenda Istieo viene ricordato e onorato come *euergetes* del re<sup>427</sup>. Anche Serse conserverà il ricordo del suo beneficio, ovvero del fatto che la salvezza dell'intero esercito persiano fosse dipesa dalla volontà e dalla fedeltà di un solo uomo<sup>428</sup>.

Per trarre un primo bilancio dei brani sin qui analizzati possiamo notare che vi è una logica interna che li accomuna; Erodoto impiega meccanismi di dono-controdono e di benefi-

---

<sup>422</sup> Hdt. 4, 137.

<sup>423</sup> Hdt. 5, 11.

<sup>424</sup> Hdt. 5, 23, 3 su Istieo e la tirannide di Mileto vd. TALAMO 1969, 173-203.

<sup>425</sup> Hdt. 5, 35, 4; 5, 106.

<sup>426</sup> Hdt. 6, 3.

<sup>427</sup> A seguito delle note e controverse dinamiche della rivolta ionica, Istieo sarà ucciso da un'armata persiana guidata da Arpago; prima di morire, il benefattore del Re, rivela il suo nome nella speranza di avere salva la vita, ma i Persiani preferiscono ucciderlo. Infatti temevano che la clemenza di Dario gli avrebbe permesso di divenire, ancora una volta, un uomo potente. Erodoto, secondo la sua personale opinione (δοκέειν ἐμοί), è convinto del fatto che Dario non gli avrebbe fatto nulla di male, ma avrebbe perdonato il suo tradimento; il beneficio che aveva ricevuto da quest'uomo e il particolare legame creato avrebbero contribuito a salvarlo. Come per confermare la sua opinione viene infatti descritta la reazione irata di Dario alla vista della testa imbalsamata di Istieo; allora, per porgere un estremo onore al suo benefattore, la fece pulire e seppellire con cura vd. Hdt. 6, 30.

<sup>428</sup> Hdt. 7, 10, γ.

cio-gratitudine-ricompensa come cornici logiche all'interno delle quali organizzare la comprensione e l'interpretazione dei dati evenemenziali. Questi modelli costituiscono una "forma" con cui porre in ordine le diverse informazioni; talvolta si adotta l'espedito narrativo della richiesta di un gesto di contraccambio la cui natura rimane ignota anche al futuro attore del beneficio; questi nondimeno accetta di adempiere al vincolo di reciprocità che innesca così un' inaspettata sequenza di avvenimenti.

L'ordine dettato dal dono-contro dono ha una sua razionalità che si avvale delle categorie di causa/effetto e delle dimensioni temporali prima/dopo, essenziali alla narrazione storica. Questo ordine è chiaro e si rivela *logico* solo alla luce di una piena comprensione del codice comportamentale della reciprocità e dell'importanza che esso riveste per queste società. Nella lettura di questi racconti bisogna cercare di comprendere non solo il meccanismo che li costruisce, ma tanto più il fatto che esso appaia *logico, chiaro* e, soprattutto, *possibile* agli occhi di Erodoto e del suo pubblico, anziché *fittizio, improbabile* e *pittresco* come potrebbe apparire allo sguardo di un lettore moderno.

## **2.2.4 Il dissidio degli Ioni d'Asia tra vincoli di *syngeneia* e obblighi di lealtà ai sovrani persiani**

### 2.2.4.1 La fedeltà dei tiranni alla casa reale

Nella società persiana gran parte dei rapporti tra il sovrano e i componenti del suo *entourage* sono retti da una relazione di "reciprocità verticale"; essa pone il fruitore del beneficio in una condizione di inferiorità. Anche i contatti tra Greci e Persiani sono spesso regolati dalla logica dell'*euergesia* (dell'attesa di una ricompensa per una benemerita). Il sovrano persiano fonda la stabilità del suo potere su meccanismi di remunerazione dei meriti personali e sulla lealtà dei propri collaboratori. Quello di *euergetes*, sia pure con delle fondamentali differenze, è un titolo onorifico ufficiale tanto in Grecia che in Persia<sup>429</sup>. Presso la corte persiana i benefattori del re sono chiamati ὄροσάγγαυι venivano iscritti in liste ufficiali e godevano di particolari privilegi<sup>430</sup>.

---

<sup>429</sup> Cfr. GAUTHIER 1985.

<sup>430</sup> Costoro avevano il privilegio di sedere sui troni e pranzare alla mensa del re; inoltre potevano ottenere in dono anche territori da gestire con un potere personale. Su di essi cfr. Hdt. 8, 85. Il termine è noto anche a Sofocle fr. 183; 634 Radt; i lessicografi lo traducono come "guardie del corpo del re" vd. Esichio s.v. ὄροσάγγαυι; Fozio s.v. Ὀροσάγγαυι. Erodoto traslittera il termine di origine iranica, la cui etimologia resta incerta vd. BENVENISTE 1996, 485. Cfr. Diod. 17, 14, 2; Flavio Giuseppe, A.J. 11, 6, 4. Su questa categoria e sul suo ruolo in ambiente persiano vd. WIESEHÖFER 1980, 7-21; BRIANT 1996, 315 ss.

Il contesto culturale persiano inserisce il beneficio al centro di un sistema di potere con cui il Gran Re lega a sé i membri del suo *entourage*: quello tra benefattore e beneficiario è un legame ambiguo e impari. L'alternanza di ruolo tra chi dà e chi riceve non garantisce una relazione fondata sull'eguaglianza, dato che una parte prevale sempre sull'altra. Il sovrano ha un ruolo predominante non solo nel caso in cui concede un beneficio, ma anche nel caso in cui si limiti a riceverlo; infatti accettando un atto di *euergesia* non svolge un ruolo passivo, ma manifesta attivamente il suo consenso all'instaurarsi della relazione. Il consenso del sovrano e la sua disponibilità ad accettare dei favori equivalgono alla concessione di un onore. Il sistema persiano realizza una perfetta sintesi tra le forme di gestione del potere, che non rinunciano ad una stabile gerarchia verticistica, e l'esigenza di dare vita a scambi reciproci, tra sovrano e sudditi, che non siano semplicemente imposti dall'alto. Il sovrano non si limita ad imporre il suo potere con atti di forza, ma cerca di mitigare nei sudditi la percezione del suo "strapotere" servendosi di questi meccanismi remunerativi e rendendo i sudditi-collaboratori dei 'complici' attivi nella costruzione di questo sistema.

È chiaro come la logica del beneficio venga adoperata per creare una relazione di subordinazione che accentui la disparità tra le parti coinvolte e, dunque, come un *instrumentum regni*. Le iniziative del Re anche se possono apparire indotte da una somma generosità, in realtà chiedono come contraccambio, fedeltà e obbedienza.

Erodoto ci fornisce al riguardo vari esempi in cui, sia pure all'interno di una narrazione meno pittoresca rispetto a quella che riguarda Silosonte, ritroviamo la stessa situazione del benefattore che riceve in dono una forma di potere, una tirannide o una città da governare. Sono particolarmente interessanti i casi dei tiranni d'Asia Minore, tra cui Istieo e Coe. Com'è noto Dario si avvale della collaborazione degli Ioni nel corso della spedizione contro la Scizia. Il sovrano costruisce un ponte sullo stretto per collegare i due continenti e una volta ultimato il passaggio delle truppe, vorrebbe abatterlo. Interviene a fermarlo Coe che lo fa riflettere sull'inutilità e pericolosità di tale scelta, proponendogli invece di lasciare il ponte integro sotto la sorveglianza degli Ioni. Dario resosi conto della bontà di questo consiglio manifesta il suo apprezzamento ed aggiunge:

Ξεῖνε Λέσβιε, σωθέντος ἐμεῦ ὀπίσω ἐς οἶκον τὸν ἐμὸν ἐπιφάνηθί μοι πάντως, ἵνα σε ἀντὶ χρηστῆς συμβουλῆς χρηστοῖσι ἔργοισι ἀμείψωμαι.

Straniero di Lesbo, quando sia tornato sano e salvo nella mia casa, presentati a me senz'altro, affinché ti ricompensi di quest'utile consiglio con utili azioni<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> Hdt. 4, 97, 6.

Successivamente Dario si avvia verso la fallimentare spedizione in Scizia. Trascorso il tempo fissato in cui gli Ioni erano tenuti a sorvegliare i ponti, gli Sciti inviano degli ambasciatori per convincerli a ritirarsi. Questa proposta divide i tiranni greci: l'ateniese Milziade, tiranno dei Chersonesiti dell'Ellesponto, avrebbe voluto prestare ascolto agli Sciti, ma intervengono Istieo, del quale ci siamo già occupati, che:

Ἰστιαίου δὲ τοῦ Μιλησίου ἐναντίη ταύτη λέγοντος, ὡς νῦν μὲν διὰ Δαρεῖον ἕκαστος αὐτῶν τυραννεύει πόλιος, τῆς Δαρείου δὲ δυνάμιος κατααιρεθείσης οὔτε αὐτὸς Μιλησίων οἴος τε ἔσται ἄρχειν, οὔτε ἄλλον οὐδένα οὐδαμῶς βουλήσεσθαι γὰρ ἐκάστην τῶν πολιῶν δημοκρατέεσθαι μᾶλλον ἢ τυραννεύεσθαι.

Istieo di Mileto era di opinione contraria alla sua; disse che, una volta abbattuto il potere di Dario, né egli avrebbe potuto comandare sui Milesi né nessun altro comandare su alcuno: ogni città infatti avrebbe voluto reggersi secondo democrazia piuttosto che secondo tirannide<sup>432</sup>

L'importante ruolo che questi tiranni hanno avuto nel mantenere fedeli a Dario gli Ioni non viene dimenticato dal sovrano, né da Erodoto. Un dono o un beneficio richiedono una risposta. Erodoto abbraccia questa logica lineare, sicché nella costruzione della narrazione può mantenere separati, beneficio e contraccambio, creando un collegamento a distanza che rimane vividamente comprensibile. Un filo logico mantiene inscindibili l'inizio e la fine della relazione di scambio; ci si attende che il lettore sia anch'egli in grado di percepire con diatezza il collegamento tra i due atti. In Hdt. 5, 11 questi "gesti sospesi" trovano la loro naturale soluzione, allorché Dario, giunto a Sardi, si ricorda del bene ricevuto: ἐμνήσθη τῆς [...] εὐεργεσίας. Il nesso tra memoria e beneficio, già chiaramente delineato in Esiodo<sup>433</sup>, continua a mantenersi inscindibile. Il ricordo del bene ricevuto si sedimenta nella memoria di chi lo riceve, alimentando un sentimento di gratitudine che induce a ricambiare. Come contraccambio Istieo ottiene Mircino e Coe la tirannide di Mitilene<sup>434</sup>.

I brani erodotei or ora citati presentano una *vexata quaestio* relativa al rapporto che intercorre tra la Persia e le tirannidi della Ionia d'Asia<sup>435</sup>. Queste tirannidi godevano del soste-

---

<sup>432</sup> Hdt. 4, 137.

<sup>433</sup> Hes. *Theog.* 503.

<sup>434</sup> Hdt. 5, 11.

<sup>435</sup> Questa problematica è stata analizzata da numerosi studi che hanno sviluppato due possibili interpretazioni. La lettura tradizionale di questo rapporto, sostenuta dai passi erodotei, insiste nel descrivere queste tirannidi come un fenomeno esogeno e del tutto dipendente dall'autorità persiana, che le avrebbe insediate al fine di mantenere uno stretto controllo sulle città greche cfr. ANDREWES 1956, 123-124; BERVE 1967, 85. Il limite di questa interpretazione è quello di trascurare le dinamiche sociopolitiche interne alle singole città, le quali hanno avuto anch'esse un ruolo determinante nell'affermazione di queste tirannidi; inoltre tale interpretazione non è in linea con la tendenza, tipica della gestione persiana dell'impero, a rispettare le locali e preesistenti forme di amministrazione politica. Un'interpretazione differente ha cercato di rivalutare il fenomeno delle tirannidi nella Ionia d'Asia, considerandolo come un processo autonomo rispetto all'influenza persiana. Anche questa ricostruzione ha i suoi evidenti limiti cfr. GRAF 1985, 79-123. Come ha ben visto Luraghi è opportuno smorzare le forzature intrinseche a queste due interpretazioni, trovando una via di mezzo che renda giustizia sia dell'innegabile ruolo

gno dell'impero achemenide ed erano di certo funzionali al mantenimento di un suo controllo sull'area microasiatica, ma tale forma di potere, indubbiamente, affondava parte delle sue radici nella realtà locale. Sulla scia di Austin ritengo tuttavia opportuno sottolineare l'importanza del vincolo personale che lega i tiranni al sovrano persiano. Non è infatti possibile trascurare la rilevanza che, soprattutto a partire dal regno di Dario, ebbero i vincoli di lealtà instaurati tra le singole personalità greche e il Gran Re<sup>436</sup>. L'invito a beneficiare il re e l'attesa di una ricompensa da parte sua di ogni atto di benevolenza sono ben presenti anche nelle iscrizioni achemenidi<sup>437</sup>. I sovrani persiani fanno abitualmente uso del dono per gratificare i loro fedelissimi collaboratori; nella maggior parte dei casi si tratta del dono di oro, gioielli e oggetti preziosi.

Un caso particolare è costituito dal dono di terre e città. Erodoto ci presenta diversi esempi da potere analizzare, quelli di Zopiro, Metioco, Aminta, Demarato, Gongylos di Eretria etc.<sup>438</sup>. Bisogna interrogarsi, come ha fatto Briant, sul ruolo che i beneficiari di tale particolare dono assumono e sul potere effettivo che potevano vantare su queste terre. Con l'atto del dono avveniva il trasferimento della piena proprietà? Quali erano gli obblighi contratti verso

---

della Persia nel favorire l'insediamento dei tiranni sia dell'influenza che, su tale fenomeno, hanno esercitato le condizioni politiche interne alle singole città. Per un approfondimento della tematica e per questa lettura conciliante vd. LURAGHI 1998, 22-46 che riesamina la bibliografia precedente.

<sup>436</sup> Concordo con AUSTIN 1990, 291 nel sostenere che: "The relationship of reciprocal exchange of services between the king and his favourites, was part and parcel of the Achaemenid monarchy's social institutions and one of the foundations of its power."

<sup>437</sup> Cfr. Darius, Behistan 1, 20-2; 4, 65-7; MEIGGS-LEWIS 1988, 12.

<sup>438</sup> Il fedele Zopiro, grazie al quale era stata possibile la conquista di Babilonia, riceve doni e altri privilegi e inoltre il governatorato di Babilonia (τὴν Βαβυλωνά οἱ ἔδωκε ἀτελέα νέμεσθαι μέχρι τῆς ἐκείνου ζόης) Hdt. 3, 160. Metioco, figlio di Milziade tiranno del Chersoneso, riceve in dono una casa, una proprietà e una moglie persiana (καὶ γὰρ οἶκον καὶ κτήσιν ἔδωκε καὶ Περσίδα γυναῖκα) Hdt. 6, 41. Aminta, nipote di Alessandro il Macedone, nato dal matrimonio tra Gigea e il persiano Bubare, riceve dal re la città di Alabanda in Frigia per poterla amministrare (ἐκ βασιλέος τῆς Φρυγίης ἐδόθη Ἀλάβαστρα πόλις μεγάλη νέμεσθαι) Hdt. 8, 136. Demarato riceve anch'egli terre e città (γῆν τε καὶ πόλιν ἔδωκε) Hdt. 6, 70 di cui trasmette ereditariamente il possesso ai figli; un caso analogo a quello di Gongylos di Eretria che, per il suo comportamento medizzante, era stato premiato con il dono di città tra cui Myrina e Gryneion, sulla costa eolica tra Cuma ed Elaia, e inoltre Gambrion e Palaigambrion situate nella parte più interna. La sua famiglia aveva così costituito un piccolo potentato sulla costa eolica che si conserva attraverso le generazioni dal secondo quarto del V sec. fino all'inizio del sec. IV a.C.. Cfr. Xen. *Hell.* 3, 1, 6; *Anab.* 7, 8, 8; Gongylos è ricordato anche da Erodoto e da Tucidide 1, 128, 6 secondo cui svolse un ruolo di mediazione tra Pausania e Serse. Su di essi cfr. FOGAZZA, 1972 129-130. È inoltre possibile notare che Myrina e Gryneion, due delle città poste sotto il loro controllo, figurano nelle liste dei tributari della lega delio-attica, nel dipartimento ionico, a partire dal 452/1 e fino al 420 circa. Questa situazione secondo lo studioso si spiega in due modi: o queste città si sono sottratte con la rivolta al dominio dei Gongilidi, ponendosi sotto la protezione ateniese e instaurando la democrazia, o sono gli stessi Gongilidi ad essere entrati nella lega con le loro città marinare. Ma è opportuno propendere per la prima ipotesi, in quanto è difficile ammettere che nella lega entrassero città rette dispoticamente da filopersiani. Sulla figura di Gongilo vd. inoltre BRUNO SUNSERI 1985, 91-103. Infine distintisi per il loro coraggio e per essersi impossessati di navi greche, durante la battaglia di Salamina, vengono altresì ricompensati Teomestore e Filaco di Samo. Il primo viene reso tiranno di Samo, il secondo riceve l'onore di essere iscritto nelle liste regie degli *euergetes* e per di più ottiene in dono delle proprietà terriere (Φύλακος δὲ εὐεργέτης βασιλέος ἀνεγράφη καὶ χώρα ἔδωρήθη πολλῇ) Hdt. 8, 85.

il re e le forme in cui veniva mantenuto il legame con la corte? Senza approfondire queste tematiche, vaste e più volte esplorate, vorrei limitarmi a mettere in rilievo un aspetto: l'esistenza del legame permanente e indissolubile che, a dispetto delle apparenze, il Re/donatore continua a mantenere sul dono e, in qualche modo, su chi l'ha ricevuto. Una ricostruzione cauta e plausibile non può certo negare questo risvolto del dono regale. Infatti il beneficiario viene inserito nelle strutture amministrative dell'impero: il dono comporta la futura disponibilità e fedeltà di chi lo riceve. Ad esempio al comando del sovrano bisogna essere in grado di fornire aiuto militare: «En quelque sorte, ce sont toutes des terres de service (royal) qui, par définition, peuvent être reprises ou redistribuées par le Roi»<sup>439</sup>.

È plausibile pensare che il dono si accompagnasse alla cessione da parte del re del gettito fiscale delle città, ma naturalmente ciò veniva concesso a delle condizioni. In tutti i casi il beneficiario, pur avendo la possibilità di riscuotere e amministrare personalmente le entrate fiscali della città che gli è stata donata, si assume delle responsabilità nei confronti del re e risponde di tale amministrazione ad un potere superiore. In questo contesto “il dono di città” si traduce dunque nella concessione, più o meno dichiarata, di un incarico nell'amministrazione locale persiana<sup>440</sup>. Il reclutamento della classe dirigente dell'impero passa per il filtro ideologico della ricompensa di un beneficio che, a sua volta, innesca una dinamica di gratitudine e di fedeltà stabili nel tempo. I doni del re raramente sono atti di generosità incondizionata, presuppongono un tornaconto per la casa reale. In queste circostanze i tiranni si rivelano degli interlocutori privilegiati con cui il Gran Re può dialogare utilizzando una terminologia intessuta di parole quali: gratitudine, obblighi morali e vincoli di lealtà.

#### 2.2.4.2 L'appello dei Greci al rispetto del legame di stirpe

Erodoto presenta il rapporto tra i tiranni e il potere persiano descrivendo il perfetto funzionamento di questi meccanismi di scambio e il rispetto dei patti fondati sulla reciproca fiducia. Ma vi sono casi in cui la funzionalità di questo sistema viene meno e assistiamo ad una

---

<sup>439</sup> Per un approfondimento di queste tematiche cfr. BRIANT 1985, 70. Affermare che questi territori siano stati trasformati in delle vere proprietà private è difficile; infatti abbiamo casi in cui il dono si trasmette di generazione in generazione come un possedimento ereditario, ad es. con i discendenti di Demarato e di Gongylos o con Eace, il figlio di Silosonte, e abbiamo altri casi, come quello di Istieo, in cui il dono viene ritirato. Lo studioso conclude che non c'è ragione di dubitare sulle informazioni che autori classici, tra cui Erodoto, danno in relazione a doni di terre e città da parte del re ai Greci. È tuttavia opportuno precisare che, nella maggior parte dei casi, non vi è da parte del sovrano persiano un'assoluta rinuncia a queste terre e al potere su di esse. I Greci diventano una sorta di agenti locali del potere regio. La problematica dei doni persiani di terre e città è analizzata anche da HERMAN 1987, 106-115 che, data l'ambiguità dei dati disponibili, mantiene una posizione cauta; questi particolari doni (*doreai*) potevano in alcuni casi essere trasmessi ereditariamente, come se si trattasse di una piena proprietà, in altri venivano concessi sulla base di alcune condizioni, ad ogni modo: «It does not seem possible to arrive at a clear-cut conclusion» (114).

<sup>440</sup> Cfr. LURAGHI 1998, 31 ss.

problematizzazione di questi stessi principi. Vi sono contesti in cui il rispetto dei vincoli di gratitudine inizia ad apparire non solo più debole in confronto al rispetto di legami di altra natura, ma neanche “ingiusto”.

La posizione geografica mediana degli Ioni d'Asia tra Occidente e Oriente, tra Grecia e Persia, segna anche l'oscillazione del loro comportamento e il travaglio delle loro scelte politiche nel corso delle guerre mediche. Gli Ioni, come visto, avevano ampiamente dato prova di fedeltà alla Persia nel corso della spedizione contro la Scizia, allorché si erano rifiutati di collaborare con gli Sciti<sup>441</sup> per non compiere nulla che potesse essere sgradito a Dario: οἱ δὲ δικαιοσύνην καὶ πιστότητα ἐνέδωκαν, ἄχαρι δὲ οὐδέεν<sup>442</sup>; con queste parole Serse giustifica la scelta di continuare ad averli come alleati nella sua spedizione contro la Grecia. In questo caso i legami di reciprocità vengono perfettamente inseriti in un quadro etico in cui si mantiene inscindibile il loro nesso con l'applicazione della *dike*. Gli Ioni non hanno dubbi sulla scelta del comportamento corretto: stare dalla parte del Re e mostrarglisi grati e fedeli equivale a comportarsi secondo giustizia. Avremo modo di vedere con Tucidide come queste certezze entrino in crisi; infatti ci troveremo dinanzi a situazioni ambigue in cui i principi morali legati alle regole della reciprocità, alla gratitudine e al rispetto delle obbligazioni contratte, non sono più univocamente legati a comportamenti fondati sulla giustizia.

Tuttavia già nel corso della narrazione erodotea è possibile intravedere due valutazioni antitetiche del vincolo di fedeltà che unisce gli Ioni ai Persiani. Erodoto individua nel comportamento fedele degli Ioni un motivo che lega Dario a Serse nel criterio di scelta degli alleati. Il richiamo interno all'opera mostra la persistenza dei vincoli di gratitudine che si legano al succedersi delle generazioni, coinvolgendo sia Dario sia il figlio Serse; ma, al tempo stesso, si illustra il conflitto tra questa tradizione di lealtà alla casa reale e l'appello dei Greci che, nel mutato contesto delle guerre persiane, inviteranno gli Ioni a dare la precedenza ad un altro legame: la *syngeneia*<sup>443</sup>. Eppure in passato questo legame si era rivelato debole e del tutto inefficace come nel caso relativo ai rapporti diplomatici tra Mileto e le altre città ioniche, laddove l'aspetto che ci sorprende, come vedremo, è proprio il mancato intervento di queste ultime a fianco di Mileto; i legami di stirpe non sono tenuti in alcun conto dato che in aiuto di Mileto interviene soltanto Chio nel rispetto di un precedente vincolo di *charis*<sup>444</sup>.

---

<sup>441</sup> Hdt. 4, 136.

<sup>442</sup> Hdt. 7, 52.

<sup>443</sup> Sul valore di questo principio nelle relazioni tra *poleis* vd. OLIVIER 1994A, 698-707; OLIVIER 1994B; WILL 1995, 299-325; di recente JONES 2001, 395; FRAGOULAKI 2013.

<sup>444</sup> Hdt. 1, 18.

Il comportamento dei tiranni della Ionia nel corso della narrazione appare esitante tra i diversi legami di reciprocità che entrano in conflitto tra loro e necessitano di essere reinterpretati alla luce della polarità greco-barbaro. Il loro dissidio è avvertito chiaramente da Artabano che avvisa Serse dicendogli: «In effetti se essi ci seguono è inevitabile che si comportino o da uomini molto ingiusti, riducendo in schiavitù la loro madrepatria, o da uomini molto giusti aiutandola a difendere la loro libertà»<sup>445</sup>. Dietro le parole di Artabano si cela il giudizio del greco Erodoto che distingue chiaramente il comportamento *più giusto* da quello *più ingiusto*, dando la priorità al rispetto del legame con la madrepatria, piuttosto che ai vincoli di gratitudine. Lo stesso tema verrà sfruttato da Temistocle per attirare dalla parte greca gli Ioni. L'Ateniese fa apporre delle iscrizioni sulle rocce all'Artemisio, in esse era iscritto: «Uomini della Ionia, voi non agite secondo giustizia marciando contro i vostri padri e tentando di asservire la Grecia»<sup>446</sup>. La scelta secondo giustizia impone il rispetto del legame di *syngeneia* con i Greci e l'abbandono di ogni altro tipo di obbligazione morale nei confronti della Persia.

Dinanzi a questa duplice pressione si genera una spaccatura: alcuni simpatizzano per i Greci, altri rimangono fedeli alla Persia; tra i primi si distingue Antidoro di Lemno che, nel corso della battaglia all'Artemisio, passa dalla parte greca e per questa ragione verrà ricompensato da Atene con il dono di un terreno a Salamina<sup>447</sup>. Diversamente Teomestore continua a combattere contro i Greci e in seguito come ricompensa ottiene dal Re la tirannide di Samo, inoltre anche Filaco riceve in dono proprietà terriere e viene iscritto nella lista dei benefattori del sovrano<sup>448</sup>. Di certo la nuova enfasi data al tema della consanguineità è in parte dovuta al rafforzamento di un comune senso d'appartenenza alla Grecità, che si fa sempre più sentire nel drammatico contesto delle guerre persiane. Il sentimento e l'idea di una comune appartenenza alla stirpe ellenica non si affermarono per la prima volta durante le guerre persiane, come afferma Musti: «le condizioni per la coscienza dell'*Hellenikón*, dell'“ellenicità” s'erano date già molto prima»<sup>449</sup>. È pur vero che questo sentimento “nazionale” viene rafforzato nel

<sup>445</sup> Hdt. 7, 51. Ἡ γὰρ σφεας, ἦν ἔπωνται, δεῖ ἀδικωτάτους γίνεσθαι καταδουλουμένους τὴν μητρόπολιν, ἢ δικαιοτάτους συνελευθεροῦντας· ἀδικώτατοι μὲν νυν γινόμενοι οὐδὲν κέρδος μέγα ἡμῖν προσβάλλουσι, δικαιοτάτοι δὲ γινόμενοι οἰοί τε δηλήσασθαι μεγάλως τὴν σὴν στρατιῆν γίνονται. Ἐς θυμὸν ὦν βάλεο καὶ τὸ παλαιὸν ἔπος ὡς εὖ εἴρηται, τὸ μὴ ἅμα ἀρχῆ πᾶν τέλος καταφαίνεσθαι.

<sup>446</sup> Cfr. Hdt. 8, 22.

<sup>447</sup> Hdt. 8, 11 καὶ οἱ Ἀθηναῖοι διὰ τοῦτο τὸ ἔργον ἔδοσαν [αὐτῶ] χώρον ἐν Σαλαμῖνι. Atene, paradossalmente, si rivela molto simile alla Persia, adottando un comportamento analogo che fa del dono di terre la ricompensa per la fedeltà dimostrata.

<sup>448</sup> Hdt. 8, 85.

<sup>449</sup> Cfr. MUSTI 2006, 313; cfr. inoltre PUGLIESE CARRATELLI 1966, 147 secondo cui un sentimento panellenico è esistito sin dall'“età”omerica e si è mantenuto nelle tradizioni culturali, religiose e linguistiche, giacché «la varietà dei dialetti non indeboliva la certezza dell'unità linguistica».

momento in cui si avverte il pericolo che ne mette a repentaglio la stessa sopravvivenza. L'incombente attacco della Persia fa sentire con forza la necessità di trovare la concordia, di porre fine alle lotte tra Greci, nella convinzione che ogni conflitto interno potesse essere messo da parte e ogni odio reciproco potesse essere smorzato da questo senso di appartenenza ad un'unica stirpe, in quel preciso momento, affratellata dal bisogno di conservare la propria libertà.

L'affermazione, sempre più forte, dei valori propri della grecità induce Erodoto a presentare in una cattiva luce l'ostinazione degli Ioni a mantenersi legati ai propri benefattori, ormai visti come barbari e nemici; al contrario in altri contesti narrativi, come quello relativo allo scambio di benefici tra Silosonte e Dario e tra questi e i tiranni Istieo e Coe, aveva mostrato di comprendere a fondo il codice relazionale fondato sulla gratitudine tra benefattore e beneficiario, aderendo alle sue logiche. Nel dialogo tra Serse e Artabano, Erodoto continua a dare voce ai pensieri del Gran Re, illustrando la sua fiducia cieca nel forte legame che da tempo univa la sua famiglia ai singoli tiranni della Ionia d'Asia. D'altra parte il rispetto di questi vincoli è "giusto", ma come conciliarlo con quello spirito di identità "nazionale" che si affermava in quegli anni?

### **2.2.5 I racconti di Tucidide su Temistocle e Pausania *euergetes* del Gran Re**

Anche nelle *Storie* di Tucidide ritroviamo dei legami di *euergesia* tra i sovrani persiani e alcune personalità greche. L'attenzione per gli aspetti biografici di personaggi di profondo rilievo storico come Pausania e Temistocle rivela la presenza di evidenti affinità tra Erodoto e Tucidide. I due racconti relativi ai rapporti dei due illustri Greci con l'ambiente persiano costituiscono una sorta di "isole" insolite nel consueto ritmo della narrazione tucididea. Il linguaggio e i toni aneddotici del racconto sono analoghi a quelli di Erodoto; infatti l'etica fondata sul beneficio tramite cui il sovrano lega e avvince a sé i suoi beneficiari/benefattori è la stessa, ma emerge al contempo la forte critica che grava su questi legami che trasformano ingnominosamente in traditori i protagonisti della vittoria contro la Persia.

Non mi soffermo sul tema del medismo di Pausania e di Temistocle, ma piuttosto voglio riflettere sul loro modo di comunicare con la corte persiana, adottando gli schemi logici del linguaggio del beneficio che è comune a Greci e Persiani. Nel racconto di Tucidide la vicenda di Pausania viene inserita come una digressione per illustrare l'origine del sacrilegio del tempio di Atena Calcieca<sup>450</sup>. Pausania si comporta secondo un modello relazionale che, alla luce

---

<sup>450</sup> Thuc. 1, 128.

di Erodoto, ci appare stereotipo e tipico della monarchia persiana; egli agisce rendendosi attore di benefici, *euergesiai*, verso il sovrano persiano dal quale si attende per conseguenza un'adeguata ricompensa (εὐεργεσίαν δὲ ἀπὸ τοῦδε πρῶτον ἐς βασιλέα κατέθετο). Nel corso delle operazioni militari che avevano portato alla presa di Bisanzio, Pausania lascia fuggire alcuni prigionieri medi e tra essi amici e familiari del re per fargli un favore, mentre ai Greci dichiara che gli erano sfuggiti. Tutto ciò avviene con la collaborazione di Gongilo di Eretria<sup>451</sup>, che svolge il ruolo di mediatore tra Pausania e il Re facendosi latore delle sue lettere. Nella lettera Pausania manifesta al Re la sua volontà di mostrarsi a lui gradito: χαρίζεσθαι βουλόμενος<sup>452</sup>.

Inoltre viene delineato un progetto di conquista della Grecia che avrebbe dovuto attuarsi con la collaborazione del sovrano del quale Pausania intendeva sposare la figlia. Erodoto riporta invece una versione in cui si accenna ad un matrimonio tra Pausania e la figlia di Megabate<sup>453</sup>. A questa lettera il sovrano risponde, passando in rassegna i diversi argomenti toccati da Pausania. La sua richiesta di gratitudine è pienamente accolta, in cambio degli uomini lasciati liberi, risponde Serse: «sarà messo in conto in casa mia il beneficio eternamente incancellabile» (κείσεταιί σοι εὐεργεσία ἐν τῷ ἡμετέρῳ οἴκῳ ἐς αἰεὶ ἀνάγκραπτος)<sup>454</sup>. Il beneficio ricevuto si incide nella memoria del Re e della sua casata con la stessa forza di un atto di scrittura il cui segno permane nel tempo.

La vicenda di Pausania, venuto in odio ai Greci per il suo tradimento, com'è noto si conclude con la sua morte; la sua storia è molto affine a quella di Temistocle anch'egli accusato di medismo. Tucidide racconta il suo arrivo alla corte persiana. Temistocle inseguito dai Greci inizia un vagabondaggio alla ricerca di protezione dapprima presso i Corcirei, che gli dovevano contraccambiare un beneficio<sup>455</sup>, successivamente presso Admeto re dei Molossi. Questi era suo nemico, ma grazie ad un atto di supplica, l'Ateniense riesce ad ottenere la sua benevolenza. Temistocle riconosce il suo stato di debolezza e fa appello al senso etico del re, invitandolo a non vendicarsi di un nemico che si trovava in tali condizioni e si poneva come supplice. Secondo un nobile codice comportamentale non sarebbe stato onorevole per Admeto esercitare la propria vendetta in questo momento, dacché anche la vendetta è una forma di reciprocità che necessita di una parità di *status* o di una pari capacità di reazione tra i soggetti

---

<sup>451</sup> Su questo personaggio vd. *supra*, nt. 438.

<sup>452</sup> Thuc. 1, 128, 7.

<sup>453</sup> Hdt. 5, 32.

<sup>454</sup> Hdt. 1, 129,3. La frase è identica a quella della lettera di Dario a Gadata MEIGGS LEWIS 1988 n.12.

<sup>455</sup> Thuc. 1, 136 φεύγει ἐκ Πελοποννήσου ἐς Κέρκυραν, ὧν αὐτῶν εὐεργέτης. Vd. Al riguardo PICCIRILLI 1973 A, 317-355.

coinvolti (γενναῖον δὲ εἶναι τοὺς ὁμοίους ἀπὸ τοῦ ἴσου τιμωρεῖσθαι)<sup>456</sup>. Grazie all'aiuto di Admeto, Temistocle riesce a sfuggire ai Greci e riesce a raggiungere la corte persiana attraverso un ulteriore debito di riconoscenza contratto con il nocchiero della nave su cui viaggiava, il quale tace sulla sua identità<sup>457</sup>.

Temistocle, al pari di Pausania, invia a Serse una lettera in cui si presenta come debitore di un beneficio (μοι εὐεργεσία ὀφείλεται)<sup>458</sup>. Al tempo delle guerre persiane aveva annunciato al Re la ritirata dei Greci da Salamina, impedendogli di tagliare i ponti sullo stretto. Tucidide non crede a questa versione ma la riporta ugualmente. Temistocle in Persia diviene uno dei più cari consiglieri del sovrano e apprezzato per la sua intelligenza, riceve inoltre come doni dei territori a Magnesia, Lampsaco e Miunte<sup>459</sup>. Pausania e Temistocle agiscono in maniera simile a Silosonte, Democede e ad altri protagonisti dei racconti erodotei. L'analogia è in parte legata alla presenza di un comune interlocutore cui questi Greci si relazionano, ovvero il sovrano persiano. Dario aveva incoraggiato la diffusione di un codice etico fondato su un'adeguata ricompensa dei benefici elargiti alla casa reale. Si tratta di benefici capaci di creare, attraverso meccanismi di *do ut des*, forti legami personali che in questo caso riescono ad infrangere anche le barriere tra Greci e barbari.

Ma l'analogia può avere anche una natura legata alle fonti di cui dispongono Erodoto e Tucidide; come nota A. Momigliano: «il est significatif que deux des très rares histoires à caractère personnel rapportées par Thucydide viennent aussi de ces régions frontalières gréco-perses: les aventures de Pausanias à Byzance et la fuite de Thémistocle»<sup>460</sup>. Tucidide può aver attinto a materiali di provenienza orientale; inoltre, nella composizione di questi brevi racconti dal carattere autobiografico, può ben aver tenuto conto delle *Storie* di Erodoto, laddove, come visto il gusto per la biografia è molto presente e deriva altresì dall'influenza di racconti di provenienza orientale.

---

<sup>456</sup> Thuc. 1, 136, 4.

<sup>457</sup> Thuc. 1, 137, 2. Temistocle promette al nocchiero la sua gratitudine (πειθομένω δ' αὐτῷ χάριτι ἀπομνήσεσθαι ἀξίαν) e una volta in salvo lo ricompensa con una somma in denaro.

<sup>458</sup> Thuc. 1, 137, 4.

<sup>459</sup> Thuc. 1, 138. Cfr. anche Nep. *Them.* 10; Plut., *Them.*, 27, 10-11; Athen. 1, 54; Diod. 11, 57, 7. Sulle problematiche legate alla natura di questi doni e sull'effettivo potere che Temistocle aveva su queste città vd. BRIANT 1985, 58 ss.

<sup>460</sup> Cfr. MOMIGLIANO 1983, 91-103.

## 2.3 RECIPROCIÀ E SCAMBI DI FAVORI NELLE RELAZIONI TRA *POLEIS*

### 2.3.1 Il perfetto funzionamento di una legge non scritta

In Erodoto abbiamo avuto modo di indagare il funzionamento della reciprocità attraverso la mediazione di una veste formale come la *xenia* che fissa i termini del patto e lo rende noto ai contraenti, mantenendolo valido nel tempo e attenuando così il rischio di fraintendimento e violazione degli accordi. Ma vi sono altre tipologie di accordi e contatti diplomatici che consentono di mettere in luce il perfetto funzionamento di questo codice etico anche in un contesto in cui la diplomazia rinuncia a servirsi di trattati o di altre forme di accordo per fare appello ad una sorta di legge non scritta. Erodoto permette di indagare le logiche di gratitudine e di contraccambio nel dialogo tra le *poleis*, rivelando come questi codici etici, di norma legati alla sfera delle relazioni interpersonali, fossero validi ed efficaci anche nel linguaggio diplomatico.

Al riguardo è possibile analizzare alcuni casi significativi come quelli relativi alle relazioni tra Mileto, Chio ed Eretria. In questi casi è possibile notare la persistenza delle logiche legate al dono-contro dono e del suo lessico, ad esempio il verbo δίδωμι viene utilizzato con l'aggiunta di una preposizione (ἀντί; ἀπό) per marcare il gesto connotandolo come dono ricambiato. Questo schema relazionale è presente anche se mancano scambi di doni-oggetti in senso letterale, mentre vengono scambiati servizi, benefici e favori. Quando i protagonisti dello scambio non sono più sovrani del calibro di Creso, Cambise, Dario o Amasi ma le *poleis*, i doni preziosi e ricercati tendono a scomparire per lasciare posto a scambi più utili e concreti. Il più delle volte si tratta di servizi militari che rafforzano un'alleanza bilaterale.

A differenza del sistema persiano, appena analizzato, in cui è sempre prevista una gerarchia verticale tra il benefattore e il beneficiario, nella società greca il sistema predominante è quello delle relazioni basate sulla "reciprocità orizzontale". Vengono privilegiati i rapporti tra pari e nel caso in cui ciò non sia possibile vi è un manifesto rifiuto del vincolo di alleanza o amicizia. Tuttavia la contrapposizione tra un sistema di reciprocità greco, fondato sulla parità, e un sistema persiano, in cui prevalgono la gerarchia e l'asimmetria, se è utile dacché talvolta rispecchia la realtà, al tempo stesso è eccessivamente schematica e semplicistica. Il comportamento di Atene, città dotata di un potere imperialistico, ci mostrerà i limiti di questa lettura. Atene sarà incapace di rinunciare alla gerarchia e al mantenimento di una posizione di superiorità nelle relazioni con le altre città e sarà proprio il mancato rispetto dell'*isotes*, a segnare la crisi del suo sistema di alleanze e, talvolta, l'impossibile attuazione di ogni forma di reciprocità.

Avremo modo di indagare a fondo queste tematiche in Tuciddide, anche se Erodoto ci consente di cogliere nelle sue fasi iniziali il delinearsi di questi assetti politici. Analizziamo dunque qualche esempio di relazioni tra *poleis* costruite attraverso scambi reciproci spontanei e non regolamentati da trattati o patti.

Nel corso della guerra a lento logoramento condotta da Aliatte contro i Milesi, Erodoto precisa come da parte degli Ioni non sia giunto alcun soccorso alla città di Mileto, che viene abbandonata a se stessa, ricevendo solamente l'appoggio dei Chii. Questi intervengono perché memori dell'aiuto che in precedenza avevano ricevuto dai Milesi nella guerra contro Eretria. I Chii volevano contraccambiare lo stesso: οὔτοι δὲ τὸ ὅμοιον ἀνταποδιδόντες (Hdt. 1, 18)<sup>461</sup>. Non esiste alcun accordo di *xenia* né di altro genere tra Chio e Mileto. La ragione dell'intervento dei Chii è legata ai precedenti rapporti tra le due *poleis* e al vincolo di reciproca fedeltà e gratitudine creatosi; καὶ γὰρ δὴ πρότερον questo è il nesso temporale e causale insieme tramite cui Erodoto motiva il loro coinvolgimento, facendo riferimento ad un passato in cui i Milesi si erano distinti per l'iniziativa nel concedere il loro aiuto. Il loro "dono" è perfettamente corrisposto da un "contro-dono"<sup>462</sup>.

Di fatto anche gli altri Ioni avrebbero avuto delle buone ragioni per fornire il loro aiuto ai Milesi, tra esse l'affinità etnica e la prossimità geografica; ma queste ragioni, cui in altri casi si farà appello, risultano molto più fragili o del tutto inefficaci rispetto alla solidità del legame instaurato tramite lo scambio d'aiuto vicendevole. Questo fugace contatto diplomatico, ricordato da Erodoto, mostra un perfetto e concreto funzionamento dell'etica della reciprocità positiva in una relazione interpoleica.

Qualcosa di analogo avviene tra Mileto ed Eretria, dove troviamo inoltre impiegata in maniera esplicita la terminologia legata alla *charis* intesa come favore/gratitudine. Nel corso della rivolta ionica Aristagora ottiene il sostegno di Atene e di Eretria che partecipa con un contributo di cinque triremi. La ragione del loro intervento di aiuto è anch'essa spiegata alla luce di un debito di riconoscenza che gli Eretriosi avevano contratto verso Mileto durante una comune guerra contro i Calcidesi e i Sami. La guerra cui si fa riferimento è quella di Lelanto (databile tra VIII e VII sec. a.C.) che opponendo Eretria e Calcide aveva finito per coinvolge-

---

<sup>461</sup> Una frase simile ricorre per indicare la vendetta che si abbatte sugli Sciti (τὴν ὁμοίην ὑμῖν ἀποδιδούσι) Hdt. 4, 119. Gli Sciti cercano la solidarietà degli altri popoli per opporre un fronte coeso ai Persiani, ma alcuni si rifiutano attribuendo la colpa dell'ostilità persiana ai soli Sciti e al dominio ventennale che avevano instaurato sui loro territori. Ancora una volta i due codici di reciprocità, positiva e negativa, si avvalgono di strutture lessicali analoghe. La frase οὐκ ἀπέδουσαν τὴν ὁμοίην può inoltre indicare una mancata reciprocità che viola le attese di un patto, con questo significato viene adoperata nel caso del legame di *xenia* tra Sibari e Mileto (Hdt. 6, 21).

<sup>462</sup> Hdt. 1, 18. Su Chio in età arcaica vd. JEFFERY 1976, 232.

re le altre *poleis*, assumendo una rilevanza quasi panellenica<sup>463</sup>. Si tratta di una guerra combattuta più di duecento anni prima, non si ha infatti notizia di altri conflitti<sup>464</sup>; eppure la memoria dei benefici dati e ricevuti sembra mantenersi vivida nel tempo. Il debito di gratitudine è così espresso: οὐ τὴν Ἀθηναίων χάριν ἐστρατεύοντο ἀλλὰ τὴν αὐτῶν Μιλησίων, ὀφειλόμενά σφι ἀποδιδόντες<sup>465</sup>. Gli Eretriesi partecipano alla spedizione non per far piacere agli Ateniesi, ma per la *charis* dovuta ai Milesi che imponeva loro di “ridonare”.

La *charis* è qui un gesto gradito, un favore che risponde ad uno già ricevuto in passato. Si tratta di un debito morale come suggerisce l'utilizzo di ὀφείλω<sup>466</sup>. Le *poleis* mostrano di nutrire fiducia in questo linguaggio condiviso e riescono a trovare delle modalità di intesa che si traducono in azioni militari e in alleanze concrete. Per meglio comprendere la natura di questi accordi possiamo adottare la distinzione aristotelica tra amicizia legale e morale e definire questi rapporti servendoci di quest'ultima categoria.

Tra le forme di amicizia descritte da Aristotele quella che tende all'utile spiega gran parte degli scambi concreti che si attuano tra cittadini, ad esempio nelle quotidiane transazioni commerciali. Il filosofo pone su un piano parallelo la distinzione tra legge non scritta e legge scritta e la distinzione tra amicizia morale e legale (φιλία ἠθική/ νομική). Nel caso dell'amicizia legale il patto è esplicito e l'obbligazione è preventivamente definita, mentre nell'amicizia morale non vi è la presenza di un patto dichiarato, né vi sono conseguenze di valore legale qualora il patto non venga rispettato:

ἢ δ' ἠθική οὐκ ἐπὶ ῥητοῖς, ἀλλ' ὡς φίλω δωρεῖται ἢ ὅτιδήποτε ἄλλο· κομίζεσθαι δὲ ἀξιοῖ τὸ ἴσον ἢ πλεόν, ὡς οὐ δεδωκώς ἀλλὰ χρήσας.

è tipico di essa farsi doni, o qualsiasi altra cosa, come si conviene a un amico, però si ritiene giusto riavere lo stesso o anche di più, non al modo di chi ha fatto un dono, ma al modo di chi ha fatto un prestito<sup>467</sup>.

Aristotele fa chiaro riferimento alla pratica del dono-controdono, enfatizzando l'aspetto obbligante di questo dono sino a definirlo come una sorta di prestito<sup>468</sup>. Nell'amicizia morale

---

<sup>463</sup> Thuc. 1, 15.

<sup>464</sup> Cfr. GOULD 2001, 292 «the reference is unmistakably to the Lelantine war».

<sup>465</sup> Hdt. 5, 99.

<sup>466</sup> Il verbo può esprimere un generico senso del dovere e, in particolare, il dovere di restituire un debito sia in senso economico sia morale; con quest'ultima valenza, come visto, viene impiegato nella relazione di scambio tra Creso e Adrasto. Già in Omero *Od.* 3, 367 si ritrova l'eloquente formula: χρεῖός μοι ὀφέλλεται; per Erodoto 1, 138 τὸ ὀφείλειν χρέος; 6, 59; 3, 52; il verbo esprime anche il dovere di restituire un debito morale come nel caso di Adrasto, dove ricorre due volte Hdt. 1, 41; 42.

<sup>467</sup> Arist. *E. N.* 1162b 30.

<sup>468</sup> Nel IV sec. a.C. la capacità di comprendere l'essenza della dinamica dono-controdono inizia a smarrirsi, e senza mezzi termini si fa riferimento alla sfera commerciale, alla logica del credito-prestito. Eppure nella percezione arcaica questo slittamento verso la sfera economica era meno evidente e accentuato, perché anche tipologie di scambio assimilabili ad un baratto (si tenga presente la modalità relazionale tra i due vicini di casa in Hes. *Op.*

manca una garanzia giuridica; il valore del patto poggia sul senso di rispetto che le parti nutrono verso le sottintese regole di scambio, che sono simili a delle leggi naturali e universalmente riconosciute<sup>469</sup>.

Queste considerazioni legate alle relazioni interpersonali possono applicarsi anche alla sfera dei rapporti interstatali; ed è lo stesso Aristotele a suggerire questa possibilità. L'amicizia non solo tiene unite le comunità politiche al loro interno, ma è un elemento che contribuisce a costruire le alleanze tra città: ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία<sup>470</sup>. Due *poleis* che intendono stipulare un'alleanza, di fatto, danno inizio ad un'amicizia in vista dell'utile reciproco. In mancanza di vincoli legali il principio di reciprocità conferma ulteriormente la sua validità fattiva e concreta; il ricordo del bene ricevuto e la sentita necessità di ricambiare sono sufficienti a garantire gli interessi delle due parti. In questi casi gli scambi fondati sulla *charis* hanno un ruolo anche nella politica estera.

Questo sistema di relazioni si fonda su un complesso di norme spontanee generalmente osservate, senza che sia necessario alcun meccanismo coercitivo; esso si basa sulla volontà consensuale e reciproca e, pertanto, non dispone di mezzi di esecuzione forzata; un indiretto incentivo al rispetto di questi taciti accordi può essere dato anche dalla possibilità di una reciprocità negativa: se una parte non rispetta le richieste dell'altra, incorre nel rischio di essere privata della medesima collaborazione. Finché le parti mantengono vivo l'interesse alla vicendevole cooperazione, il patto non scritto si mantiene saldo a distanza di tempo. Questo comportamento diplomatico continua ad essere attuale anche ai nostri giorni. Infatti, in molti casi, il moderno diritto internazionale prevede che uno stato riconosca agevolazioni e diritti ad un altro stato o viceversa glieli neghi in base al trattamento che riceve dallo stesso<sup>471</sup>.

---

349 ss.) venivano vissute come atti di dono; infatti delle caratteristiche del dono conservano l'assenza di accordi preventivi, di limiti temporali e di certezze di restituzione.

<sup>469</sup> In Arist. *Rhet.* 1374a 18 Aristotele torna a fare riferimento all'obbligo di contraccambiare il bene ricevuto, e di agire in favore degli amici, all'interno di un discorso che, ancora una volta, distingue tra leggi scritte e non scritte. La *charis* verso il proprio benefattore fa parte delle leggi non scritte (τὸ χάρις ἔχειν τῷ ποιήσαντι εὖ καὶ ἀντευποιεῖν τὸν εὖ ποιήσαντα). Queste devono essere rispettate in misura maggiore di quelle scritte, perché appartengono ad un'etica comunemente condivisa, se non universale. Sul concetto di legge non scritta vd. GIRAUDEAU 1984, 130 secondo cui per legge non scritta si intende: una legge che da un punto di vista giuridico non ha la forza di una legge che possa essere applicata da un magistrato o preveda delle sanzioni ben definite; ma è concepita come una legge divina e assoluta che ha una priorità sulle leggi umane. Se queste ultime mutano nel tempo e nello spazio, la legge non scritta invece tende ad avere un carattere universale e stabile.

<sup>470</sup> Cfr. Arist. *E. N.* 1155a 20; 1157a 25. Cfr. PANESSA 1999.

<sup>471</sup> Per approfondimenti su questi aspetti nella moderna giurisprudenza vd. CAMPIGLIO 1995, 43 ss. e ivi ulteriore bibliografia.

### 2.3.2 Beneficio o vendetta? Il fraintendimento dei codici di reciprocità

«Tanto è più facile ripagare un'offesa che un beneficio, perché la riconoscenza è un peso costoso, la vendetta un profitto»

Tacito, *Historiae*, IV, 3, 2.

Il meccanismo di reciprocità fondato su una forma di *philia* morale non funziona sempre correttamente come nei casi appena analizzati di Mileto, Chio ed Eretria. L'assenza di patti codificati e la mancata adesione cosciente ad essi può generare un fraintendimento, una non univoca interpretazione della realtà che mina l'efficacia dell'obbligo. Possiamo dunque parlare di una reciprocità incompresa o mancata. Al riguardo l'analisi dei contatti diplomatici tra Sparta e Samo mostra il cattivo funzionamento di questa dinamica relazionale.

Poco dopo la rottura dell'alleanza con Amasi, Policrate offre spontaneamente il suo aiuto a Cambise che si accinge ad invadere l'Egitto. Il tiranno approfitta dell'occasione per liberarsi di alcuni cittadini inclini alla ribellione e li invia dunque in Egitto con l'esplicita volontà di non farli ritornare. Ma alcuni Sami tentano il rimpatrio, venendo sconfitti in battaglia dallo stesso Policrate; pertanto, in un secondo momento, decidono di rivolgersi a Sparta per ottenere un aiuto<sup>472</sup>.

A questo punto Erodoto si sofferma sulla descrizione dell'ambasceria samia agli Spartani che si caratterizza per una difficoltà comunicativa. Il racconto mira a contrapporre la prolissità tipica degli Ioni alla proverbiale laconicità spartana. I Sami per farsi comprendere ricorrono inoltre ad un linguaggio simbolico, esibendo un sacco privo di farina per manifestare la loro condizione di bisogno. Gli Spartani infine decidono di intervenire e, a questo punto, Erodoto spiega le diverse motivazioni in base alle quali i Sami furono indotti a chiedere l'aiuto di Sparta e questa a concederlo<sup>473</sup>.

Le due versioni non concordano e rispecchiano i diversi punti di vista di Sami e Spartani. I Sami erano convinti che li aiutassero per contraccambiare un precedente beneficio; infatti loro per primi avevano beneficiato gli Spartani in occasione della guerra contro i Messeni (probabilmente si tratta della seconda guerra messenica) εὐεργεσίας ἐκτίνοντες ὅτι σφι πρότεροι αὐτοὶ νηυσὶ ἐβοήθησαν ἐπὶ Μεσσηνίους<sup>474</sup>.

---

<sup>472</sup> Hdt. 3, 44-45.

<sup>473</sup> Anche questo racconto si può ben interpretare studiando gli aspetti della comunicazione non verbale in Erodoto vd. LATEINER 1987, 98.

<sup>474</sup> Una frase analoga è impiegata da Erodoto (1, 69, 3) per illustrare il contatto diplomatico tra Creso e Sparta; in quel caso Sparta aveva accettato l'alleanza di Creso anche in ragione dei benefici ricevuti in precedenza (καὶ γὰρ τινες αὐτοὺς εὐεργεσίαι εἶχον ἐκ Κροίσου πρότερον ἔτι γεγνουῖαι). In entrambe le situazioni ricorre il vocabolo che indica il beneficio (*euergesia*) mentre il verbo εἶχον ἐκ è qui sostituito da ἐκτίνω; analoga è, inoltre, l'indicazione temporale che fa riferimento al passato come ad un deposito di gratitudine da sfrutta-

Al contrario secondo gli Spartani il loro intervento era un'occasione per vendicarsi dei Sami (τείσασθαι βουλόμενοι)<sup>475</sup> attraverso il rimpatrio dei dissidenti; le ragioni della vendetta sono legate ai furti del cratere inviato in dono a Creso nel 548 ca. e della corazza che Amasi aveva inviato a Sparta (546 ca.)<sup>476</sup>. Sparta è dunque animata dal desiderio di vendetta verso i Sami, o meglio dall'insofferenza verso l'attività piratesca e tirannica di Policrate che, in più di un'occasione, frappone ostacoli alla comunicazione diplomatica tra Lidia e Sparta, tra Egitto e Sparta. Il furto (τοῦ κρητῆρος τῆς ἀρπαγῆς) di fatto interrompe quella modalità comunicativa che Sparta e i sovrani orientali mantenevano viva attraverso il reciproco dono.

Le due versioni sono opposte l'una all'altra riguardo al contenuto, ma sono molto simili nella forma logica utilizzata per spiegare gli eventi. Entrambe hanno alla base uno stesso codice etico; in entrambi i casi il meccanismo esplicativo delle cause adotta lo schema delle reciproche obbligazioni nel bene e nel male; lo stesso verbo ἐκτίνω/τίνω esprime l'idea della dovuta riscossione di un debito che può essere legato tanto ad un beneficio, che ad un torto subito. Le contrapposte visioni mostrano inoltre il diverso giudizio che del passato e delle relazioni trascorse danno le due *poleis* le quali continuano ad avere una difficoltà di intesa e comunicazione: mentre l'una cerca gratitudine l'altra offre vendetta. Motivi di vendetta animano anche il coinvolgimento di Corinto<sup>477</sup>.

Erodoto riporta le motivazioni ufficiali della spedizione che circolavano tra i suoi contemporanei; gli studiosi moderni trovano queste spiegazioni insoddisfacenti e individuano altri possibili moventi che giustifichino l'attacco all'isola egea. Ma al di là di ogni altra plausibile spiegazione<sup>478</sup>, anche il tema del beneficio addotto dai Sami ha la sua attendibilità storica

---

re; un passato che si rivela in grado di orientare le scelte di politica estera nel presente. Nel caso di Creso gli Spartani avevano riconosciuto volentieri il loro debito di gratitudine, ciò non avviene nei confronti dei Sami.

<sup>475</sup> Hdt. 3, 47.

<sup>476</sup> Hdt. 1, 70.

<sup>477</sup> I Corinti si uniscono alla spedizione di Sparta contro Samo, anch'essi animati da un antico rancore. Infatti i Sami erano intervenuti ad impedire il trasferimento di alcuni giovani corcirei che Periandro aveva inviato presso Sardi ad Aliatte per farli evirare. I Corcirei erano stati allora invitati a rifugiarsi, come supplici, presso il tempio di Artemide e così furono salvati. A distanza di tempo il forte rancore, che continua ad opporre i Corinti ai Corcirei, motiva la decisione di attaccare Samo per punirne l'intromissione. Il gesto di Periandro, la sua volontà di far evirare i giovani Corcirei, necessita di una spiegazione; Erodoto introduce così una digressione sulle vicende del tiranno dall'uccisione della moglie Melissa al conflitto con il figlio, Licofrone, che viene ucciso dai Corcirei. La digressione si conclude con l'esplicitazione delle ragioni vendicative che opponevano Periandro a Corcira. Cfr. Hdt. 3, 48-53.

<sup>478</sup> È possibile che Sparta abbia voluto agire in linea con la sua politica antitirannica, infatti sia nel caso di Samo sia di Atene, agisce con l'evidente intenzione di abbattere le tirannidi per instaurare governi oligarchici e rafforzare la Lega peloponnesiaca cfr. Thuc. 1, 18, 1 (tra le altre fonti vd al riguardo Hdt. 5, 92; Plut. *Mor.*, 859C-D; Schol. Aeschin. II, 77); sulla politica di Sparta nei confronti di Samo e Atene vd. JEFFERY 1976, 123; a favore di questa spiegazione vd. ANDREWES 1956, 122. Un'altra spiegazione potrebbe essere legata alla volontà di porre in atto un'azione preventiva contro l'espansione persiana (alla luce dell'alleanza tra Cambise e Policrate), mentre

e dei riscontri concreti nella realtà, se indaghiamo sulle relazioni che in età arcaica legano le due *poleis*; vi sono dei dati che ci permettono di ricostruire una *special relationship*, come l'ha definita Cartledge, tra Sparta e Samo. Le aristocrazie delle due città erano legate da comuni interessi commerciali che ci sono confermati dai numerosi ritrovamenti di ceramica laconica importata a Samo<sup>479</sup>. Questa collaborazione tra stranieri dovette essere consolidata e coadiuvata dall'esistenza di legami di ospitalità tra i membri delle due aristocrazie.

Erodoto ricorda il forte legame che univa lo spartano Archia ai Sami. Questi è una delle personalità che interroga direttamente sugli eventi di Samo e che, a sua volta, risponde alle domande dello storico sulla base delle memorie legate alla sua famiglia. Egli afferma di onorare i Sami più di tutti gli altri stranieri: ὅς ξείνων πάντων μάλιστα ἐτίμα τε Σαμίου<sup>480</sup>. Il forte e privilegiato vincolo che Archia intrattiene con i Sami è ereditario e risale proprio al tempo della spedizione di Sparta contro Samo, allorché suo nonno, anch'egli di nome Archia, si distinse per il suo valore militare<sup>481</sup>. Conferma ulteriormente il legame tra le due città il fatto che Meandrio, successore di Policrate, dopo la violenta presa di potere di Silosonte, decida di recarsi a Sparta da Cleomene per chiedere invano il suo aiuto<sup>482</sup>.

Alla luce di questi trascorsi e positivi legami è storicamente plausibile non solo l'aiuto che Samo avrebbe fornito a Sparta, durante la seconda guerra messenica, ma anche la richiesta legittima di avere contraccambiato quel beneficio. Le due aristocrazie, intenzionate a preservare e mantenere efficace il tradizionale linguaggio etico-diplomatico, potevano ben intendersi sul tema dell'*euergesia*. I preesistenti legami ospitali e privati tra i cittadini di Sparta e

---

nel caso di Corinto un valido motivo per il suo intervento si individua nell'ambizione della città istmica a porre fine al controllo di Policrate sull'Egeo cfr. SALMON 1997, 243-4 «As has usually been recognized, the motives for the campaign given by Herodotus are unsatisfactory [...]. No doubt Herodotus reports what was said in Samos, Sparta, and Corinth in his time; but the last two stories were merely the excuses offered in public for what amounted to pure aggression».

<sup>479</sup> Cfr. CARTLEDGE 1982, 254 che parla di un *trading-channel* tra Sparta e Samo, a sua volta rafforzato da legami personali tra i vari *xenoi*.

<sup>480</sup> Hdt. 3, 55.

<sup>481</sup> La città di Samo per riconoscenza gli aveva concesso a sue spese un'onorevole sepoltura, mentre suo figlio in ricordo di ciò venne soprannominato Samio. Del monumento di sepoltura parla anche Plutarco (*Mor.* 860C10). Benché Erodoto non lo precisi con l'uso di un linguaggio tecnico, si intuisce dal testo l'esistenza del legame di *xenia*, dal carattere ereditario, che lega la famiglia di Archia ai Sami o meglio alla comunità samia. Infatti l'onore della sepoltura al nonno era stato concesso dalla città; inoltre lo stesso Archia dichiara di onorare più di tutti tra gli stranieri i Sami, alludendo in maniera generica a qualunque cittadino samio e non ad uno in particolare. Questo induce a pensare che egli abbia rivestito il ruolo istituzionale di prosseno, dunque abbia ereditato dal padre Samio, dal nome parlante, l'onore e il compito di offrire ospitalità pubblica ai cittadini Sami qualora si fossero recati a Sparta. Secondo le leggi spartane erano i sovrani a designare i prosseni delle altre città (sulla controversa questione relativa alla prossenia spartana vd. PORCIANI 1991, 125-136).

<sup>482</sup> Hdt. 3, 148, 2. L'ospite samio, τὸν ξεῖνον τὸν Σάμιον, tenta di corrompere Cleomene con la bellezza dei suoi ricchi doni, ma questi si mostra inflessibile allontanandolo dalla città. La proverbiale incorruttibilità di Cleomene darà prova di sé anche dinanzi alle richieste di Aristagora, dove a mettere in guardia il sovrano sarà Gorgo sua figlia cfr. Hdt. 5, 51.

Samo nel tempo riverberano i loro effetti sui rapporti tra le due comunità; inoltre spiegano il significato della motivazione ufficiale e dignitosa scelta dai Sami per la loro richiesta di aiuto<sup>483</sup>. Tuttavia la ragione che Sparta adduce per il suo intervento è la vendetta, come si concilia questo con quanto detto sinora?

La vendetta cui si riferisce Sparta non riguarda la comunità samia, né l'aristocrazia, piuttosto riguarda Policrate. Il tiranno con la sua spregiudicata attività piratesca aveva turbato il tradizionale equilibrio commerciale, urtando non solo gli interessi di Sparta, ma anche dei Corinti. Sia Sparta sia Corinto perdonano i vantaggi legati ai pacifici contatti commerciali con Samo, nel momento in cui Policrate sale al potere abbattendo la precedente aristocrazia<sup>484</sup>. In fondo la scelta di Sparta risponde sia alla volontà di vendetta contro Policrate, sia alle richieste degli aristocratici che, di fatto, vengono aiutati nel rimpatrio.

Rimane visibile nel racconto un'incomprensione di fondo: Sparta conosce le ragioni del suo rancore, ma non ha avuto modo di divenire altrettanto consapevole del bene ricevuto, sì da potere essere grata. Inoltre si può anche ipotizzare che Sparta preferisca non ricordare questo debito di gratitudine, per svincolarsi dall'obbligo di riconoscenza e assumere il ruolo "forte" della città vendicatrice; infatti questo le permette di obliare un periodo difficile della propria storia in cui ha avuto bisogno dell'aiuto altrui: «donc Sparte préfère ne pas rappeler le sort difficile qu'elle a connu et se donner pour un libre vengeur»<sup>485</sup>. Se così fosse il suo comportamento sarebbe molto simile a quello che Atene terrà nei suoi riguardi in futuro<sup>486</sup>.

Al contrario nei casi su ricordati, relativi ai rapporti tra Mileto e Chio, Mileto ed Eretria, vi è una perfetta corrispondenza di punti di vista e una presa di coscienza, da parte di chi dà e di chi riceve, capace di assicurare la riuscita di questa modalità relazionale. L'utilizzo erodoteo dei due nessi logici fondati sulla reciprocità (beneficio/vendetta) si rivela, comunque, utile ad una esposizione ordinata degli eventi, capace di costruire un racconto schematico e funzionante da un punto di vista razionale, ma sarebbe limitante affermare che siamo in presenza di un puro meccanismo narrativo. La ricostruzione evenemenziale in questo caso ci aiuta a mettere in evidenza la complessa realtà che esiste dietro le forme del racconto.

---

<sup>483</sup> Cfr. CARTLEDGE 1982, 259. «The Spartans were notoriously conservative in their expressed ideology and prone to overvalue the past, so an appeal to obligating precedent might well have struck a chord. This was especially likely to happen if, as I have tried to show, ties of *xenia* between Spartan and Samian aristocrats amounting to a special relationship between the two states existed in 525».

<sup>484</sup> Cfr. JEFFERY 1976, 214 ss.

<sup>485</sup> Cfr. GIRAudeau 1984, 83.

<sup>486</sup> Vd. *infra*, p. 155.

### 2.3.3 La libertà di rifiutare: Atene e i "doni" di Sparta

Gli esempi sinora analizzati ci illustrano casi in cui la comunicazione diplomatica regolata dal principio di reciprocità viene accolta pienamente o, al contrario, casi in cui viene fraintesa; infine esistono circostanze in cui vi può essere un chiaro rifiuto di dare inizio ad una relazione di scambio, come accade ad Atene e Sparta. L'atto del ricevere non avviene in maniera automatica, ma è una scelta che svolge un ruolo determinante nel ciclo del dono. Affinché si possa parlare di dono deve esserci la possibilità di rifiutare, dunque la libertà di scegliere se accogliere o meno il vincolo d'amicizia legato all'accoglimento del dono. È proprio alla figura passiva di chi riceve che spetta il compito di attivare la relazione di reciprocità, dando il suo consenso ed accogliendo quanto offerto.

Com'è noto lo scontro con i Persiani rafforza l'unità ellenica, anche se non manca di far emergere le divisioni e gli ineliminabili contrasti interni. La rivalità tra Sparta e Atene e la contrapposizione di interessi egoistici si manifestano in relazione alla scelta, alquanto dibattuta, sul luogo in cui combattere con la flotta. Dopo la battaglia all'Artemisio gli Ateniesi e gli alleati erano rimasti delusi nelle loro aspettative; credevano di trovare l'esercito peloponnesiaco in Beozia, ovvero si attendevano una collaborazione militare che tenesse in conto la difesa della Grecia nel suo insieme. Al contrario i Peloponnesiaci si erano affrettati ad allestire il muro all'Istmo per combattere di fronte ad esso, pensando esclusivamente alla difesa del Peloponneso<sup>487</sup>. Gli Ateniesi e pochi altri insistono per ingaggiare la battaglia navale nelle acque di Salamina. Il dibattito contrappone lo spartano Euribiade, Temistocle e le rispettive coalizioni. Ciascuna vuole proteggere la propria terra, mostrando per essa un eccessivo attaccamento particolaristico; inoltre gli Ateniesi, Temistocle per primo, sono ormai considerati senza patria dato che Atene è stata occupata e saccheggiata<sup>488</sup>.

L'attaccamento per la propria singola *polis* emerge con chiarezza, insieme all'incapacità di optare per un aiuto reciproco dinanzi al comune nemico. Questo è l'atteggiamento che caratterizza le due città prima della vittoria di Salamina; successivamente, nella fase che precede la battaglia di Platea nel 479 a.C., si susseguono due ambascerie una persiana e una spartana entrambe rivolte ad Atene. Mardonio, rimasto in Grecia, tenta di ottenere l'appoggio di Atene

---

<sup>487</sup> Hdt. 8, 40.

<sup>488</sup> Hdt. 8, 61; 70 I Greci in preda alla paura e allo sgomento, soprattutto i Peloponnesiaci, temevano di dover combattere, stando lì a Salamina, per la terra degli Ateniesi (ὕπερ γῆς τῆς Ἀθηναίων) e, in caso di sconfitta, di rimanere bloccati e assediati nell'isola, lasciando priva di difesa la propria terra (ἀπέντες τὴν ἑωυτῶν ἀφύλακτον). In questo contesto emerge per la prima volta un'idea di cittadinanza nuova, Atene non si identifica con le rovine dell'Acropoli data alle fiamme, bensì con la forza delle sue triremi che costituiranno la vera e valida difesa della Grecia. Un tema ampiamente sfruttato nella successiva propaganda imperialistica ateniese.

inviandole un'ambasceria; come portavoce del re viene scelto Alessandro il Macedone. Sparta, nel timore che Atene si alleasse con il barbaro, invia anch'essa degli ambasciatori con il compito di offrire ad Atene, in cambio dei danni subiti e per tutta la durata della guerra, un sostentamento per le donne e i cittadini inidonei a combattere. La generosa offerta di Sparta viene apprezzata da Atene che tuttavia si concede la libertà di rifiutarla. Atene riconosce nell'agire di Sparta un motivo per esserle grata, ma sfugge da ogni vincolo di dipendenza preferendo la libertà alla gratitudine: καὶ ὑμῖν μὲν ἡ χάρις ἐκπεπλήρωται, ἡμεῖς μὲντοι λιπαρόσομεν οὕτω ὅπως ἂν ἔχωμεν, οὐδὲν λυπέοντες ὑμέας.

Sparta viene piuttosto sollecitata ad inviare il suo esercito in Beozia, come tutti si attendevano, al fine di respingere i nemici prima che invadessero l'Attica<sup>489</sup>; ma la città verrà meno alle richieste di Atene che, ancora una volta, si troverà a dover sollecitare l'invio del suo esercito<sup>490</sup>. Atene rifiuta parimenti le offerte del re di Persia che aveva promesso agli Ateniesi la restituzione della loro terra e il dono di altra in aggiunta; inoltre aveva garantito loro la ricostruzione dei santuari e la possibilità di essere autonomi a patto che accettassero l'amicizia del re e la sua alleanza: ὁμαχιμίαι<sup>491</sup>. Sia Sparta sia la Persia propongono delle alleanze basate su uno scambio impari. Atene nonostante la sua debolezza rifiuta l'utile che avrebbe potuto trarre da questi scambi, mantenendo la sua autonomia. La proposta persiana viene nettamente rifiutata per la sudditanza che implicitamente si accompagna all'amicizia del Re e in nome di un forte senso di appartenenza all'*Hellenikon* e di una esigenza di libertà<sup>492</sup>.

L'indagine sui contenuti di queste ambascerie permette di astrarre da esse le regole che strutturano le relazioni interstatali in ambiente ellenico. Nel contesto dei rapporti tra Greci viene ripristinata una regola di reciprocità fondata su basi paritarie. L'offerta spartana di un generoso sostentamento per gli Ateniesi incapaci di combattere viene rifiutata, piuttosto si sollecita l'aiuto militare dovuto non solo ad Atene, ma a tutta la coalizione greca. Si predilige una trattativa in cui la relazione avviene tra pari, tra liberi, in modo da scongiurare il rischio di un rapporto ingiusto e squilibrato. Le *poleis* si sforzano di mantenere una relazione che, nei

---

<sup>489</sup> Hdt. 8, 144.

<sup>490</sup> Atene, dopo aver trasferito la popolazione a Salamina, invia un'ambasceria a Sparta per rimproverarla del mancato invio dell'esercito e ricordarle la superiore dignità degli Ateniesi i quali, pur avendo rifiutato le proposte della Persia, erano stati lasciati da soli a combattere il nemico. Gli Spartani, certi che gli Ateniesi non si sarebbero accordati con il barbaro, avevano lasciato che questi invadesse l'Attica (Hdt. 9, 6-7). Gli Spartani temporeggiano rimandando la risposta di giorno in giorno, finché su consiglio di Chileo di Tegea non si decidono ad inviare l'esercito. Erodoto rileva la contraddittorietà tra l'ansia che aveva animato la precedente ambasceria spartana (nel tentativo di impedire un possibile accordo con la Persia) e l'indugio successivo nell'inviare l'aiuto militare promesso. Un indugio che si spiega alla luce di un'illusione di sicurezza, ormai garantita dall'ultimata costruzione del muro sull'Istmo.

<sup>491</sup> Hdt. 8, 140.

<sup>492</sup> Hdt. 8, 143, 1.

limiti del possibile, crei un equilibrio. Se Atene avesse ceduto alle offerte di Sparta o della Persia non avrebbe ricevuto un dono (della terra in aggiunta, delle risorse alimentari o altro) bensì avrebbe perso la sua *eleutheria*.

Nelle trattative diplomatiche l'*eleutheria* può essere oggetto di scambio, si può conquistare, cedere o perdere. Atene mostra di essere consapevole delle implicazioni dell'etica aristocratica del dono e sceglie di sottrarsi ad ogni obbligo, rimanendo in possesso della sua libertà attraverso il rifiuto di compromessi e patti. Né Sparta, né la Persia hanno una posizione di potere che permetta loro di imporre qualcosa ad Atene, e si limitano a fare delle proposte da cui potrebbe scaturire una relazione gerarchica. Atene da parte sua impedisce la formazione di una gerarchia che la vedrebbe sottomessa, rifiutando un dono che non avrebbe potuto ricambiare in alcun modo.

Gli Ateniesi sono ben consapevoli di questi meccanismi e, in tutt'altro contesto poco prima dello scoppio della guerra del Peloponneso, rivendicheranno dinanzi agli altri Greci il loro primato nella difesa della Grecia dal barbaro, legittimando così il loro impero. Inoltre, in questa occasione, Atene si presenterà orgogliosamente come la città che ha scelto di difendere la Grecia a partire da una situazione di svantaggio, quando già la sua terra era stata devastata e le sarebbe stato utile accettare le generose offerte di aiuto di Spartani e Persiani. Ma è proprio grazie a questo rifiuto che Atene potrà reclamare un rapporto paritario con Sparta alla quale, come ricorderà, non deve nulla perché l'aiuto che ha offerto ripaga di gran lunga gli eventuali vantaggi che ha ricevuto: ὥστε φαρμὲν οὐχ ἦσσον αὐτοὶ ὠφελῆσαι ὑμᾶς ἢ τυχεῖν τούτου<sup>493</sup>.

## 2.3.4 Il ruolo di Sparta nella caduta dei Pisistratidi

### 2.3.4.1 La violazione della *xenia*

Sparta e Atene avevano tentato di relazionarsi sulla base di un rapporto fondato su scambi reciproci, anche precedentemente ma senza successo<sup>494</sup>. In relazione al tema del rifiuto dei legami di gratitudine e reciprocità è particolarmente significativa l'analisi del rapporto di ospitalità che lega Sparta ai Pisistratidi. La violazione di questo legame di *xenia* assume un ruolo chiave per la comprensione di quel delicato momento di svolta che, sia pure con gradua-

---

<sup>493</sup> Thuc. 1, 74, 3.

<sup>494</sup> Cfr. MISSIOU 1998, 181-197 che concentra la sua analisi sul rapporto tra Sparta e Atene, indagando sulla maniera in cui le due città, nelle loro relazioni interstatali, si aspettano l'una dall'altra la messa in atto di un comportamento reciproco. Le aspettative di reciprocità nutrite da Sparta nei confronti di Atene, costituiscono un'eredità del pensiero etico greco arcaico.

lità, sancisce un oscuramento dei codici relazionali aristocratici, ovvero delle modalità di comunicazione tra le *élites* al potere. Le vicissitudini di questo vincolo di *xenia* coincidono con la fine della tirannide e con il fiorire della democrazia di Clistene.

Il mutamento politico ad Atene non è animato soltanto da un'insofferenza dei cittadini verso la tirannide e da un moto di ribellione interno, ma è anche legato all'intervento di Sparta che, appoggiando l'azione degli Alcmeonidi, contribuisce in maniera determinante alla cacciata dei tiranni. Come è noto la crisi della tirannide scoppia nel 514 a.C. con l'uccisione di Ipparco. La sua morte, legata all'intrigo amoroso che coinvolge Armodio e Aristogitone, non è la causa prima e più vera della fine della tirannide, non ha avuto quel forte impatto politico che il popolo ateniese le ha attribuito. È solo nel 510 a. C. che Ippia viene definitivamente espulso da Atene; ciò avviene grazie all'intervento congiunto degli Alcmeonidi e di Sparta. Gli Alcmeonidi, probabilmente esuli a seguito del terzo avvento di Pisistrato al potere, animano l'opposizione alla tirannide, rendendo possibile l'intervento della *polis* spartana che aveva ormai assunto una linea politica antitirannica.

Gli Alcmeonidi grazie alla loro ricchezza e al loro prestigio riescono ad esercitare una notevole influenza sull'oracolo di Delfi, adoperandosi per la ricostruzione del tempio, incendiato nel 548 a. C., e infine corrompendo la Pizia; infatti ogni volta che gli Spartani consultavano l'oracolo ricevevano un responso che li esortava a liberare Atene dai tiranni. Sparta, in un primo momento, è restia ad obbedire all'invito di Apollo per il forte senso di rispetto del vincolo di ospitalità che la lega alla famiglia dei Pisistratidi, nondimeno finisce per cedere alle pressioni della Pizia. L'ordine divino dettato dalla voce oracolare appare più vincolante del dovuto rispetto del sacro patto di ospitalità (ὄμως καὶ ξείνους σφι ἐόντας τὰ μάλιστα τὰ γὰρ τοῦ θεοῦ πρεσβύτερα ἐποιεῦντο ἢ τὰ τῶν ἀνδρῶν)<sup>495</sup>.

Com'è noto l'intervento militare di Sparta riesce nell'intento di cacciare i Pisistratidi da Atene. Dopo aver ricostruito questi avvenimenti, Erodoto prosegue la narrazione descrivendo la riforma di Clistene e a seguire la fallimentare opposizione di Isagora che avrebbe voluto instaurare un sistema di governo di stampo oligarchico. Questi per allontanare nuovamente gli Alcmeonidi da Atene si rivolge a Cleomene con il quale, proprio durante la spedizione contro i Pisistratidi, aveva stretto dei legami di ospitalità<sup>496</sup>. Tuttavia la decisa reazione della *boulé* vanifica il tentativo di espellere Clistene da Atene; la capacità decisionale della *boulé* mostra l'autonomia raggiunta dagli organi del nuovo sistema politico ateniese che iniziano a funzionare da soli e ad essere, davvero, espressione della volontà popolare.

---

<sup>495</sup> Hdt. 5, 63.

<sup>496</sup> Hdt. 5, 70.

Clistene ha reso il *demos* ateniese forte come non lo era mai stato al tempo della tirannide, permettendogli di prendere coscienza del proprio ruolo politico e del proprio potere<sup>497</sup>. La caratterizzazione della tirannide come forma di potere debole si ripete con costanza nel corso del V libro delle *Storie*, dove si sottolinea più volte il notevole potenziamento della *polis* ateniese consequenziale alla cacciata dei Pisistratidi e all'affermazione della ἰσηγορίη.

Dopo il fallimento dell'azione di Isagora, Erodoto ci informa su un'ambasceria ateniese inviata alla Persia nell'intento di ottenere la sua alleanza contro Sparta; questo gesto, al di là della discordanza tra l'operato degli ambasciatori e l'ufficiale posizione di Atene, appare, ma non è, come la causa principale del desiderio di vendetta di Cleomene che ritiene di essere stato gravemente oltraggiato (περιυβρίσθαι) dal *demos* ateniese. È necessario seguire, ancora una volta, le fila della costruzione del discorso erodoteo che, dopo la descrizione delle varie alleanze e operazioni militari in cui si scontrano le due *poleis*<sup>498</sup>, si ricollega chiaramente, in modo circolare, alla riflessione iniziale sulla debolezza intrinseca al potere tirannico. Gli Spartani compresero: «che il popolo dell'Attica, ora libero, avrebbe acquisito un peso pari al loro, mentre se fosse stato soggetto a un tiranno sarebbe stato debole e pronto a obbedire»<sup>499</sup>.

Il potenziamento di Atene segna a più riprese, quasi ossessivamente il brano<sup>500</sup>. È questa, piuttosto che l'ambasceria inviata alla Persia, la principale ragione per cui Cleomene si ritiene offeso, infatti non può tollerare l'accrescimento del potere ateniese<sup>501</sup>. Dinanzi a questo imprevisto rafforzamento di Atene e dinanzi all'affermazione di un sistema di governo del tutto nuovo e inatteso come quello democratico, Cleomene reagisce richiamando i Pisistratidi dal Sigeo e rivolgendo agli altri alleati queste parole:

ἐπαρθέντες γὰρ κιβδήλοισι μανθίοισι ἄνδρας ξείνους ἐόντας ἡμῖν τὰ μάλιστα καὶ ἀναδεκομένους ὑποχειρίας παρέξειν τὰς Αθήνας, τούτους ἐκ τῆς πατρίδος ἐξηλάσαμεν, καὶ ἔπειτα ποιήσαντες αὐτὰ δήμῳ ἀχαρίστῳ παρεδώκαμεν τὴν πόλιν, ὅς ἐπέιτε δι' ἡμέας ἐλευθερωθεὶς ἀνέκυψε, ἡμέας μὲν καὶ τὸν βασιλέα ἡμέων περιυβρίσας ἐξέβαλε.

Uomini alleati, noi riconosciamo di non aver agito giustamente perché, spinti da falsi oracoli, abbiamo scacciato dalla loro patria uomini che erano quanto mai legati a noi da ospitalità e che ci promettevano di tenerci

---

<sup>497</sup> Per la ricostruzione di questi eventi vd. Hdt. 5, 66-78. Inoltre sul ruolo di Clistene nel risvegliare la coscienza politica del *demos* ateniese vd. LORAUX 1996, 1083-1110.

<sup>498</sup> Hdt. 5, 74-77.

<sup>499</sup> Hdt. 5, 91 ἐλεύθερον μὲν ἐὼν τὸ γένος τὸ Ἀττικὸν ἰσόρροπον τῷ ἑωυτῶν ἂν γίνοιτο, κατεχόμενον δὲ ὑπὸ τυραννίδος ἀσθενὲς καὶ πειθαρχέεσθαι ἔτοιμον.

<sup>500</sup> Si notino le ricorrenti espressioni ἐγίνοντο μέζονες (Hdt. 5, 66); νυν ἠϋξήντο (Hdt. 5, 78); τοὺς Ἀθηναίους ὥρων ἀυξομένους (Hdt. 5, 91, 1); ἀυξάνεται (Hdt. 5, 91, 2).

<sup>501</sup> Si noti inoltre il richiamo intratestuale reso esplicito dal rinnovato utilizzo del verbo περιυβρίζω (già presente in Hdt. 5, 74, 1) che, tramite l'aggiunta del prefisso, riesce ad esprimere l'idea di una tracotanza inaudita; si tratta di un impensabile superamento del limite che rende il *demos* ateniese colpevole di *hybris* in misura finanche maggiore dello stesso Serse, il tracotante per eccellenza, per il quale il verbo non viene mai impiegato. Altre occorrenze del verbo si hanno in Hdt. 1, 114; 2, 152; 3, 137; 4, 159.

Atene sottomessa e poi, dopo aver fatto questo, abbiamo consegnato la città a una popolazione ingrata che in seguito, liberata da noi sollevò la testa e facendoci grande offesa, cacciò noi e il nostro re<sup>502</sup>.

Il legame di ospitalità che unisce i Pisistratidi a Sparta, al di là del suo carattere personalistico, ha un'importante funzione nelle dinamiche della politica estera, garantendo una forma di intesa politica tra le due *poleis*. Sparta viene danneggiata da questo nuovo equilibrio di potere in cui il suo ruolo preminente rischia di essere compromesso dall'ascesa di Atene; d'altra parte si rende conto dell'utilità che le derivava dal sostegno offerto ai Pisistratidi, che si erano mostrati in grado di mantenere soggetto e debole il *demos* ateniese. La sacralità del vincolo di ospitalità, ricordato per ben tre volte a testimoniare la rilevanza, non sarebbe mai stata infranta se non fosse stato per il rispetto di ciò che appariva ancora più sacro, ossia l'ordine dell'oracolo delfico, solo in un secondo momento rivelatosi ingannevole<sup>503</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, scoperto l'inganno delfico e analizzate le conseguenze dell'intervento ad Atene, si comprende perché il tradimento del patto di amicizia venga considerato una duplice disgrazia (συμφορὴν ἐποιεῦντο διπλήν). Come ricordato più volte, la violazione della *xenia* è in sé un atto empio fortemente biasimato dalla cultura etica greca<sup>504</sup>. Dunque si tratta di un gesto degno di biasimo e la sua gravità è ulteriormente accresciuta in questo caso dalla sua insensatezza e dal mancato conseguimento di un risultato concreto; infatti gli Spartani falliscono nel loro obiettivo e non ottengono alcuna risposta positiva da parte del popolo ateniese in favore del quale è stata compiuta tale empietà. Il *demos* grazie a Clistene è divenuto non solo più forte rispetto al passato, ma anche "ingrato": χάρις οὐδεμία ἐφαίνετο πρὸς Ἀθηναίων<sup>505</sup>. Il lessico legato al termine *charis* si ripresenta più volte all'interno dello stesso brano<sup>506</sup>.

La reazione di Sparta valuta il comportamento della nuova Atene democratica secondo i parametri dettati dal principio etico della reciprocità, che prevede la manifestazione di gratitudine in cambio di un bene ricevuto. Sparta si considera artefice della libertà di Atene ed è in nome di questo beneficio che si attende dagli Ateniesi un atteggiamento rispettoso e riconoscente.

---

<sup>502</sup> Hdt. 5, 91.

<sup>503</sup> Cfr. Hdt. 5, 63 ξείνους σφι ἔοντας τὰ μάλιστα; 5, 90 ἄνδρας ξείνους σφίσι ἔοντας; 5, 91 ἄνδρας ξείνους ἔοντας ἡμῖν τὰ μάλιστα. L'importanza del vincolo di *xenia* è rimarcata dall'uso dell'avverbio (μάλιστα), allo stesso modo, eccetto il caso particolare di Sibari e Mileto, viene descritta la *xenia* tra Trasibulo e Periandro (Hdt. 1, 20) o quella tra Archia e i Sami (Hdt. 3, 55). Erodoto adotta questo linguaggio quando vuole indicare dei vincoli di ospitalità dotati di un di più che li differenzia dagli altri.

<sup>504</sup> Al riguardo mi limito a citare un brano di Erodoto esemplificativo vd. Hdt. 2, 114-115.

<sup>505</sup> Hdt. 5, 90.

<sup>506</sup> Vd. anche Hdt. 5, 91, δῆμω ἀχαρίστῳ.

#### 2.3.4.2 L' oblio della gratitudine e la ricostruzione della memoria civica

Contrariamente alle attese degli Spartani, Atene si impegna a rinnegare il suo debito di gratitudine attraverso una raffinata operazione di ricostruzione della propria memoria civica. Infatti l' esaltazione eccessiva e l' artificiosa eroizzazione dei Tirannicidi, Armodio e Aristogitone, svelano con la loro irrealtà storica (abilmente smascherata da Tuciddide<sup>507</sup>) il desiderio ateniese di nascondere alla città stessa il vincolo di riconoscenza che la lega a Sparta e agli Alcmeonidi. L' Atene democratica, nella sua fresca giovinezza, appare concentrata sul presente, sulle scelte utili per la città; la sua ingratitudine corrisponde alla negazione voluta della memoria che è una componente essenziale nell' attivazione dei meccanismi di *charis*<sup>508</sup>.

Senza il ricordo del bene ricevuto non esiste gratitudine, dunque basta l' oblio per essere liberi da ogni scomodo legame di riconoscenza. Il popolo ateniese gode della sua libertà, ma dimentica chi lo ha aiutato a conquistarla. L' oblio della gratitudine in questo caso è funzionale all' affermazione della democrazia ad Atene ed è necessario affinché la libertà raggiunta con l' allontanamento dei tiranni sia completa e non venga scalfita da una forma di subordinazione, sia pure di natura morale, ad un potere esterno alla *polis*. Questo atto di occultamento della realtà dei fatti è, di conseguenza, legato ad un processo di ricostruzione e rimodellamento della memoria civica ateniese. Gli Ateniesi mentre dimenticano di essere grati a Sparta, si forgiavano il ricordo 'perfetto' di una caduta della tirannide dovuta all' intervento degli 'eroi' Armodio e Aristogitone.

Riguardo alla loro vicenda sia Erodoto sia Tuciddide sono concordi nel trasmettere alla storia la verità dei fatti che ne sminuisce la gloria<sup>509</sup>. Erodoto registra il punto di vista degli Alcmeonidi precisando che la tirannide era nelle mani di Ippia e polemizzando con chi riteneva che fosse stata ereditata da Ipparco<sup>510</sup>. Conclude infine dicendo:

Καὶ οὕτω τὰς Ἀθήνας οὗτοι ἦσαν οἱ ἐλευθερώσαντες πολλῶ μᾶλλον ἢ περ Ἀρμόδιός τε καὶ Ἀριστογείτων, ὡς ἐγὼ κρίνω· οἱ μὲν γὰρ ἐξηγρίωσαν τοὺς ὑπολοίπους Πεισιστρατιδῶν Ἰππαρχὸν ἀποκτείναντες, οὐδέ τι μᾶλλον ἔπαυσαν [τοὺς λοιποὺς] τυραννεύοντας, Ἀλκμεωνίδαι δὲ ἐμφανέως ἠλευθέρωσαν, εἰ δὴ οὗτοί γε ἀληθέως ἦσαν οἱ τὴν Πυθίην ἀναπείσαντες προσημαίνειν Λακεδαιμονίοισι ἐλευθεροῦν τὰς Ἀθήνας, ὡς μοι πρότερον δεδήλωται.

---

<sup>507</sup> Thuc. 6, 54-59.

<sup>508</sup> Cfr. *infra*, p. 117.

<sup>509</sup> Anche in altre fonti di IV sec. si continua a conservare una ricostruzione dei fatti che si pone in controtendenza rispetto alla comune opinione diffusa tra gli Ateniesi e tende a sminuire il loro ruolo di liberatori identificandoli come dei comuni omicidi. Vd. Pseudo-Platone, *Hippiarchus*, 228b-229d; Pseudo-Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, XVII, 2 XIX, 1; Eschine, *Contro Timarco* 1, 140. Cfr. AZOULAY 2014A, 29 e ss. che ricostruisce attraverso molteplici fonti la tendenza a polemizzare sulla vicenda dei Tirannicidi

<sup>510</sup> Hdt. 5, 55-65.

Così, come io penso, furono essi che liberarono Atene più di Armodio e di Aristogitone. Quelli infatti, uccidendo Ipparco esasperarono i Pisistratidi superstiti, ma non riuscirono a impedire che i rimanenti esercitassero la tirannide; gli Alcmeonidi invece furono chiaramente dei liberatori se furono realmente essi a convincere la Pizia a profetizzare ai Lacedemoni di liberare Atene, come ho spiegato prima<sup>511</sup>.

Tucidide sceglie proprio l'esempio offerto da questa vicenda per illustrare al lettore il rigore del suo metodo storico che mira alla verità. Egli non si limita ad accogliere la tradizione orale "akoé", neppure nel caso in cui essa sia stata consolidata dalla credulità di tutti i suoi concittadini. La gente comune si accontenta di informazioni non sottoposte a verifica, al contrario è compito dello storico indagare e passare al setaccio le informazioni per trovare con fatica la verità<sup>512</sup>. Lo storico si serve anche del dato epigrafico per attestare che Ippia era il più anziano dei figli di Pisistrato e, pertanto, Ipparco non era il vero detentore del potere; egli documenta le sue affermazioni, facendo così riflettere gli Ateniesi sulla facilità con cui si sono lasciati sedurre da ricostruzioni false<sup>513</sup>.

La vicenda di Armodio e Aristogitone non è legata ad una gloriosa azione di conquista della libertà, ma piuttosto ad una casualità erotica (δι' ἐρωτικῆν ξυντυχίαν)<sup>514</sup> e ad una meno patriottica sofferenza d'amore (δι' ἐρωτικῆν λύπην)<sup>515</sup> che ha tra le sue conseguenze l'uccisione di Ipparco, fratello del tiranno Ippia. L'uccisione di Ipparco genera un inasprimento della violenza della tirannide, piuttosto che la sua cessazione. Tuttavia ai due tirannicidi viene data notevole rilevanza politica e in loro onore vengono poste due statue nell'*agorà*; per la prima volta gli Ateniesi acconsentono alla celebrazione ufficiale di uomini mortali cui viene concesso il privilegio di essere rappresentati con due statue site in un'area pubblica, nel cuore politico della città<sup>516</sup>.

Questa eccezione avviene solamente in virtù del pregnante valore politico e simbolico che le due figure avevano ormai assunto. Armodio e Aristogitone ricevono inoltre il titolo di *euergetes*<sup>517</sup>. La coscienza popolare deforma il loro ruolo e cancella a poco a poco il ricordo dell'azione dei Lacedemoni e degli Alcmeonidi. La città riplasma la sua memoria e onora uf-

---

<sup>511</sup> Hdt. 6, 123.

<sup>512</sup> Thuc. 1, 20.

<sup>513</sup> Sull' utilizzo del materiale epigrafico da parte di Tucidide 6, 55, 1-2 vd. SMARCZYK 2006, 495-522 (in particolare sulla vicenda dei Tirannicidi p. 508).

<sup>514</sup> Thuc. 6, 54, 1.

<sup>515</sup> Thuc. 6, 59, 1.

<sup>516</sup> Sull' utilizzo politico delle figure dei Tirannicidi vd. LORAUX 1985, 3-21; LORAUX 1998; ZIZZA 1999, 1-22. Inoltre cfr. il recente studio di AZOULAY 2014A che si propone di tracciare una "biografia" delle due statue, ricostruendo i valori simbolici che esse hanno rivestito nei diversi momenti storici a partire dalla loro creazione e sino ad età ellenistico-romana.

<sup>517</sup> GAUTHIER, 1985, 92. Sulla concessione del titolo cfr. Esch., *Contro Ctesifonte*, 1, 132, 140; 3, 257, 260. È inoltre possibile che altri privilegi fossero stati concessi anche ai loro discendenti cfr. Arist., *Ath. Pol.* 58, 1; Polux 8, 91.

ficialmente i suoi presunti liberatori. Nella convinzione corrente del popolo ateniese i due tirannicidi sono celebrati come restauratori della libertà, mentre la propaganda degli Alcmeonidi cerca, senza efficacia, di contestare questa versione per dare spazio ai propri meriti politico-militari. Come visto l'abbattimento della tirannide avviene in due tempi con un primo avvenimento che si colloca nel 514 a. C. e la cacciata definitiva avvenuta nel 510 a.C.; secondo D. Musti questo rende: « del tutto comprensibile che, nell'opinione corrente degli Ateniesi, si esprimessero diverse valutazioni circa la maggiore importanza dell'uno o dell'altro dei due momenti: nel cuore della gente comune era fermo il *sentimento di gratitudine* e ammirazione per i due tirannicidi »<sup>518</sup>.

I due tirannicidi occupano dunque un posto speciale nella memoria cittadina. In questo modo gli Ateniesi, al di là dell'azione 'disturbante' della storiografia, sono riusciti a cancellare nella percezione dei loro cittadini il sentimento del debito di riconoscenza verso Sparta, che avrebbe sminuito la gloria della libertà riconquistata e avrebbe vincolato Atene ad accettare le regole dell'etica della reciprocità, mostrandosi disponibile a contraccambiare il favore. Era indubbiamente preferibile essere grati ai due tirannicidi.

Un'eco di questa riflessione si può cogliere anche nella *Lisistrata* (vv. 630-635 e 1150-1156), infatti Aristofane richiama alla memoria degli Ateniesi proprio questa scomoda verità:

{ΛΥ.} Οὐκ ἴσθ' ὅθ' ὑμᾶς οἱ Λάκωνες αὐθις αὖ κατωνάκας φοροῦντας ἐλθόντες δορὶ πολλοὺς μὲν ἄνδρας Θετταλῶν ἀπώλεσαν, πολλοὺς δ' ἑταίρους Ἰππίου καὶ ξυμμάχους, καὶ ξυμμαχοῦντες τῇ τόθ' ἡμέρᾳ μόνοι ἠλευθέρωσαν κἀντὶ τῆς κατωνάκης τὸν δῆμον ὑμῶν χλαῖναν ἠμπέσχον πάλιν;

Non ricordate che, quando voi eravate schiavi, gli Spartani vennero in armi e uccisero molti Tessali e molti seguaci e alleati di Ippia; e combatterono al vostro fianco quel giorno, loro soli, e così vi hanno tolto gli abiti servili e ridatovi il vostro mantello?<sup>519</sup>

Come ben afferma Azoulay: « par la bouche de son héroïne, Aristophane contestait donc en filigrane la version athénienne de l'histoire, qui mettait en avant les deux "libérateurs" pour mieux passer sous silence le rôle décisif des Lacédémoniens »<sup>520</sup>. L'argomento storico è inoltre funzionale alla soluzione della commedia, infatti è grazie alla memoria dei benefici re-

<sup>518</sup> MUSTI 2006, 248 la sottolineatura in corsivo è mia.

<sup>519</sup> Aristoph. *Lys.* 1150-1156. Trad. a cura di G. Paduano.

<sup>520</sup> Secondo Azoulay, inoltre, Aristofane ricostruisce una scena che si serve di una allusiva simbologia; nell'opinione comune l'iconografia delle statue dei tirannicidi con Aristogitone che tiene un pugnale all'altezza del basso ventre veniva maliziosamente interpretata facendo del pugnale un simbolo fallico, in questo modo si poteva fare un velato riferimento al legame erotico che legava la coppia; la rilettura comica sfrutterebbe ancora di più questa allusività oscena. Così nei vv. 630-635 il vecchio corifeo, impersonando Aristogitone, cercherebbe goffamente di colpire con il suo pugnale una donna inerme simbolo della tirannia; anche in questo caso la parodia non farebbe che trasformare la presunta impresa eroica dei due Tirannicidi in una vicenda erotica priva di rilevanza politica. Per questa ricostruzione vd. AZOULAY 2014A, 85.

ciproci (vv.1158-1560) e, in particolare, grazie al ricordo della collaborazione spartana, fondamentale per la caduta della tirannide, che nella finzione si pone fine alla guerra tra Spartani e Ateniesi<sup>521</sup>.

Bisogna inoltre riflettere sul fatto che la scelta dell'ingratitude verso Sparta è perfettamente in linea con l'atteggiamento che Atene mantiene nel tempo, affermando la propria libertà e rifiutando di legarsi alle altre *poleis* con vincoli di riconoscenza che la vedano in una posizione inferiore. Ogni meccanismo di dono implica l'istituzione di una forma di gerarchia che pone in una posizione subordinata chi riceve. Si tratta di una condizione momentanea, dato che la parità viene ripristinata nel momento in cui il contro dono ricrea l'equilibrio tra le parti. Atene tuttavia vuole evitare, anche solo momentaneamente, di trovarsi nella scomoda posizione del debitore per non essere ingabbiata in una relazione gerarchica che rischierebbe di soffocare la sua libertà, generando una condizione di forte dipendenza e soggezione. Questo atteggiamento caratterizza la futura politica ateniese, come avremo modo di vedere in Tucidide: la città è costantemente impegnata a mantenere una posizione egemone anche nelle relazioni di scambio di favori/benefici che, talvolta, vengono strumentalizzate, diventando funzionali alle logiche del potere imperialistico.

### 2.3.5 χάρις οὐδεμία (Hdt. 5, 90): le implicazioni sociopolitiche di quest'accusa

L'insistenza di Erodoto nel sottolineare il disappunto di Sparta per il comportamento irrispettoso del *demos* ateniese induce a chiedersi quale valore rivesta l'accusa di ingratitude (χάρις οὐδεμία) in questo contesto socio-culturale? Quali messaggi trasmette lo storico al suo pubblico attraverso l'impiego di questo linguaggio? <sup>522</sup>

Erodoto è il primo ad utilizzare nel senso di "ingrato" l'aggettivo ἀχάριστος, già presente in Omero e Teognide per indicare qualcosa di sgradito<sup>523</sup>; lo fa sia per definire i rapporti tra Creso e il dio delfico, sia in relazione al *demos* ateniese e alle vicende or ora analizzate legate alla cacciata dei Pisistratidi. Un'attenta riflessione sull'ingratitude si trova in Teognide e può essere utile soffermarsi su di essa per meglio comprendere la forza semantica delle parole impiegate da Erodoto. Limitandoci a rilevare l'affinità tra i due testi, e senza presupporre un

---

<sup>521</sup> Un altro beneficio che lega le due città consiste nell'aiuto fornito da Cimone agli Spartani dopo il terremoto del 464 a.C.; questo avvenimento, insieme all'intervento degli Spartani contro i Pisistratidi, è ricordato anche da Xen. *Hell.* 6, 5, 33. Inoltre vd. il commento di COZZO 2014b, 379-380 sull'azione mediatrice svolta da Lisistrata e p. 379 nt. 85.

<sup>522</sup> Cfr. KARAVITES 1980, 73 "In the Spartan intervention of Athens, whatever the intentions behind their intervention might have been, the Spartans complained of Athenian ungratefulness, because the infringement of the *euergesia* principle would be the most effective piece of propaganda."

<sup>523</sup> Cfr. HEWITT 1927, 155. Hom. *Od.* 8, 236; 20, 392; Theogn. *El.* 841.

legame tra essi, è il caso di soffermarsi su alcuni versi del poeta megarese per meglio comprendere la pregnanza semantica dell'espressione χάρις οὐδεμία, che Teognide, dalla sua prospettiva aristocratica, aveva usato per caratterizzare negativamente la nuova classe socio-politica che stava appropriandosi del potere <sup>524</sup>.

La poesia teognidea ritrae un'epoca di transizione e le inquietudini che l'aristocrazia conservatrice vive nell'osservare il deterioramento dei propri codici etici e il rinnovarsi della compagine sociale in autonomia da essi. Il processo di scardinamento dell'*élite* gentilizia è l'esito di una mobilità sociale ottenuta grazie alla ricchezza derivata dal guadagno (*kerdos*), che apre ai *parvenus* la possibilità di accedere a privilegi e a ruoli politici un tempo riservati a pochi <sup>525</sup>. Quel che colpisce la sensibilità della vecchia classe aristocratica è la mancata e impossibile trasmissione a questi nuovi ceti sociali dei principi etici e comportamentali che prima erano inscindibili dalla ricchezza e dall'identità dell'*agathos*.

D'altra parte anche nel caso in cui questi principi fossero stati adottati dalla nuova classe politica, la visione elitaria teognidea avrebbe comunque negato tale realtà, continuando a interpretare come esclusivo il proprio sistema etico. Le regole che governano il sistema delle relazioni interpersonali, sono anch'esse colpite da questo mutamento. In Omero e in Erodoto, come abbiamo visto a proposito della *xenia*, vige un sistema relazionale che tutela l'amicizia, fondandola sul rispetto di un vincolo di reciprocità; gratitudine e memoria del bene ricevuto sono essenziali per la corretta attuazione dello scambio di doni e servizi in genere.

Se questi sono, a grandi linee, gli elementi che plasmano la natura dei legami sociali d'età arcaica, è nella loro messa in crisi che Teognide individua la caratteristica della società emergente <sup>526</sup>. La poesia di Teognide, descrivendo la loro degenerazione, illustra al contempo l'importante ruolo che questi principi hanno rivestito e lo fa assumendo lo sguardo nostalgico di chi assiste impotente alla fine di un sistema morale che ha ben conosciuto.

Δειλοὺς εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη χάρις ἐστίν·  
ἴσον καὶ σπείρειν πόντον ἄλως πολιῆς.  
οὔτε γὰρ ἄν πόντον σπείρων βαθὺ λήιον ἀμῶις,  
οὔτε κακοὺς εὖ δρῶν εὖ πάλιν ἀντιλάβοις·  
ἄπληστον γὰρ ἔχουσι κακοὶ νόον· ἦν δ' ἐν ἀμάρτηις,  
τῶν πρόσθεν πάντων ἐκκέχεται φιλότης·

<sup>524</sup> Theogn. *El.* 955-956; (vd. anche Theogn. *El.* 1039). Cfr. Hdt. 5, 90.

<sup>525</sup> Vd. BOWRA 1973, 222 ss. La ricchezza in sé non viene condannata, continua ad essere un bene, l'elemento di novità, oggetto di biasimo nel passaggio dall'età arcaica all'età preclassica, è costituito dalla diversa modalità di acquisizione della ricchezza o, piuttosto, dal rilievo assunto da una particolare tipologia di ricchezza che deriva dal coraggio di rischiare attraverso il commercio via mare o per altre vie. In passato non era concepibile un uso della ricchezza come strumento per l'acquisizione di potere politico e di prestigio sociale. Questi privilegi spettavano a coloro che ereditavano la ricchezza all'interno del proprio *genos*.

<sup>526</sup> Cfr. DONLAN 1985, 223 ss. La rottura con le idealità espresse nella poesia epica, continuamente evocata, serve a svelare la attuale fragilità di questi valori nella realtà di Teognide.

οἱ δ' ἀγαθοὶ τὸ μέγιστον ἐπαυρίσκουσι παθόντες,  
μνήμα δ' ἔχουσ' ἀγαθῶν καὶ χάριν ἐξοπίσω.

A chi faccia bene ai miserabili non è gratitudine alcuna: lo stesso è seminar per le acque vaste della salsedine canuta. Ed infatti né potrai, seminando il mare profondo, mietere alte messi, né, beneficiando i malvagi, bene a tua volta riceverne; ché mente insaziabile essi hanno e, se in una sola cosa tu manchi, svanisce l'affetto per tutti i benefici di prima. I buoni invece sempre in sommo grado s'allietan di ciò che ricevono. E dei favori ricordo e gratitudine serban nel tempo avvenire.<sup>527</sup>

In questi versi i legami sociali e le regole che governano il sistema delle relazioni interpersonali sono colpiti da un processo di trasformazione e di mobilità sociale<sup>528</sup>. Alla contrapposizione tra *agathoi* e *kakoi* si può sovrapporre quella tra gratitudine e ingratitudine intese come caratteristiche comportamentali proprie dei due ceti. Secondo l'etica aristocratica fare del bene non è un atto altruistico fine a se stesso, ma deve esserci un riscontro. L'inutile attesa di una corrispondenza è delineata per contrasto dalla metafora; l'immagine della semina nel mare descrive la frustrante inutilità del bene elargito e destinato a perdersi nel nulla, a suscitare una *ματαιοτάτη χάρις*, la gratitudine più inconsistente o del tutto inesistente: *χάρις οὐδεμία*. Teognide analizza il contesto sociale interno alla sua *polis*, mentre Erodoto echeggia in un contesto differente un linguaggio analogo, dando voce al vivo disprezzo che l'aristocratica Sparta nutre per quell'Atene che, grazie a lei, era ora libera dai tiranni, potente e per di più ingrata.

La connotazione sprezzante e negativa del *demos* come soggetto politico ingrato ritorna ancora una volta nelle *Storie* ed è attribuita ad una voce che, nella visione erodotea, è antidemocratica per eccellenza. Si tratta del tiranno Gelone. Questi non aveva esitato a definire il *demos* un: «coabitante molto sgradevole» (*νομίσας δῆμον εἶναι συνοίκημα ἀχαριτώτατον*). Il superlativo *ἀχαριτώτατος* ricorre questa sola volta nelle *Storie*. Io non adotterei la traduzione “coabitante molto sgradevole”, ma coabitante oltremodo ingrato. Erodoto riporta l'ottica di un tiranno descritto a fosche tinte antidemocratiche<sup>529</sup>, principalmente

<sup>527</sup> Theogn. *El.* 105 ss. (Le traduzioni sono a cura di A. Garzya).

<sup>528</sup> Traduzione a cura di A. Garzya.

<sup>529</sup> Hdt. 7, 156, 1-3. Non entro nel merito della questione relativa all'atteggiamento di Gelone verso il *demos*, per le possibili ricostruzioni alla luce di altre fonti cfr. BRUNO SUNSERI 1980, 300 la quale non riscontra in Gelone una politica antidemocratica, né un orientamento filo-aristocratico, piuttosto «una politica di mediazione (che) risponde ad un fine utilitaristico» (p. 308). L'edizione Belles Lettres (texte établi et traduit par Ph. E. Legrand) traduce con “déplaisante” *ἀχαριτώτατος*; «il pensait que la plèbe était une partie de la population tout à fait déplaisante». Si tenga presente il fatto che a beneficiare della cittadinanza siracusana vi sono oltre a Geloi, Camarinei e agli aristocratici Megaresi ed Eubei, ben diecimila mercenari (Diod. 11, 72, 3); questi sono legati da un

interessato a crearsi una compagine cittadina composta da fedelissimi, pronti a riconoscersi nella condizione di debitori. Il *demos* non offre al tiranno queste garanzie; se, com'è logico, ambisce ad una forma democratica di governo è chiara la ragione che rende impossibile ogni legame con Gelone e ogni vincolo di gratitudine.

In generale l'aristocrazia aveva fatto della *charis*, nei suoi molteplici significati, un segno della sua distinzione; dinanzi alla perdita dei consueti privilegi e al mescolamento di classi, questa etichetta sociale continua ad essere un elemento distintivo. L'apice del disprezzo che un aristocratico può mostrare verso quei contadini improvvisamente arricchiti, rozzi e privi di gusto si condensa nell'accusa che mette in rilievo la loro assenza di *charis*. Essa si caratterizza così come un valore pertinente ad un ceto sociale specifico che, talvolta, può servirsi in un linguaggio dai chiari toni antidemocratici<sup>530</sup>.

Inoltre l'uso dell'aggettivo ἀχάριστος con questa accezione è palese anche in altri testi e, ad esempio, nell'*Ecuba* di Euripide, tragedia in cui la parola *charis* riveste un ruolo chiave ricorrendo più volte con molteplici sfumature semantiche. In particolare Ecuba contrappone alla *charis* che fa riferimento al tradizionale sistema aristocratico del dono-controdono, la *charis* propria della democrazia che nasce laddove si è in grado di parlare ottenendo strumentalmente, e per diversi scopi, il massimo consenso dell'assemblea cittadina (v. 257). Questa *charis*, legata alle derive demagogiche del sistema democratico, viola principi etici basilari come quello che impone di non danneggiare gli amici (v. 256) ed è per questo che, paradossalmente, rende i Greci un popolo ἀχάριστος<sup>531</sup>.

Rileggendo l'espressione adoperata da Erodoto (Hdt. 5, 90) alla luce di queste considerazioni si evince la valenza politica dell'accusa che Sparta scaglia contro il *demos* ateniese; infatti viene impiegato con consapevolezza un linguaggio capace di alludere ad un sistema etico-sociale ben noto. Inoltre abbiamo già notato, nel caso della relazione tra Creso e l'Apollo delfico, l'importanza che viene attribuita alla gratitudine e l'impegno posto dall'oracolo per scongiurare il diffondersi dell'immagine di un dio ἀχάριστος.

Casi analoghi confermano ulteriormente la negatività associata a questo tipo di accusa; ad esempio lo storico Ecateo attacca gli Ateniesi mostrando il loro comportamento ingrato nei

---

vincolo di fedeltà al tiranno cui devono l'indiscutibile miglioramento della loro condizione sociale. Gelone opera con accortezza insistendo con i *Gamoroï*, con i mercenari e le aristocrazie di Megara e di Eubea, nel mettere in atto un meccanismo per cui chi riceve un beneficio, e nel nostro caso sembra che ognuno di costoro abbia motivo di ritenersi in debito, sviluppa un sentimento di riconoscenza.

<sup>530</sup> Cfr. MEIER 1989, 38 il quale nota che lo stile comportamentale dell'aristocrazia tende a fare della *charis* un elemento proprio e caratterizzante. Questo carattere distintivo serve a mantenere viva la distanza sociale rispetto ai *parvenus*.

<sup>531</sup> Cfr. Eur. *Hec.*, 239-257. Vd. *infra*, p. 286.

confronti dei Pelasgi; secondo la sua versione gli Ateniesi, dopo aver concesso loro di abitare ai piedi dell'Imetto come ricompensa per la costruzione delle mura, li avrebbero cacciati presi dall'invidia e dal desiderio di riappropriarsi della loro terra. Erodoto ci fornisce anche la versione ateniese nata per sconfessare questa accusa di ingratitudine. In realtà i Pelasgi furono cacciati per il loro comportamento violento e irrispettoso verso le fanciulle ateniesi. Come nota Karavites né la riflessione di Ecateo (riportata da Erodoto), né la versione opposta circolante ad Atene avrebbero avuto alcun senso in un contesto sociale in cui i temi dell'*euergesia* e dell'*acharistia* fossero stati privi di valore<sup>532</sup>.

### 2.3.6 Impieghi dell'aggettivo "acharis" in Erodoto

Possiamo cercare di comprendere l'importanza che il principio della *charis* riveste per la società greca, anche alla luce del registro lessicale impiegato da Erodoto e precisando ulteriormente cosa si debba intendere per "assenza di *charis*", secondo la visione culturale dello storico. Basta analizzare il modo in cui impiega l'aggettivo *a-charis*<sup>533</sup>.

Ad esempio nel momento in cui i Persiani vogliono convincere alcuni abitanti della Ionia d'Asia ad arrendersi si impegnano a garantire loro un trattamento mite: « non subiranno nulla di spiacevole (ἄχαρι οὐδέεν) per essersi ribellati ». Come viene esplicitato subito dopo, l'espressione ἄχαρι οὐδέεν nel dettaglio significa che non subiranno l'incendio dei santuari e delle loro case, non saranno trattati duramente, né ridotti in schiavitù, i maschi non saranno castrati e le donne non verranno deportate in Battriana. Questo elenco di atrocità descrive cosa si intenda per atti privi di grazia; si tratta di gesti profondamente lesivi di ogni ordine civile e naturale, di azioni che violano: la sacralità dei santuari e dell'*oikos* e la libertà personale<sup>534</sup>.

L'immagine del disordine e del sovvertimento delle regole associata a questo aggettivo predomina anche in altri brani delle *Storie* ad esempio allorché, per descrivere l'illimitata tracotanza di Serse, Erodoto non esita a definire ἡ ἄχαρις τιμή, compito ingrato, l'ordine folle ed empio dato dal Re, ovvero quello di far frustare il mare e decapitare coloro che erano addetti alla sorveglianza dei ponti<sup>535</sup>. Si tratta di un atto di *hybris* che viola ogni rispetto per il divino e la natura. Inoltre *acharis* è definita la morte dovuta ad una improvvisa tempesta in piena estate: un disordinato fuori programma che diviene causa di un violento naufragio. La

<sup>532</sup> Cfr. Hdt. 6, 137 e il commento di KARAVITES 1980, 73.

<sup>533</sup> L'aggettivo ricorre in Hdt. 1, 38; 1, 41; 1, 108; 1, 207; 2, 141; 3, 24; 6, 9; 7, 36; 7, 50; 7, 52; 7, 138; 7, 190; 8, 13; 8, 143.

<sup>534</sup> Hdt. 6, 9. Cfr. BOTTIN 1979, 136 che definisce questa descrizione come la perfetta trasformazione o traduzione della reciprocità positiva (*charis*) in negativa.

<sup>535</sup> Hdt. 7, 36.

traduzione visiva del concetto corrisponde all'immagine dei corpi fracassati contro gli scogli<sup>536</sup>. L'aggettivo in molti casi indica chiaramente la *dis-grazia* e in questa accezione si trova associato a verbi che fanno riferimento ad un patimento subito, ad esempio Adrasto è prostrato da una disgrazia per aver ucciso involontariamente il proprio fratello (σε συμφορῆ πεπληγμένον ἀχάρι)<sup>537</sup>; mentre, in un altro caso, proprio l'uccisione involontaria di un figlio è definita una ἄχαρις συμφορῆ, che potremmo pleonasticamente tradurre con “disgraziata disgrazia”<sup>538</sup>. Il carico di negatività presente in queste immagini rende in maniera chiara le idee che Erodoto associa all'assenza del principio armonico della *charis*.

È il disordine e il sovvertimento delle regole l'elemento che rende visibile l'assenza della grazia. La visione erodotea presenta una perfetta consonanza con il pensiero espresso dalla lirica arcaica. Come visto in Teognide gran parte dei mali che affliggono la *polis* sono dovuti all'allontanamento delle Cariti, al loro abbandono della terra: Χάριτές τ', ὦ φίλε, γῆν ἔλιπον. Questa immagine, nel pensiero greco, è sinonimica del venir meno dei principi posti a tutela e garanzia del reciproco rispetto e del buon ordine della convivenza civica, con le Cariti sono andate via la Fiducia (Πίστις), la Saggezza (Σωφροσύνη), il rispetto di giuramenti e patti, la *eusebeia* verso gli dèi (Theogn. vv. 1135-1150). Le considerazioni di Teognide sono speculari a quelle esiodee che caratterizzano la stirpe degli uomini del ferro per lo sconvolgimento di legami un tempo sacri come quello tra gli ospiti, i fratelli, figli e genitori (Hes. *Op.* 181 ss.); la mancanza di *charis* verso chi ha rispetto dei giuramenti, onora i patti ed opera con giustizia sancisce di fatto lo sfaldamento del tessuto sociale, ovvero dei legami fondati sulle basilari regole di reciprocità<sup>539</sup>.

Alla luce di questi brani, l'uso dell'aggettivo ἀχάριστος da parte di Creso in relazione agli dèi Greci o l'accusa rivolta da Sparta al *demos* ateniese appaiono di una violenza e di una gravità profonde; non si tratta di parole neutre e dal significato sfumato, sono parole dotate di una notevole pregnanza semantica offensiva. Esse, per contrasto, rivelano quanto di positivo e di socialmente apprezzabile vi sia in un comportamento grato e nella presenza della *charis* stessa.

<sup>536</sup> Hdt. 8, 13.

<sup>537</sup> Hdt. 1, 41.

<sup>538</sup> Hdt. 7, 190. Per altre attestazioni del termine cfr. Hdt. 1, 38; 1, 108; 1, 207; 2, 141; 3, 24; 7, 50; 7, 52, 7, 138; 8, 143.

<sup>539</sup> Hes. *Op.* 190-193.

### 2.3.7 La rinuncia alla vendetta (o la clemenza inattesa)

La vendetta prevede uno scambio del male con il male e, in quanto tale, è anch'essa una forma di reciprocità che costituisce il corrispettivo negativo del codice etico studiato sinora. Come detto inizialmente ho scelto di non soffermarmi sull'analisi della vendetta, che pure attraversa e struttura la composizione dell'opera di Erodoto; nondimeno mi limiterò ad aprire una piccola parentesi sui casi in cui vi è un esplicito rifiuto di applicazione di questo codice comportamentale. La vendetta, come già sottolineato da J. De Romilly, è uno degli strumenti adoperati da Erodoto per la costruzione di molti nessi causali che concatenano una storia all'altra<sup>540</sup>. Per citare qualche esempio basti pensare ad alcuni importanti momenti del racconto: i reciproci rapimenti tra Greci e barbari<sup>541</sup>, o le ragioni che spiegano il passaggio del potere dagli Eraclidi ai Mermnadi che avviene grazie al desiderio di vendetta della moglie di Candaule<sup>542</sup>; inoltre, seguendo questa concatenazione, incontriamo la vendetta divina che per rendere giustizia agli Eraclidi, privati del potere, si abbatte su Creso distruggendone il regno; vi è poi il desiderio di vendetta di Arpago che determina un altro importante snodo storico, facilitando l'affermazione della Persia sul regno medo di Astiage.

Infatti Arpago disobbedisce agli ordini di Astiage e per non macchiarsi le mani del sangue di Ciro bambino, piuttosto che ucciderlo lo affida ad un suo mandriano che per consolare la moglie (madre di un bimbo nato morto) finge di averlo ucciso crescendo il neonato Ciro come fosse suo figlio<sup>543</sup>. Ciro una volta adulto manifesta la sua origine regale, sicché quando Astiage scopre che il suo erede è ancora vivo, benché gradisca la notizia, non tollera la disobbedienza di Arpago e lo punisce servendogli le carni di suo figlio appositamente cucinate<sup>544</sup>. Arpago dissimula la sua collera, ma ancora una volta dal racconto sembra che sia stato proprio il suo desiderio di vendetta a determinare la conquista del regno dei Medi da parte dei Persiani. Infatti Arpago fa di tutto per aiutare Ciro nella conquista del regno medo<sup>545</sup>.

Possiamo ancora citare un altro esempio relativo a Cambise e alle ragioni che lo spinsero ad intraprendere la conquista dell'Egitto<sup>546</sup>. Tra le versioni fornite da Erodoto per spiegare le cause della spedizione di Cambise contro l'Egitto vi è il desiderio di vendetta nutrito da un medico egiziano che Amasi aveva inviato in Persia, allontanandolo contro la sua volontà dalla sua patria e dalla sua famiglia. Questo medico per vendicarsi di Amasi, infliggendogli una

---

<sup>540</sup> Cfr. IMMERWAHR 1956, 241-280; DE ROMILLY 1971, 314-337; GIRAUDEAU 1984, 80 ss.

<sup>541</sup> Hdt. 1, 1-4.

<sup>542</sup> Hdt. 1, 10, 2.

<sup>543</sup> Hdt. 1, 112.

<sup>544</sup> Hdt. 1, 119.

<sup>545</sup> Hdt. 1, 123, 1.

<sup>546</sup> Hdt. 3, 1.

sofferenza simile a quella subita, propone a Cambise di chiedere in moglie la figlia del faraone. Infatti sapeva che Amasi, particolarmente legato a sua figlia, non avrebbe accettato di inviarla in Persia, trovandosi così in difficoltà diplomatiche con Cambise. Di fatto Amasi invia un'altra fanciulla, la figlia del suo predecessore Aprie, mentendo sulla sua identità. La guerra sarebbe scaturita come conseguenza di questo inganno. Erodoto introduce questo racconto, individuandovi una "causa" credibile e possibile della guerra (δὲ αἰτίην τοιήνδε). Un'altra versione di questi avvenimenti è anch'essa legata al tema della vendetta e del risentimento nutrito dal mercenario Fanete contro Amasi<sup>547</sup>.

Per quanto riguarda le guerre persiane si originano anch'esse dal desiderio di vendetta del Re Dario che aveva ordinato ad un suo servo di ricordargli, ogni volta in cui gli serviva il pranzo, di vendicarsi degli Ateniesi, dicendogli: Δέσποτα μέμνεο τῶν Ἀθηναίων<sup>548</sup>; allo stesso modo il figlio Serse continuerà a nutrire questo desiderio dando il via alla seconda spedizione contro la Grecia<sup>549</sup>.

Piuttosto che continuare in questa rassegna, vorrei soffermarmi su un altro aspetto che decostruisce lo schema appena delineato da questi brani, mettendo in discussione l'idea di una meccanicità della vendetta che, sempre e comunque, Erodoto applicherebbe alla sua lettura dei fatti storici. In Erodoto non è possibile riscontrare un'applicazione meccanica e regolare della vendetta o di altre forme di reciprocità; la validità di queste norme comportamentali è importante, ma vi sono anche dei casi in cui la logica del contraccambio ad esse sottesa viene sconvolta. D'altra parte non siamo in presenza di leggi o di un sistema di diritto con regole fisse, piuttosto si tratta di codici morali che possono essere adattati di volta in volta alle circostanze. Non sempre è preferibile applicare dei comportamenti vendicativi. In particolare Erodoto prende le distanze dalla legge del taglione in senso stretto, che non è affatto garante di giustizia ma costituisce una forma di vendetta estrema e semplicistica.

Il caso del tiranno Milziade è al riguardo eloquente, questi contrariamente ad Istieo e Coe aveva consigliato agli Ioni di accettare le proposte degli Sciti e di tagliare i ponti sul Bosforo, bloccando così l'esercito persiano<sup>550</sup>. Il suo consiglio è diametralmente opposto a quello dato da Istieo e Coe che si erano meritati una ricompensa per essersi opposti a questa decisione<sup>551</sup>. Tuttavia Dario non mette in atto nessun proposito vendicativo verso Milziade, né verso i suoi discendenti. In seguito alla rivolta ionica Metioco, il figlio di Milziade, viene catturato

---

<sup>547</sup> Hdt. 3, 4, 2.

<sup>548</sup> Hdt. 5, 105,2.

<sup>549</sup> Hdt. 7, 5, 2.

<sup>550</sup> Hdt. 4, 137.

<sup>551</sup> Hdt. 5,11.

dai Fenici e condotto alla corte persiana. I Fenici si attendevano una ricompensa per la sua cattura (δοκέοντες χάριτα μεγάλην καταθήσεσθαι) ma, a dispetto delle loro attese, Dario non gli fece alcun male (ἐποίησε κακὸν μὲν οὐδέν), anzi lo colmò di ricchezze e gli donò una casa, una proprietà e una moglie persiana che gli diede una discendenza<sup>552</sup>. Attraverso la memoria di Dario che si compone del ricordo dei benefici ricevuti e dei torti subiti, Erodoto crea un collegamento tra diversi brani il primo (Hdt. 4, 137) in cui è illustrato il beneficio concesso dai tiranni al re, il secondo brano in cui si ha la conseguente ricompensa di questo gesto (Hdt. 5, 11) e ancora l'ultimo legato al ricordo del mancato beneficio di Milziade che tuttavia non origina una vendetta (Hdt. 6, 41).

Lo storico mette in luce l'efficace funzionamento del sistema della ricompensa di un beneficio, ma non esita a sottolineare anche un caso di mancata vendetta, in cui al sistema che prevede il male per il male, si sostituisce un meccanismo in base al quale al male si risponde con un dono. Anche il principio secondo cui la vendetta ricade sui discendenti di chi ha commesso il male in questo caso si infrange. Con questo gesto di dono inaspettato Dario è riuscito a mutare un nemico in un alleato fedele e grato; non a caso i discendenti di Metioco e della sua sposa persiana entrano a far parte dell'*entourage* della nobiltà persiana.

Un altro caso di clemenza inattesa riguarda Dario e Sandoce governatore di Cuma nell'Eolide; questi era un giudice reale che si era lasciato corrompere nell'esercizio delle sue funzioni, pronunciando una sentenza iniqua. Dario stava per condannarlo a morte, ma riflettendo sul bene che quest'uomo gli aveva fatto e sulle sue benemerenzze, che erano superiori agli errori commessi, ci ripensa e lo libera (λογιζόμενος ὁ Δαρεῖος εὖρέ οἱ πλέω ἀγαθὰ τῶν ἀμαρτημάτων πεποιημένα ἐς οἶκον τὸν βασιλῆιον)<sup>553</sup>. In questo episodio è come se Dario procedesse alla valutazione di Sandoce, traendo un bilancio del suo comportamento e soppesando il bene e il male. Sceglie infine di valorizzare i gesti benefici compiuti dal suo fedele servitore.

Un esempio relativo alla deliberata scelta di non attuare la vendetta si ha nel caso delle circostanze legate all'uccisione di alcuni araldi e alla conseguente ira di Taltibio<sup>554</sup>. Gli Spartani avevano ucciso i messi che erano stati inviati da Dario al tempo della prima guerra persiana per chiedere terra e acqua; successivamente per espiare il sacrilegio e placare l'ira di Taltibio, gli Spartani inviano presso Serse due volontari disposti a sacrificare la loro vita in modo da ristabilire una forma di equità. Tuttavia Serse si rifiuta di ucciderli, ritenendo ingiu-

---

<sup>552</sup> Hdt. 6, 41, 3-4.

<sup>553</sup> Hdt. 7, 194, 2.

<sup>554</sup> Hdt. 7, 133-137.

sta l'applicazione della legge del taglione. Il sovrano barbaro in questo caso dà prova di un superiore senso di civiltà rispetto ai Greci: sia perché rifiuta questo scambio di vite umane, sia perché ribadisce un principio etico fondamentale che consiste nel rispetto per la sacralità della persona degli araldi, rifiutandosi di ucciderli.

Nonostante ciò Erodoto complica ulteriormente la comprensione della vicenda, introducendo l'azione divina che vendica comunque i due araldi, facendo perire i figli dei due Spartani risparmiati da Serse. È forse un modo per affermare il rigore della divinità che non trascura di vendicare le ingiustizie e di far sentire le conseguenze della sua ira? È possibile, ma se ci limitiamo ad osservare le relazioni gestite dagli uomini, si può constatare che si è scelto di non applicare la legge dell' "occhio per occhio", in nome di altri superiori valori morali.

Un caso analogo si verifica quando a Platea, Lampone propone a Pausania di vendicarsi della morte di Leonida, il cui cadavere era stato decapitato per oltraggio e la testa conficcata su un palo per ordine di Serse e Mardonio. Lampone propone di fare lo stesso (τοῖσι σὺ τὴν ὁμοίην ἀποδιδούς)<sup>555</sup> con il cadavere di Mardonio. Ma Pausania rifiuta inorridito il consiglio e contrappone a questa vile regola di contraccambio nel male una superiore civiltà che gli impone di distinguersi rispetto ai barbari<sup>556</sup>. È inoltre importante notare come la voce narrante di Erodoto introduca la proposta di Lampone definendola come un ἀνοσιώτατον λόγον<sup>557</sup> e manifestando tutto il suo biasimo per questo modo di intendere la giustizia. Anche in altri casi viene espressa una critica all'applicazione di una vendetta eccessiva che rischia di attirare sugli uomini l'ira degli dei (ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται)<sup>558</sup>. Erodoto concepisce la vendetta divina e umana come una possibile forma di applicazione della giustizia, ma non in maniera sistematica e univoca; inoltre non approva l'attuazione della semplicistica legge del taglione che spesso non è un atto di giustizia ma la somma di due azioni ingiuste<sup>559</sup>.

### 2.3.8 Pietà e *sympatheia* per i vinti

Erodoto riflette più volte sulla capacità degli esseri umani di immedesimarsi negli stati d'animo degli altri e di comprendere a fondo le ragioni della sofferenza che accomuna gli uomini e li rende fragili dinanzi alla forza impetuosa degli avvenimenti. Nelle *Storie* vengono

---

<sup>555</sup> Hdt. 9, 78.

<sup>556</sup> Hdt. 9, 79, 1.

<sup>557</sup> Hdt. 9, 78, 1.

<sup>558</sup> Vd. Hdt. 4, 205; 8, 105.

<sup>559</sup> Vd. GIRAUDEAU 1984, 86 per Erodoto «le talion n'est que l'addition de deux mauvaises actions».

proposti con ricorrenza aneddoti in cui due personalità di rilievo, dotate di potere e prestigio, si trovano nemiche l'una di fronte all'altra, rivestendo i diversi ruoli del vinto e del vincitore.

La vicenda di un essere umano piegato dalla sorte e caduto in disgrazia induce a riflettere anche chi, in quel momento, ha avuto la meglio e si trova in una posizione di superiorità. La riflessione che viene fatta riguarda la mutevolezza della sorte che può colpire chiunque. Come le città grandi divengono piccole, a seguito dello scorrere del tempo e del mutamento della loro fortuna<sup>560</sup>, allo stesso modo le grandi personalità ritratte da Erodoto vivono un percorso di ascesi e caduta.

Creso esemplifica al meglio questo cammino precipitoso che conduce dall'apice della felicità alla disgrazia. Il sovrano lidio, che dapprima ritiene di essere l'uomo più felice della terra, è costretto dagli eventi che lo toccano da vicino, sconvolgendo la sua esistenza, a riflettere sulla caducità della condizione umana e sulla natura instabile ed effimera della prosperità e del benessere. Questa riflessione fa scaturire in Creso un senso di umanità e una capacità di comprensione che lo coinvolgono in quanto soggetto in relazione con altri uomini visti come fratelli nella sventura, anche nelle circostanze in cui rivestono il ruolo di nemici<sup>561</sup>. Basti riflettere sulle sue reazioni nel momento in cui, oppresso dal dolore per l'uccisione del figlio, si trova dinanzi al suo assassino Adrasto, ma non riesce a nutrire odio. Così quando questi autocondannandosi si impone la morte, Creso vinto dalla pietà (κατοικτίσει), rifiuta di ucciderlo di sua mano, riconoscendo in Adrasto un involontario esecutore di una superiore volontà divina<sup>562</sup>.

Lo stesso Creso, nel ruolo del vinto, beneficia della pietà di Ciro che decide di salvarlo dalla morte, colpito dalle sue considerazioni sulla precarietà della felicità umana. Ciro «pensò che lui, un essere umano, stava gettando vivo tra le fiamme un altro essere umano, la cui felicità non era stata inferiore alla sua; temendo inoltre il castigo divino e considerando che nelle cose umane non vi è nulla di stabile, ordinò di spegnere al più presto il fuoco che divampava»<sup>563</sup>. Ciro si immedesima nella sorte di Creso, riflette sulla comune fragilità umana; inoltre teme che, compiendo un assassinio così efferato, possa suscitare un intervento punitivo da parte di un dio. Ciro decide di salvare la vita di Creso, non solo per l'empatia che prova verso un essere umano simile a lui, ma anche per il timore che, secondo le leggi della reciprocità, il

---

<sup>560</sup> Hdt. 1, 5, 3.

<sup>561</sup> Un'analisi delle relazioni che coinvolgono il sentimento della pietà in Erodoto e Tuciddide è stata condotta da LATEINER 2005, 67-97.

<sup>562</sup> Hdt. 1, 45, 1.

<sup>563</sup> Cfr. Hdt. 1, 86, 6.

male che sta per fare possa un giorno ricadere su di lui sotto forma di vendetta (τίσιν)<sup>564</sup>. Applica dunque una regola comportamentale che consiste nell'evitare di fare del male, per non riceverne e sceglie di mutare la condizione di Creso da nemico ridotto in schiavitù ad amico e consigliere.

Ciro si mostra mite anche in altre circostanze ad esempio non uccide Astiage nonostante questi avesse tentato di eliminarlo da neonato<sup>565</sup>. Un'altra vicenda analoga a quelle sinora descritte si ha nell'incontro tra Cambise e Psammenito. Cambise, una volta conquistato l'Egitto, per oltraggiare il faraone Psammenito, figlio di Amasi, lo fa sedere in una piazza, imponendogli la vista dei figli umiliati e ridotti in schiavitù. Cambise nota con sorpresa come questo terribile spettacolo non provochi alcuna reazione nel faraone, che invece scoppia a piangere quando vede passare un suo compagno di bevute ormai ridotto in miseria.

Alla domanda di Cambise sul perché non aveva pianto le disgrazie dei suoi figli, mentre aveva manifestato il suo dolore per un amico, Psammenito rispose che le disgrazie dei figli erano troppo grandi per poterle piangerle, mentre il suo amico caduto in miseria poteva meritare le sue lacrime<sup>566</sup>. Nell'udire queste parole Cambise insieme a Creso (oramai suo fedele consigliere) e agli altri Persiani che assistono a questa scena scoppiano in pianto, sicché Cambise vinto da un sentimento di pietà (οἴκτος) decise di non infliggere al faraone alcuna violenza. Il pianto di Creso, in particolare, è il pianto di un uomo che ha subito la medesima sorte del faraone e del suo compagno di bevute, dunque il sovrano lidio attraverso le sue lacrime condivide in prima persona le ragioni di questa sofferenza<sup>567</sup>.

L'affinità tra la vicenda di Creso e Psammenito crea un *fil rouge* nel racconto e rivela la ricorrenza di una riflessione cara allo storico: la tragicità del destino di un uomo che dopo aver conosciuto la felicità cade in disgrazia. La stessa riflessione coinvolge la celebre storia di Policrate impossibilitato a sfuggire al suo destino.

Un altro esempio che ben illustra il senso di pietà e di umanità per i vinti è quello del re Dario alla vista degli Eretriesi che, ridotti in schiavitù, vengono condotti alla sua presenza. Il sovrano nutriva per loro un terribile rancore (δεινὸν χόλον) e desiderio di vendetta dato che erano stati tra i primi Greci a mettere in atto un'azione militare contro la Persia. Eppure, contrariamente alle attese, la vista degli Eretriesi umiliati, deboli e totalmente in suo potere susci-

---

<sup>564</sup> PELLING 2006, 160.

<sup>565</sup> Hdt. 1, 130, 3.

<sup>566</sup> Hdt. 3, 14, 10.

<sup>567</sup> Hdt. 3,14-15.

ta nel sovrano un senso di pietà che gli impedisce di fare loro del male (ἐποίησε κακὸν ἄλλο οὐδέν). Si limita a deportarli in Cissia<sup>568</sup>.

In Erodoto l'incontro tra deboli e forti, tra vincitori e vinti può generare meccanismi di *sympatheia* che se non mutano le sorti di una battaglia, tuttavia aprono al vinto la possibilità di un destino diverso, sottraendolo alla morte o ad una vita ancor più miserevole. Il vincitore anche quando è un personaggio della levatura di Ciro, Cambise o Dario è in grado di riconoscere la propria umana debolezza che lo rende simile al vinto e lo induce a temere per sé un analogo ribaltamento della sorte. Ci chiederemo se in Tucidide l'incontro tra vincitori e vinti, tra forti e deboli metta in atto questi meccanismi di reciproca comprensione. Anche se potremmo *a priori* dare una risposta negativa, riflettendo sul confronto tra Ateniesi e Meli<sup>569</sup> o sulle considerazioni di Cleone in merito alla pietà.

Infatti secondo Cleone anche la pietà non va concessa in maniera gratuita e generosa a chi si trova in una condizione di debolezza, ma solamente a chi si presume possa un giorno ricambiarla<sup>570</sup>. È al riguardo notevole l'uso del verbo ἀντουκτιοῦντας che costituisce un *hapax legomenon* "for all extant textes"<sup>571</sup>.

---

<sup>568</sup> Hdt. 6, 119, 1-2.

<sup>569</sup> Thuc. 5, 85.

<sup>570</sup> Thuc. 3, 38-40.

<sup>571</sup> LATEINER 2005, 82.

## Capitolo 3

### La *charis* e la *dynamis* nell'interpretazione tucididea degli equilibri interpoleici

#### 3.1 LO STUDIO DELLE FORME DI RECIPROCIÀ IN TUCIDIDE

##### 3.1.1 Le logiche della *charis* applicate alla politica estera

Nell'analisi delle forme di reciprocità in Tucidide possiamo servirci parzialmente delle stesse categorie di classificazione individuate in Erodoto. Il riferimento a rapporti di ospitalità è sporadico e non più funzionale alla descrizione delle relazioni diplomatiche, il dono non è più descritto come uno strumento di dialogo privilegiato nella comunicazione tra popoli e città. Venute meno le grandi personalità di sovrani e tiranni che popolano il racconto erodoteo, i personali scambi di doni, servizi e benefici non costituiscono più un oggetto di narrazione di interesse rilevante. Tuttavia, sia pure in maniera meno evidente rispetto ad Erodoto, continua ad essere presente e funzionante la logica simbolica del dono che struttura le relazioni di scambio dalla natura più varia, stabilendo dei circuiti relazionali in cui ci si attende un meccanismo di corrispondenza tra i gesti di "dare", "ricevere" e "ricambiare". *Euergesia* e *charis* sono dei termini ricorrenti anche nei *logoi* tucididei, benché cambi il contesto in cui queste relazioni si dispiegano: ci muoviamo unicamente nell'ambiente greco, all'interno dei rapporti tra *poleis* e nel particolare momento storico generato dalla guerra.

Nei paragrafi seguenti dedicati a Tucidide avremo dunque modo di mettere in evidenza la crisi e la messa in discussione di questo sistema etico che, intrecciandosi alla narrazione della guerra del Peloponneso perde, per così dire, la sua "aura di sacralità"; infatti si sviluppano nuove riflessioni e ci si interroga con maggiore frequenza, anche con un certo disincanto, sulla validità e sul significato sociale di questi valori morali.

Per quanto riguarda gli studi che hanno preso in considerazione questi aspetti in Tucidide, vi sono lavori attenti allo spazio che la riflessione etica riveste nella sua opera; inoltre vi sono alcuni singoli contributi che si sono soffermati a considerare, nello specifico, le valenze che l'etica della reciprocità ha svolto nel suo sistema di pensiero; servendomi anche degli spunti offerti da questi studi ho cercato di procedere ad una trattazione sistematica e ad un approfondimento di queste tematiche, tenendo conto del modo in cui sono inserite nella complessa struttura dell'opera<sup>572</sup>.

---

<sup>572</sup> Tra gli studi di cui mi sono avvalsa e che riservano un'attenzione particolare al ruolo della riflessione morale in Tucidide vd. PEARSON 1957; FINLEY 1968; CREED 1973; ORWIN 1997; CRANE 1998; FRAGOULAKI 2013 mentre per quanto riguarda gli studi che hanno trattato nello specifico alcuni aspetti legati al tema della *charis* e

Nell'opera tucididea il principale campo di indagine è dato dal sistema degli equilibri relazionali che Atene crea con le altre *poleis* (alleate, suddite o nemiche). Tucidide, attraverso la costruzione di un sofisticato sistema di riferimenti incrociati interni al testo, sviluppa una riflessione attenta sui meccanismi del potere, mettendo in evidenza la difficoltà di trovare un equilibrio tra i suoi diversi elementi: da una parte le componenti legate alla forza, alla violenza, al desiderio di ottenere di più (*pleonexia*), dall'altra la volontà di fondare delle alleanze stabili basate sul vicendevole rispetto delle parti e su forme condivise di collaborazione.

I rapporti interstatali possono essere regolati o da una logica di potenza che si manifesta nel suo aspetto più brutale e si basa sulla prevalenza della *dynamis*, o da forme di cooperazione fondate su scambi bilaterali regolati dal principio di reciprocità, dalla *charis*. Questo termine può avere un significato duplice ed essere tradotto in alcuni casi come “favore” o “gratitudine”; esso è presente quando si fa riferimento a scambi che si equilibrano grazie alle azioni alternate di dare e ricevere. L'opposizione problematica tra *charis* e *dynamis* e la tensione irrisolta tra queste due componenti del potere offrono molti spunti per l'analisi dell'opera. È dunque opportuno chiederci in che senso la “charis” possa essere presa in considerazione tra gli elementi che regolano le relazioni interstatali; quale spazio può trovare nella sfera diplomatica?

La società greca ha sviluppato nel tempo una riflessione sul complesso concetto di *charis*, ponendo questo elemento armonioso come fondamento ideale del suo *kosmos* civico. Questa parola possiede una notevole ricchezza semantica che ne rende, a volte, sfuggente la definizione. Come visto, nella prima parte di questo lavoro, è possibile tracciare le linee essenziali del suo *background* culturale già a partire da Omero, laddove il dono e la *charis* sono connessi tra loro in maniera complementare<sup>573</sup>; naturalmente la storia semantica di questo ricco termine si può indagare in diversi generi letterari. Per quanto riguarda l'analisi dei vari aspetti della *charis* nella lirica arcaica un lavoro di sintesi è stato già fatto in numerosi studi e, in particolare, in una monografia dal titolo suggestivo: *The Age of Grace*<sup>574</sup>; altri importanti

---

dell'*euergesia* cfr. DE ROMILLY 1974; DE ROMILLY 1979; HOOKER 1974, 164-169; KARAVITES 1980; GUIZZI 1998, 75-102.

<sup>573</sup> Vd. *supra*, p. 50 ss.

<sup>574</sup> MACLACHLAN 1993. La poesia lirica fa ampio riferimento alla *charis* per quanto riguarda il rapporto tra le Muse e la poesia, cfr. ad es. le numerose invocazioni alle Muse presenti nella poesia di Saffo (Frr. 53; 128; 103, 8 L. P.). La fonte principale della sua poesia è l'amore che viene associato alle Grazie e alle Muse, coinvolte nel processo creativo che anima il canto poetico. Vd. inoltre Anacreonte che vanta la sua capacità di attrarre l'uditorio e i suoi amanti in virtù di un canto poetico pieno di grazia fr. 57c. La funzione delle Cariti e della *charis* nella poesia celebrativa è ben presente in Pindaro e Bacchilide al riguardo vd. SCOTT 1984, 1-13. Cfr. Pind. *Pyth.* 11, 55. Merita particolare attenzione il nesso tra *charis* e scambio di doni/favori che si rivela in maniera evidente in Teognide. Nel *corpus theognideum* è infatti possibile analizzare l'impiego del termine *charis* nel suo significato pieno di favore/gratitudine e in processi di scambio cfr. ad es. Theogn., 105; 1263.

contributi sono stati dedicati alla presenza di questa tematica nella tragedia<sup>575</sup>. In ambito filosofico, oltre ad alcune massime dell'atomista Democrito<sup>576</sup>, è ad Aristotele che dobbiamo una vera e propria sistematizzazione teorica del sapere sulla *charis*. Lo Stagirita ha ben messo in evidenza l'importanza del ruolo della *charis* nella città e nel legame tra cittadini. Il fondatore della filosofia politica fa della reciprocità un elemento essenziale per il mantenimento della società civile:

τῆ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν. διὸ καὶ Χαρίτων ἱερὸν ἐμποδῶν ποιοῦνται, ἵν' ἀνταπόδοσις ᾗ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαι γὰρ δεῖ τῷ χαρισμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.

I cittadini restano uniti per mezzo dello scambio. Perciò erigono ben in vista un tempio delle Grazie, affinché vi sia restituzione reciproca; giacché questo è proprio della grazia: uno deve infatti restituire un beneficio a colui che l'ha compiuto, e iniziare di nuovo egli stesso a compiere un beneficio<sup>577</sup>.

Egli individua nella *charis* il fondamento della *koinonia* della *polis*, il mezzo che acco-  
munica e mantiene in una relazione di *philia* i membri della comunità. La presenza della *charis* è una condizione necessaria per la tutela della coesione sociale nei suoi vari aspetti<sup>578</sup>. Infatti le Grazie svolgono un ruolo mediatore e garantiscono secondo giustizia il corretto scambio di doni/benefici e la loro restituzione. Infine la *charis* opera nel “processo di cosmicizzazione”<sup>579</sup> delle relazioni interpersonali e consente di far comunicare tra loro, in maniera non conflittuale, le differenti componenti che costituiscono la molteplicità del reale: l'uomo e la donna, all'interno dell'*oikos*, e, al di fuori da esso, il cittadino nelle sue relazioni con gli altri, il benefattore e il beneficiario, lo straniero e l'ospite per giungere anche al legame tra gli stati/*poleis*.

<sup>575</sup> Vd. ad es. BATTEZZATO 2003, 13-45 e STANTON 1995, 11-33 a proposito del tema della *charis* nell'*Ecuba* di Euripide (vd. *infra*, p. 286 ss.). Vd. inoltre i lavori monografici di BELFIORE 2000 sulla connessa nozione di *philia* nella tragedia o di BLUNDELL 1989 sull'etica della reciprocità in Sofocle.

<sup>576</sup> Vi sono alcune massime etiche tramandateci sotto il nome dell'atomista Democrito. Le poche massime pervenuteci, di difficile contestualizzazione, sono riflesso di un pensiero autentico; in esse, attraverso delle formule proverbiali, concise ma dense di significato, si fa esplicito riferimento al comportamento che bisogna tenere nell'elargire e ricevere benefici, assumendo entrambi i punti di vista del donatore e del beneficiario. Cfr. Democr., Fr. 96. 1; 92; 93 DK. Vd. SPINELLI 2006, 107 n. 1. Lo studioso tenta di organizzare in un sistema di pensiero unitario e coerente i frammenti democritei relativi alla sua concezione dell'amicizia. Essa si basa essenzialmente sul “comune sentire” *homophrosyne* (DK 68 B 186) e su un concreto e vicendevole aiuto.

<sup>577</sup> Arist. *E.N.* 1133a 5. Sulla *charis* in Aristotele cfr. GUIZZI 1998, 75-102.

<sup>578</sup> La *charis* preserva la giustizia nelle molteplici forme di scambio che strutturano la convivenza civica: l'amore coniugale, la politica, il commercio, i riti religiosi. Essa agisce da principio ordinatore del *kosmos*, di un equilibrio armonico tra le parti che compongono la natura e la società. Le Cariti, legate ad Eros e ad Afrodite, sono coinvolte sia in processi volti a garantire la fecondità naturale, sia nella tutela dell'ordine socio-politico e delle sue principali istituzioni: guidano i giovani nel compimento dei riti di passaggio, sovrintendono al matrimonio nel ruolo di *gameliai*, preservano i rapporti fondati sul giuramento. Cfr. *H. hom. in Ven.*, 61 dove le Cariti assistono la dea nel bagno; in Hes. *Op.* 73-75 partecipano alla tessitura del velo di Pandora; in Theogn. 15-18 sono presenti alle nozze tra Cadmo e Armonia. Sul loro ruolo vd. Pind. *Ol.* 14; Paus. 9, 35. Cfr. MACLACHLAN 1993, 41 ss; LO SCHIAVO 1993, 79 ss. L'unione non assistita dalla *charis* non genera nell'armonia, ma origina il *caos* e una bruttezza mostruosa come nel caso di Efesto (Hes. *Theog.*, 927) o del Centauro (Pind. *Pyth.*, 2, 42). Ad Atene le Cariti, in particolare Auxo ed Hegemone, venivano invocate dagli efebi nel corso del giuramento rituale che precedeva la consegna delle armi; per il testo del giuramento cfr. Lycurg. *Adv. Leocr.* 77.

<sup>579</sup> CHIRASSI COLOMBO 1994, 86.

Il ruolo della *charis* nella vita politica interna della *polis* è stato più volte esplorato, ad esempio nel noto saggio di Ch. Meier (*Politik und Anmut*) in cui si afferma che tra i Greci si è formata una particolare variante della “grazia aristocratica”, una grazia capace di coinvolgere la vita pubblica nel suo complesso; si tratta prevalentemente di un modo garbato di presentarsi e di agire, ottenendo con la persuasione e non con la forza o la violenza. La *charis*, così intesa, è un aspetto della politica e si lega all’uso del discorso persuasivo<sup>580</sup>.

Ad ogni modo, trattandosi di un codice culturale nato in ambiente aristocratico, non mancano delle difficoltà di adeguamento al nuovo sistema politico democratico, soprattutto in quei casi in cui la *charis* diventa uno strumento di costruzione di forti legami interpersonali che possono entrare in conflitto con gli interessi pubblici. Nei testi ricorre più volte la riflessione su questi aspetti problematici legati al confronto tra i due diversi sistemi di pensiero spesso compresenti, basti citare il dialogo tra Ecuba e Odisseo nell’*Ecuba* di Euripide<sup>581</sup>.

Tenendo conto della complessità di queste tematiche, vorrei concentrare l’indagine sullo studio della funzione che la reciprocità-*charis* riveste nelle relazioni interstatali. È possibile notare che mentre all’interno della *polis* democratica inizia ad affermarsi un sistema relazionale egualitario che scoraggia la creazione dei legami asimmetrici o elitari favoriti dalla cultura del dono (tanto che questi comportamenti possono essere connotati negativamente come atti di corruzione)<sup>582</sup>; al contrario questa stessa cultura continua a trovare applicazione nei rapporti che la città intesse con le altre *poleis*, presentandosi come una comunità politica unita e servendosi dei suoi rappresentanti ufficiali. Come vedremo proprio gli ambasciatori, nel corso dei diversi contatti diplomatici, fanno di continuo appello a queste logiche, ovvero alle regole dettate dal principio di reciprocità e quindi dal codice comportamentale previsto dal sistema del dono e del beneficio<sup>583</sup>. Ci chiederemo dunque se le considerazioni relative alla necessità di fondare sulla *charis* gli scambi tra cittadini *all’interno* della *polis*, possano riguardare anche

---

<sup>580</sup> Cfr. MEIER 1989, 32; 37. Sul ruolo della Persuasione vista come una delle armi della democrazia e uno dei volti con cui si manifesta la grazia cfr. BUXTON 1982. Come ricordato Meier sofferma la sua attenzione sulla politica interna di Atene. Attraverso la lettura di Tucidide e dei tragici lo studioso mostra come grazia e politica non siano in opposizione, ma costituiscano un binomio inscindibile; senza scadere in idealizzazioni classicistiche, ma cogliendo la problematicità della questione e i suoi “lati oscuri”, è possibile individuare nella *charis* uno dei paradigmi centrali per comprendere la grecità. La grazia, intesa come assenza di violenza, è uno stile caratterizzante i rapporti sociali, politici e culturali; essa, per il ruolo datole dal pensiero greco, può essere considerata come un concetto centrale in un’antropologia storica. Per quanto riguarda gli aspetti problematici dell’adattamento della *charis* aristocratica al nuovo sistema egualitario democratico cfr. LO SCHIAVO 1993, 145-179 che dedica un capitolo a: “La *charis* della città democratica”; e cfr. AZOULAY 2004, 82. ss.

<sup>581</sup> Cfr. Eur. *Hec.*, 239-257; 272-278. Per l’analisi di questi aspetti vd. *infra*, p. 286 ss.

<sup>582</sup> Vd. *supra* bibliografia alla nt. 286.

<sup>583</sup> Prenderemo in analisi il confronto diplomatico tra Plateesi e Spartani (Thuc. 3, 52-68); Meli e Ateniesi (Thuc. 5, 83-116); Atene e Mitilene (Thuc. 3, 1-15- 3, 35-48); Corinto e Corcira (Thuc. 1, 32-43).

gli scambi esterni *tra le poleis*. Cosa avviene della *charis* nel momento in cui la città si rivolge verso l'esterno?

È ben nota la disgregazione policentrica che caratterizza il mondo ellenico in cui ogni *polis*, nucleo a sé stante, tende a preservare la sua autonomia assumendo un atteggiamento tendenzialmente ostile verso le altre città. Le logiche valide in riferimento alla politica interna sono raramente applicabili alla politica estera.

Basta leggere alcuni versi delle *Eumenidi* per avere maggiore consapevolezza di questi aspetti; in essi Eschilo delinea la contrapposizione tra due diverse forme di reciprocità e, attraverso il contrasto chiaroscurale tra Erinni ed Eumenidi, mette in scena il processo di ridefinizione della giustizia che rende necessaria una riformulazione dei sistemi di scambio nei rapporti tra cittadini in vista di una società pacifica e armonica<sup>584</sup>.

Eschilo, *Eumenidi*, vv. 977- 987

{Χο.} τὰν δ' ἄπληστον κακῶν {[ἀντ. β.}  
μήποτ' ἐν πόλει στάσιν  
τᾶδ' ἐπεύχομαι βρέμειν.  
μηδὲ πιῶσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτᾶν  
δι' ὀργὰν ποινᾶς  
ἀντιφόνους ἄτας  
ἀρπαλίσαι πόλεως.  
χάρματα δ' ἀντιδιδοῖεν  
κοινοφιλεῖ διανοία,  
καὶ στυγεῖν μιᾶ φρενί.  
πολλῶν γὰρ τόδ' ἐν βροτοῖς ἄκος.

Coro:

E io invoco: mai, in questa città,  
frema Discordia insaziabile di sciagure,  
né la polvere, bevendo il sangue nero dei cittadini,  
mieta nella città, nella furia della vendetta,  
sciagure che vogliono sangue  
a saldo di sangue! Ma contraccambino  
gioia con gioia, per impulso concorde al bene comune,  
e sappiano odiare unanimemente: a molte sventure  
questo è rimedio tra i mortali.

La terminologia usata e la struttura a chiasmo (ἀντιφόνους ἄτας/χάρματα δ' ἀντιδιδοῖεν) illustrano con chiarezza l'antitetica contrapposizione tra le due tipologie di scambio: l'uno positivo, l'altro negativo. La ripetizione concatenata delle vendette apre un ciclo distruttivo, come ben illustra l'*Oresteia*, che porta alla dissoluzione dell'*oikos* e, in

---

<sup>584</sup> Cfr. MILLETT 1991, 7 che mostra come la tragedia sia permeata dal linguaggio economico dello scambio, instaurando uno stretto nesso tra il concetto di debito morale e materiale. Le sue considerazioni sono riprese da VON REDEN 2005, 151 che afferma: "The *Oresteia* is saturated with the language and images of exchange, meaningful at one and at the same time in social, religious, legal and economic spheres".

un'ottica politicamente ampliata, della *polis*. Pertanto la compagine civica per garantire la sua sopravvivenza deve prendere le distanze dalla cd. legge del taglione in nome di un nuovo e più equo principio di giustizia<sup>585</sup>.

Queste considerazioni non sono valide nel momento in cui la *polis* si rivolge verso la realtà esterna, laddove la sua volontà di mostrarsi unita si traduce nella capacità di individuare nemici da “odiare unanimemente” (στυγεῖν μιᾶ φρενί). Nei versi eschilei or ora citati l'odio comune verso il nemico è pienamente legittimato, anzi è un ulteriore strumento per il rafforzamento dell'identità e della coesione civica. Come nota Vegetti: «Emerge, intanto, l'acuta consapevolezza che nei rapporti fra città nulla è cambiato dai tempi omerici nel dominio del *kratos*: qui la nuova dimensione della politica e della sua legge non è mai penetrata. Anzi, il rafforzamento dei vincoli interni alla *polis* contribuiva semmai, come abbiamo notato, all'esportazione dell'atteggiamento agonale, all'identificazione dello straniero come nemico»<sup>586</sup>.

Tuttavia se queste considerazioni sono fondate, è pur vero che non si può negare l'esistenza di un codice etico che cerca di regolamentare le relazioni interstatali, tenendo sotto controllo l'esercizio puro della forza. Alla luce di ciò non è possibile pensare che la *polis* abbia sviluppato un diverso atteggiamento anche verso le realtà politiche esterne e abbia cercato di costruire con esse dei legami di *philia* che fanno consapevolmente ricorso alle logiche della *charis*-reciprocità? La presenza ricorrente di questa terminologia negli scambi diplomatici, come vedremo, consente di rispondere positivamente a questa domanda.

### 3.1.2 Le basi del potere di Agamennone tra *charis* e *phobos* (Thuc. 1, 9)

Nella cosiddetta *Archaiologia* Tuciddide ripercorre le vicende del passato più remoto alla ricerca di un'impresa “grande” e di una spedizione unitaria che abbia mostrato, sia pur in forma di preludio, la potenza della Grecia. Tutta la prima parte dell'opera presenta *in nuce* alcuni dei temi fondamentali che saranno sviluppati in seguito a proposito della guerra del Peloponneso. Secondo l'ottica tucididea, che legge il passato in funzione del proprio presente,

---

<sup>585</sup> Cfr. Hom. *Od.* 24, 482. Omero ancor prima di Eschilo, aveva messo in luce la necessità di porre fine ai cicli vendicativi; basti ricordare la conclusione dell'*Odisea* allorché, dopo la strage dei Proci, Atena chiede a Zeus se ha intenzione di prostrarre la guerra o di instaurare un patto d'amicizia tra i gruppi nemici. Zeus lascia la decisione alla dea, che tra l'altro è stata artefice della vendetta, consigliandole di porre l'oblio (ἐκκλησιν θέωμεν) sulla strage di figli e fratelli, ripristinando il quotidiano ben vivere. In questo caso (Hom. *Od.* 24, 535) l'oblio indotto dagli dèi diviene un mezzo per ottenere la pace e interrompere il meccanismo della vendetta. La voce imperante di Atena/Mentore frena lo slancio omicida delle due schiere, nell'udirle tutti depongono le armi volgendosi alla città: “desiderosi di vivere” (πρὸς δὲ πόλιν τρωπῶντο λιλαϊόμενοι βίότιο). Il desiderio di vita necessita, dunque, di un superamento delle logiche di vendetta.

<sup>586</sup> Cfr. VEGETTI 1989, 58.

l'organizzazione della spedizione troiana, l'ascesa di Agamennone e la sua opera di stabilizzazione di un potere centralizzante prefigurano e offrono un termine di confronto utile per seguire la vicenda dell'impero ateniese; il confronto con il presente resta comunque deludente data la debolezza dei tempi antichi (τῶν παλαιῶν ἀσθένειαν)<sup>587</sup>. Nondimeno la guerra di Troia si distingue tra le poche imprese degne di nota. Essa si compie grazie all'egemonia che i sovrani di Micene erano riusciti ad instaurare nel Peloponneso; la loro capacità organizzativa garantisce quel minimo accentramento di forze che rende possibile la spedizione.

Agamennone, secondo Tucidide, era riuscito a radunare un così grande esercito senza contare sul legame instaurato con i giuramenti fatti a Tindaro; inoltre lo storico non tiene in considerazione neppure la volontà dei combattenti di instaurare un particolare legame di fiducia con Agamennone rendendosi a lui graditi. La vera motivazione del loro coinvolgimento nella guerra è nella potenza di Agamennone, nel fatto che fosse superiore in *dynamis* (Ἀγαμέμνων τέ μοι δοκεῖ τῶν τότε δυνάμει προύχων) e nel timore che ciò incute:

ἃ μοι δοκεῖ Ἀγαμέμνων παραλαβῶν καὶ ναυτικῶ τε ἅμα ἐπὶ πλέον τῶν ἄλλων ἰσχύσας, τὴν στρατείαν οὐ χάριτι τὸ πλέον ἢ φόβῳ ξυναγαγῶν ποιήσασθαι

A mio parere Agamennone fece questa spedizione radunando gli uomini più col terrore che ricevendo un favore, dato che aveva ereditato questo potere e la sua flotta era più potente di quella degli altri.<sup>588</sup>

Tucidide riecheggia la formula omerica che descrive il legame tra il *basileus* e gli altri capi-guerrieri impiegando un linguaggio di *charis*. I guerrieri omerici combattono per recare favore al loro capo e venirne ricompensati, non per costrizione<sup>589</sup>. Tuttavia il punto di vista dello storico svela la profonda distanza che lo separa da Omero nella modalità di leggere gli eventi. Egli delinea subito la dicotomia tra *charis* e *dynamis* chiarendo la vera motivazione che ai suoi occhi determina l'agire degli Stati. Non è la logica della *charis*, bensì il timore (*phobos*) suscitato dal potere che spiega l'operato di Agamennone; e, come vedremo, la capa-

<sup>587</sup> Thuc. 1, 3, 1; 1,11, 3.

<sup>588</sup> Thuc. 1, 9. Sui giuramenti non vi è menzione in Omero vd. Paus. 3, 20, 9. Secondo HORNBLLOWER 1991, 31 Tucidide dà una rilevanza secondaria al valore dei giuramenti e alla *charis*, perché individua la *ragione vera* in altri moventi; ciò non significa che ne minimizzi il valore, queste restano pur sempre le motivazioni ufficiali dell'agire di Agamennone.

<sup>589</sup> Vd. Hom. *Od.* 5, 307 τῶν μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἱ τότε ὄλοντο / Τροίη ἐν εὐρείῃ, χάριν Ἀτρεΐδῃσι φέροντες. Cfr. MACLACHLAN 1993, 13 ss. Nel contesto omerico il *basileus* oltre a guidare l'esercito, che combatte per fargli piacere, deve presiedere equamente alla distribuzione della ricchezza, del *geras*, in maniera appropriata all'*aretè* di ognuno. L'ira di Achille si spiega alla luce del venir meno di questo patto e del mancato riconoscimento dei suoi meriti (*Il.* 9, 315-317); egli cessa di combattere al servizio degli Atridi perché non ne riceve in cambio alcuna gratificazione: ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν/μάρνασθαι δηΐοισιν ἐπ' ἀνδράσι νωλεμὲς αἰεὶ (*Il.* 9, 337). In un contesto in cui manca una superiore motivazione che legittimi in senso "nazionalistico" e comunitario la guerra, ciò basta ad esonerare Achille dal prender parte alla spedizione cfr. BORGEAUD-MACLACHLAN 1985, 13; DONLAN 1998, 51-71; ZANKER 1998, 73-92.

cità di incutere paura è uno degli elementi comuni al sistema di potere creato da Agamennone e a quello cui darà vita Atene<sup>590</sup>.

Inoltre si nota come le motivazioni ufficiali attraverso cui gli Stati legittimano le loro azioni tendono a rivestirsi di una parvenza nobilitante che occulta ragioni ben più pragmatiche. Nel caso di Agamennone, come in altri brani, Tucidide considera gli aspetti legati al diritto e a forme di obbligo morale (come il giuramento o i vincoli di gratitudine) indubbiamente rilevanti, ma che vengono collocati su un piano secondario rispetto alle più concrete valutazioni dettate dai concetti di forza, utilità e potere. Alla luce di queste ragioni, le prime assumono il carattere di un pretesto<sup>591</sup>.

Le motivazioni ufficiali della diplomazia di V sec. a.C. rievocano principi etici vivi sin dall'età arcaica e legati alle idee di amicizia, al dovere di rispettare le attese generate da patti e accordi basati sul principio di reciprocità. Si tratta di un linguaggio e di un sistema di relazione che, come visto, operano nelle *Storie* di Erodoto dove riescono a garantire un dialogo pacifico ed efficace tra i diversi interlocutori sia all'interno del mondo greco, sia con altre realtà culturali. In Tucidide il contesto storico è mutato, si può così registrare il cambiamento e lo scarto che intercorre tra i due storici e, quindi, tra le società che si rispecchiano nelle loro opere. Lo smascheramento delle vere ragioni che motivano l'azione di Agamennone, ad esempio rispecchia lo sguardo di uno storico che osserva con disincanto i fatti e cerca di distinguere tra il piano formale dei linguaggi ufficiali e la concretezza dei moventi reali.

---

<sup>590</sup> Cfr. RABEL 1984, 8-10 che sottolinea il valore paradigmatico dell'*Archeologia* per una comprensione piena dell'opera tucididea. Vd. anche CANFORA 1977, 455-461.

<sup>591</sup> Cfr. ROMILLY 1995, 26.

### 3.1.3 La distinzione tra forti e deboli

L'idea di δύναμις svolge anch'essa un ruolo fondamentale nella struttura logica dell'opera e nella sua scansione narrativa, contrapponendosi a quella di ἀσθένεια<sup>592</sup>. Spesso le relazioni tra Atene e le altre *poleis* nemiche o alleate sono leggibili secondo lo schema oppositivo che distingue tra forti e deboli. Tale schematizzazione binaria si ritrova già nell'analisi tucididea del passato più remoto della Grecia. In quel tempo lontano la potenza dei popoli è data dalla loro vicinanza al mare, alle aree costiere e dalla loro capacità di inserirsi nei traffici commerciali. I Greci che si dedicano all'attività piratesca si distinguono già come forti in rapporto ai più deboli. I primi guidano gli altri al fine di assicurare loro il nutrimento necessario alla sopravvivenza, mentre conservano per sé i guadagni (κέρδους)<sup>593</sup>. L'audacia e l'abilità di alcuni nel guidare altri inevitabilmente determinano la formazione di gerarchie di potere:

ἐφιέμενοι γὰρ τῶν κερδῶν οἳ τε ἥσσους ὑπέμενον τὴν τῶν κρεισσόνων δουλείαν, οἳ τε δυνατότεροι περιουσίας ἔχοντες προσηποιοῦντο ὑπηκόους τὰς ἐλάσσους πόλεις.

i più deboli desiderosi di guadagnare accettavano l'asservimento al più forte, e i più potenti, avendo disponibilità di mezzi, si assoggettavano le città più piccole<sup>594</sup>

Dapprima il bisogno, poi il desiderio di guadagno determinano progressivamente l'asservimento ai più potenti; in questo caso si parla di una schiavitù in parte accettata dai

---

<sup>592</sup> Cfr. CANFORA 1977, 455 ss. "La «grandeur» est donc pour Thucydide la catégorie fondamentale de la connaissance historique. En fait, toute l'«archéologie» implique une distinction entre *le fait* et *le jugement* du fait. Et Thucydide tend à conclure que le fait n'est connaissable que dans la mesure où il peut être évalué d'une façon axiologique, c'est-à-dire en termes de «grandeur». La differenza di Tucidide rispetto ad Erodoto sta nell'impiego rigoroso della *grandeur* come categoria storica. Vd. anche le analoghe considerazioni di PAYEN 2006, 151 : «A partir du postulat de l'universalité de la nature humaine (τὸ ἀνθρώπινον), la *comparaison* et l'*analogie* permettent de mesurer, sur l'échelle de la *grandeur* (τὸ μέγεθος), la nature exacte des guerres vers lesquelles les cités font converger les éléments constitutifs de leur puissance (δύναμις), à laquelle s'oppose la *faiblesse* (ἀσθένεια)». Cfr. KALLET-MARX 1993 che svolge un'analisi attenta a rintracciare la natura economica della potenza dell'impero ateniese e la perfetta consapevolezza e competenza che Tucidide mostra nella ricostruzione del funzionamento di questi meccanismi (p.70). L'analisi della studiosa riconosce la centralità del concetto di *dynamis* nelle *Storie*, da intendere come potenza militare ed economica. L'impero ateniese si regge grazie ad un meccanismo di controllo della circolazione delle risorse finanziarie, continuamente alimentate e redistribuite. Tucidide crea un legame logico tra *chremata* e *nautikon*, tra entrate, riserve e spese (*prosodos*, *perioussiai* *chrematon*, *dapane*). Naturalmente il possesso materiale delle ricchezze non è l'obiettivo principale dell'*arché*, ma è un mezzo essenziale per la sua stessa esistenza; la ricchezza rende possibile l'esercizio del potere. Cfr. Thuc. 1, 9, 1 (nel caso di Pelope è grazie al possesso delle ricchezze che ci si procura *dynamis*); viceversa la debolezza è associata all'*achrematia* (1, 11, 3). Considerazioni analoghe erano già state svolte da J. De Romilly, secondo cui Atene fornisce allo storico un modello per costruire la sua teoria della *dynamis* che si fonda sul possesso della flotta e del tesoro e sulle entrate economiche che rendono stabile il potere e consentono ad uno stato di raggruppare altri sotto la sua guida cfr. DE ROMILLY 2005, 262. Su alcuni usi del termine δύναμις in Tucidide vd. MASTRONARDO 2006, 129-146.

<sup>593</sup> Thuc. 1, 5, 1.

<sup>594</sup> Thuc. 1, 8, 3.

sudditi che hanno un loro tornaconto. Dunque sin dalle epoche più antiche chi cercava di accrescere la propria flotta si procurava un potere non piccolo grazie alle entrate dei tributi e al dominio sugli altri<sup>595</sup>. Queste considerazioni riguardano le città greche in generale, ma è chiaro che il meccanismo descritto è lo stesso che spiega il funzionamento dell'*arché* ateniese e la distinzione che al suo interno è possibile porre tra forti e deboli. La formazione delle prime potenze marittime rappresenta ancora uno stato embrionale rispetto al futuro impero di Atene; inoltre la mancanza di un'organizzazione comune impedisce ai Greci del passato di compiere imprese rilevanti:

οὐ γὰρ ξυνειστήκεσαν πρὸς τὰς μεγίστας πόλεις ὑπήκοοι, οὐδ' αὖ αὐτοὶ ἀπὸ τῆς ἴσης κοινὰς στρατείας ἐποιοῦντο, κατ' ἀλλήλους δὲ μᾶλλον ὡς ἕκαστοι οἱ ἀστυγείτονες ἐπολέμουν.

Non si erano riuniti come sudditi attorno alle più grandi città, e non facevano volontariamente spedizioni in comune, in condizioni di parità, ma piuttosto i vicini si facevano guerra reciprocamente<sup>596</sup>.

In queste righe vengono già delineati due sistemi di potere: un sistema verticale in cui i sudditi (ὑπήκοοι) gravitano intorno alle città più potenti e un sistema egalitario in cui le spedizioni sono comuni e le diverse città si trovano tra di loro su un piano di parità. Atene sperimenterà entrambi i sistemi. Inizialmente la lega delio-attica viene fondata con il consenso spontaneo delle città alleate che, riconoscendo la preminenza di Atene, la scelgono come loro guida; le *poleis* contribuiscono in modi diversi, alcune con il pagamento del *phòros*, altre con contributi in navi (tra esse Samo, Chio e Lesbo), ma a tutte sembra garantito un trattamento equo in cui si rispetta un equilibrio tra diritti e doveri stabiliti secondo accordi condivisi<sup>597</sup>; solo in un secondo momento questo equilibrio verrà meno e le pretese egemoniche di Atene determineranno un inasprimento dei rapporti e l'instaurazione di un clima di sfiducia e ribellione.

ἦσαν δὲ πῶς καὶ ἄλλως οἱ Ἀθηναῖοι οὐκέτι ὁμοίως ἐν ἡδονῇ ἄρχοντες, καὶ οὔτε ξυνεστράτευον ἀπὸ τοῦ ἴσου ῥαδίον τε προσάγεσθαι ἦν αὐτοῖς τοὺς ἀφισταμένους.

e anche per altri motivi gli Ateniesi non comandavano più come prima, con il piacere degli alleati, né facevano una spedizione in comune in condizioni di parità ed era facile per loro sottomettere i ribelli<sup>598</sup>

Vi sono pertanto diversi modi di esercitare il potere: vi è un potere che opera con il piacere (ἐν ἡδονῇ) e il consenso degli alleati di cui fanno parte l'*eunoia*<sup>599</sup>, la mitezza e la *cha-*

---

<sup>595</sup> Thuc. 1, 15, 1 παλαιὰ καὶ τὰ ὕστερον γενόμενα. ἰσχὺν δὲ περιεποιήσαντο ὅμως οὐκ ἐλαχίστην οἱ προσσχόντες αὐτοῖς χρημάτων τε προσόδῳ καὶ ἄλλων ἀρχῆ· ἐπιπλέοντες γὰρ τὰς νήσους.

<sup>596</sup> Thuc. 1, 15, 2.

<sup>597</sup> Thuc. 1, 19; 1, 96-97. Vd. MUSTI 2006, 324.

<sup>598</sup> Thuc. 1, 99.

<sup>599</sup> Cfr. KALLET-MARX 1993, 9 «Thucydides' analysis does not deny interest in control by the potential imperial power, but at the same time it recognizes the importance of the local *poleis* in accepting and developing an une-

*ris*; ma vi è altresì un potere che lascia prevalere solamente l'uso della forza e della violenza, mutando la natura dell'*arché* in tirannide.

La legittimità dell'esercizio del dominio dei più forti sui più deboli è ribadita attraverso molteplici voci e in situazioni differenti; Tucidide prende atto dell'esistenza di questa legge di natura, di questo dato di fatto. Chi ha l'abilità di essere il più forte ed esercitare il potere non può per questo essere posto sotto accusa o essere giudicato ingiusto. Infatti nel caso in cui si venga a creare un vuoto di potere vi è sempre qualcuno disposto ad occuparlo e questi non può certo essere chi si trova in una condizione di debolezza. Potremmo dedurre che secondo Tucidide è lecito l'esercizio del potere, così come lo è l'imperialismo ateniese<sup>600</sup>; bisogna tuttavia comprendere se, nel suo sistema di pensiero, quest'obiettivo (l'esercizio del potere) debba essere perseguito con ogni mezzo, spazzando via la validità di qualsiasi considerazione etica in nome della legge del più forte o se siano preferibili altre modalità di gestione del potere.

Il racconto storiografico, con la ricchezza dei suoi dettagli, consente di entrare in profondità nelle vie del pensiero proprio degli attori degli eventi. Tucidide ha voluto ricostruire alcuni dei discorsi più importanti per tentare di restituirci le parole fondamentali della storia: quelle che hanno determinato le azioni. Consapevole dell'inscindibile connubio tra parola e azione, ne ha rispettato l'intreccio rendendolo vivido nella sua narrazione. I discorsi, al di là della nota *quaestio* relativa ai criteri seguiti dallo storico nell'elaborarli, ricreano con teatralità e immediatezza la realtà e la tormentata atmosfera delle assemblee cittadine; ci consentono di seguire il percorso mentale che guida oratori e araldi nella valutazione delle ragioni che possono indurre a stringere o meno un'alleanza con le altre *poleis* e a scegliere tra le procedure da mettere in atto<sup>601</sup>.

Questi brani, proprio perché maggiormente rielaborati da Tucidide, esprimono al meglio il suo pensiero personale; e offrono al lettore *some twinges of conscience* di uno storico solo in apparenza imperturbabile. D'altra parte Tucidide si assume una responsabilità personale nella scelta degli argomenti e nella selezione delle parole con cui vengono esposti. I discorsi ricostruiti non si limitano a riportare informazioni, ma sono una creazione dell'autore che va

---

qual power relationship with Athens; their complicity and self-interest are intelligible functioning within the larger mechanism of *charis*».

<sup>600</sup> Cfr. Thuc. 1, 76. Cfr. BONELLI 1995, 27-56. Secondo DE ROMILLY 2005c, 197 Tucidide non condanna l'imperialismo ma lo esalta, presentando come normale e naturale il fatto che uno stato ricerchi un massimo di potenza. In Tucidide vi è anche un certo compiacimento dinanzi alla grandezza di questo potere (Thuc. 2, 63).

<sup>601</sup> Sulla composizione dei discorsi in Tucidide (Thuc. 1, 22) vi è un'abbondante bibliografia cfr. STADTER 1973; VATTUONE 1978. Concordo con Canfora nel ritenere che lo storico si sia preoccupato di riferire nel modo più attendibile il contenuto di questi discorsi, pur parafrasandolo e rielaborandolo con il suo stile e alla luce della sua esperienza diretta dell'oratoria "parlata" cfr. CANFORA 1990, 183-216. Lo studioso insiste sulla fedeltà di Tucidide nel riportare le trattative, i decreti e, talvolta, interi testi di trattati. Infatti, laddove è stato possibile un confronto con i testi epigrafici si è avuta una perfetta coincidenza.

indagata per i suoi caratteri originali<sup>602</sup>. Nei principali *logoi*, come vedremo, l'etica della reciprocità, con i suoi termini chiave, è oggetto di una citazione ricorrente di cui è opportuno chiedersi le ragioni; si tratta solo di vuote formule diplomatiche? O vi sono altre spiegazioni che motivano la presenza di questi temi?

### 3.1.4 L'aspirazione ad una gestione mite del potere

Riflettiamo sulla delicata fase che precede lo scoppio della guerra e vede un punto di svolta nel momento in cui i Corinti si recano a Sparta per sollecitare la città ad intraprendere un'azione risolutiva contro Atene. In questa occasione alcuni Ateniesi, casualmente presenti, prendono la parola e svolgono un discorso al fine di legittimare il proprio impero. Queste parole sono pronunciate con la volontà di indurre l'assemblea alla pace, piuttosto che alla guerra<sup>603</sup>. Gli Ateniesi mostrano fiducia nelle loro capacità persuasive e nell'efficacia della parola; rispondono alle lamentele dei Corinti e degli alleati spartani che, accusandoli di dispotismo e di una politica oppressiva, si erano rivolti a Sparta per ottenere il suo aiuto e intraprendere la guerra<sup>604</sup>; inoltre avvertono la necessità di ribadire la legittimità del loro potere e di specificare la natura non violenta con cui venne a costituirsi (οὐ βιασάμενοι).

Gli alleati si sono affidati spontaneamente alla guida di Atene e questa, per l'eroismo mostrato durante le guerre persiane, merita tale posizione di comando<sup>605</sup>. Nel prosieguo del discorso gli Ateniesi sviluppano delle importanti riflessioni sulla modalità di relazione tra il forte e il debole, dato che, ancora una volta, sono queste le categorie attraverso cui si definisce il rapporto tra Atene e gli alleati. È una legge della *physis* quella in base alla quale il più forte, colui che ha un di più di *dynamis*, esercita il suo potere sul debole; è sempre stato così, si tratta di una condizione perenne e immutabile: αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι.

Tuttavia gli Ateniesi affermano un principio importante secondo cui è lodevole che chi possieda forza e potere si moderi in nome di un comportamento onesto e giusto<sup>606</sup>. In questa fase gli Ateniesi mostrano di aderire all'etica tradizionale affermatasi sin dai tempi di Esiodo. Nelle *Opere e i giorni* (vv. 210-212) viene narrato il famoso apologo dello sparviero e dell'usignolo: la più antica teorizzazione greca dell'impari rapporto forte/debole e della violenta sopraffazione esercitata dall'uno sull'altro. Ma in Esiodo la legge del più forte ha

---

<sup>602</sup> FINLEY 1968, 54-55.

<sup>603</sup> Thuc. 1, 72.

<sup>604</sup> Thuc. 1, 75, 1-3

<sup>605</sup> Thuc. 1, 76, 2-4.

<sup>606</sup> Thuc. 1, 76, 2.

validità limitatamente al regno animale, non riguarda l'uomo cui Zeus ha donato *Aidos* e *Dike* che garantiscono il vivere civile<sup>607</sup>.

Nel momento in cui gli Ateniesi affermano che è lodevole chi esercita il potere con giustizia e moderazione, mostrano di non aderire *in toto* alla legge naturale del più forte ma, pur costatandone la validità di fatto, rimangono allineati all'etica esiodea. Atene vanta dunque tale moderazione *epieikeia*<sup>608</sup>, inoltre cita l'esistenza di processi (in cui gli alleati avevano la possibilità di essere giudicati e di far valere le loro ragioni) a prova del fatto che la città non usa violenza e non opprime gli alleati, anzi li tratta da pari mantenendo in vita le consuete forme di legalità<sup>609</sup>.

Va sottolineato che per la seconda volta gli Ateniesi si sentono in dovere di dare prova dell'assenza di violenza nella loro gestione del potere; il che ci lascia intuire che nel caso contrario ciò andrebbe biasimato da un punto di vista morale. In Thuc. 1, 77, 3 si ha una riflessione sulla natura del potere, con la quale gli Ateniesi invitano a prendere atto del fatto che la violenza e l'uso della forza sono ad esso connaturate; si possono moderare con il ricorso alla giustizia, ma non evitare del tutto. Una città che come Atene esercita il potere può ricorrere potenzialmente alla violenza. Alla luce di questo gli alleati sono degli "ingrati" perché non apprezzano la città di Atene per il fatto di non aver compiuto degli atti di violenza (nonostante essi siano "potenziali" e quasi fisiologici nella gestione del potere), ma si curano di dar peso ai torti subiti perché Atene, nella sua magnanimità, li ha abituati ad essere trattati da pari:

οἱ δὲ εἰθισμένοι πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ἴσου ὀμιλεῖν, ἦν τι παρὰ τὸ μὴ οἴεσθαι χρῆναι ἢ γνώμη ἢ δυνάμει τῇ διὰ τὴν ἀρχὴν καὶ ὀπωσοῦν ἐλασσωθῶσιν, οὐ τοῦ πλείονος μὴ στερισκόμενοι χάριν ἔχουσιν, ἀλλὰ τοῦ ἐνδεοῦς χαλεπώτερον φέρουσιν ἢ εἰ ἀπὸ πρώτης ἀποθέμενοι τὸν νόμον φανερώς ἐπλεονεκτοῦμεν.

Ma costoro abituati a trattarci da pari a pari, se anche un poco, per una nostra decisione o per un'azione di forza conseguente al nostro potere, si trovano in stato di inferiorità rispetto a quello che loro stessi ritengono essere giusto, non ci sono grati di non essere privati di ciò che più conta, ma questa differenza di trattamento è per loro più gravosa che se noi, messa da parte fin dall'inizio ogni forma di legalità, apertamente avessimo fatto i prepotenti<sup>610</sup>.

Alla luce di queste considerazioni – sulla natura intrinsecamente violenta del potere e sullo sforzo di Atene per mitigarla con il ricorso alla giustizia e alla moderazione – si pretenderebbe comprensione da parte degli alleati per i possibili errori o i torti inflitti; si pretenderebbe inoltre gratitudine. La *charis* di cui parlano gli Ateniesi non è la gratitudine per un dono

---

<sup>607</sup> Hes. *Op.* 274-279; Il tema di *dike* è poi ripreso da Platone nel *Protagora* 322 b-d, dove ancora una volta *dike* viene a rivelarsi elemento fondante della società civile e indispensabile all'esercizio della stessa arte politica.

<sup>608</sup> Thuc. 1, 76,4.

<sup>609</sup> Thuc. 1, 77. I *symbola* cui si fa riferimento sono degli accordi interstatali di natura commerciale e giuridica sull'uso di questo termine vd. GAUTHIER 1972. Sull'uso moderato del potere da parte di Atene vd. DE ROMILLY 1979, 97; KOKAZ 2001, 27-49.

<sup>610</sup> Thuc. 1, 77, 3.

o per un beneficio, bensì per la mancata sottrazione di qualcosa. Il rapporto gerarchico e le logiche che regolano la relazione forte-debole talvolta alterano finanche il senso della *charis*. Questa non nasce da un di più donato, come sarebbe naturale, ma si dovrebbe originare dalla consapevole riflessione sul male evitato e dalla possibilità di mantenere il possesso di qualcosa che, date le circostanze, potrebbe venir meno. È una *charis* sconvolta nella sua intrinseca essenza, in quanto smette di nascere dalla gioia di un dono, per legarsi al timore di una possibile perdita.

Questo stato di paura è una conseguenza diretta dell'esercizio di un potere forte e di un impero che rischia di essere "quasi una tirannide"<sup>611</sup>. Non è un caso che si possa istituire una perfetta analogia con il comportamento di Policrate che, secondo la descrizione di Erodoto, non esitava a fare uso di una *charis*-tirannica: τῷ γὰρ φίλῳ ἔφη χαριεῖσθαι μᾶλλον ἀποδιδούς τὰ ἔλαβε ἢ ἀρχὴν μηδὲν λαβών; «sosteneva che all'amico si fa cosa più gradita restituendogli ciò che gli si è tolto, piuttosto che non prendendogli nulla del tutto» e per tale motivo depredava chiunque gli capitasse<sup>612</sup>.

Ad ogni modo il concetto di *charis*, sia pur alterato, continua ad essere presente nella logica che domina il linguaggio e la descrizione delle relazioni tra Atene e gli alleati, avremo modo di constatarlo anche in altri casi. L'equilibrio di forze creato dalla paura (*phobos*) non è del tutto incompatibile con le logiche della *charis*: la paura offre una garanzia negativa alla quale la benevolenza e i vincoli di gratitudine o le aspettative di vicendevole collaborazione aggiungeranno una garanzia positiva e durevole<sup>613</sup>; «Par la réciprocité qu'elle implique, la *charis* permet d'aborder l'autorité sous le signe de la relation et non de l'institution: elle s'identifie à un réseau constamment mobile, fait de services rendus, de fidélité reconnue, de respect et de dépendance»<sup>614</sup>. Questi elementi positivi rendono l'alleato/suddito un complice benevolo, in quanto coinvolto nella costruzione e stabilizzazione del potere del più forte che legittima, sulla base di un consenso, la propria predominanza.

È dunque vero che Tuciddide descrive i vari meccanismi diplomatici basandosi soprattutto sull'analisi dei rapporti di forza e sulle considerazioni legate all'utile che ogni singola *polis*

---

<sup>611</sup> Thuc. 3, 37, 2.

<sup>612</sup> Hdt. 3, 39, 4. Vd. PAYEN 2009, 108-110 secondo cui Tuciddide può ritrovare nella narrazione erodotea della tirannide di Policrate un precedente e un modello storiografico utile per la descrizione dell'impero ateniese. «La domination samienne sous Polycrate et la puissance athénienne après les réformes de Clisthène reposent sur des éléments communs; c'est sur le modèle samien que se développe la politique extérieure de l'Athènes isonomique, et ce sont encore les mêmes données que reprend Thucydide pour analyser l'arché et la qualifier, après et avec Périclès, de «tyrannie».

<sup>613</sup> Cfr. DE ROMILLY 1956, 124-125. «Dans le monde décrit par Thucydide, la crainte n'est créatrice que de puissance, et, si elle définit un ordre, c'est à la manière d'un équilibre précaire entre forces antagonistes».

<sup>614</sup> AZOULAY 2014b, 182.

persegue a dispetto di altri principi etici; ma se è un dato di fatto che sono gli equilibri di forza e potere a regolare le relazioni interstatali, ciò non significa che Atene non si sia preoccupata di ricorrere ad altre più accettabili modalità di gestione del potere. Ad ogni modo si è posta ripetutamente il problema.

Come ha messo in luce J. De Romilly in un noto studio sulla *douceur* nel pensiero greco, gli Ateniesi avevano la convinzione che il loro sistema di governo fosse dolce e tollerante<sup>615</sup>. Questa convinzione è legata a quel preciso contesto storico e a quella visione della vita per cui Atene, nel confronto con altre realtà, poteva considerarsi tale. Non è nostro compito valutare se Atene può arrogarsi o meno questo vanto, ma di certo merita attenzione l'autocoscienza ateniese di questo aspetto. Per meglio definire l'immagine che Atene amava dare di sé alla grecità, analizzeremo uno dei più celebri brani tucididei consacrati al suo ritratto: l'*Epitafio* di Pericle.

---

<sup>615</sup> DE ROMILLY 1979, 97.



### 3.2 LA CHARIS DI ATENE NELL'EPITAFIO DI PERICLE

#### 3.2.1 Il riflesso di Atene nello specchio ideale del discorso pericleo (Thuc. 2, 35 ss.)

L'*Epitafio* pronunciato da Pericle è legato alla cerimonia funebre in onore dei caduti del primo anno di guerra, ma le sue finalità vanno oltre la situazione contingente. Tra i principali obiettivi del discorso vi è la lode della città e del suo sistema politico-culturale. Viene offerto un ritratto vivido dell'Atene del tempo a tratti realistico, a tratti impreziosito dalla tensione verso un ideale che si credette possibile e già inverato. L'immagine che ci viene data della città è oggetto di una forte idealizzazione. Eppure anche quelle che possono apparire come delle pure astrazioni conservano il marchio indelebile del preciso momento della storia politico-sociale che le ha prodotte. L'esperienza che gli Ateniesi avevano della loro città non si riduce all'empirismo e al vissuto politico concreto; è fatta anche dell'immaginario che si sovrappone alla realtà e, in qualche maniera, ne fornisce un'interpretazione<sup>616</sup>. L'uomo non è semplicemente ciò che è, anche l'ideale cui aspira costituisce parte del suo essere e contribuisce a delinearne l'identità, forse in maniera più autentica e vera<sup>617</sup>.

Tucidide mostra di essere consapevole di questo. La caratteristica preziosa di questo brano è legata proprio alla tensione ideale che lo anima; essa ci permette di analizzare quale immagine Tucidide, o meglio i suoi contemporanei, *preferivano* darsi della loro stessa realtà. Questa interpretazione del reale suscita la nostra attenzione, in misura maggiore che la sua più scarna e diretta descrizione. Analizzeremo dunque alcuni dei modi in cui Atene rappresentava se stessa, allo scopo di fornire un paradigma alla grecità. Vidal-Naquet mette in guardia su uno dei rischi cui va incontro chi si accinge a studiare la civiltà greca di V sec. a.C. e ateniese in particolare; si tratta della sensazione di nitida "trasparenza" offerta dalle fonti disponibili. Si ha l'impressione che tutto combaci, che le diverse espressioni artistico-letterarie (letteratura, teatro, monumenti) riescano a restituirci un'immagine armonica di un periodo storico chiaro e comprensibile<sup>618</sup>. Questa impressione non è casuale, ma è legata ad un disegno perseguito con coscienza, è legata allo sforzo di *pensarsi* in un certo modo per offrire una rappresentazione della propria società tanto cristallina, quanto costruita.

---

<sup>616</sup> Cfr. LORAUX 1981, 79 e 333. Nella *polis* «L'expérience athénienne de la cité ne se réduit pas à l'empirisme du vécu politique dont on crédite volontiers les Grecs et, dans ce que les Athéniens de l'époque classique entendaient sous le nom de *polis*, l'imaginaire avait, plus qu'il n'est coutume de le croire, sa place».

<sup>617</sup> Cfr. MEIER 1989, 44 che, sulla scia di Burckardt, sviluppa una considerazione analoga.

<sup>618</sup> Cfr. VIDAL-NAQUET 1988, 11 «La tentazione della trasparenza sussiste, essa pesa come una minaccia su ogni studio relativo al mondo greco del V secolo, proprio perché *questo mondo* ha tentato di pensarsi nella forma della trasparenza: semplicità, nitidezza brutale dei rapporti sociali, esistenza di una vita politica "alla luce del sole"».

L'analisi dei meccanismi che hanno orientato questo processo di costruzione dell'“immaginario” può rivelare aspetti fondamentali del pensiero dell'epoca, anche e soprattutto, alla luce di un confronto con la realtà storica, con i suoi elementi dissonanti e disarmonici. A questo riguardo possiamo chiederci in che relazione stanno le idealizzazioni contenute nel *logos* pericleo e i fatti nella maniera in cui Tucidide li ha ricostruiti; dobbiamo forse attribuire l'inserzione di questo discorso nella sua opera all'incapacità dello storico di sottrarsi all'incanto suadente delle parole di Pericle?<sup>619</sup> Di certo il *logos* pericleo era ben noto agli Ateniesi, quindi un dovere di obiettività impone a Tucidide di rendere conto del discorso pronunciato da un uomo di stato, ma non è solo l'esigenza di un rendiconto della realtà che può spiegare la cura posta nell'elaborazione di questo brano sia nei contenuti, sia nel registro espressivo. L'*Epitafio* riveste un ruolo chiave nell'architettura dell'opera tucididea e fornisce dei filtri interpretativi che possono contribuire a farla comprendere nella sua essenza complessiva. Esso assume una notevole pregnanza simbolica: è il ritratto della grandezza di Atene, pertanto rispecchia la sua aspirazione ad essere un modello attraente e fascinoso per tutta la grecità.

Tucidide va oltre la ricostruzione evenemenziale e ci offre la possibilità di analizzare il pensiero ateniese e le sue auto-rappresentazioni, sì da poter entrare in profondità nei meccanismi psicologici che hanno orientato l'agire politico. Ad un'attenta analisi, le parole dell'*Epitafio* mostrano di essere tacitamente presenti nella mente di Tucidide, quindi del suo lettore, in tutto il corso della narrazione. Nella sua costruzione narrativa è come se Atene si specchiasse con costanza in questo ritratto sia per ricercarvi, con compiacimento, una conferma della sua *grandeur*, sia per registrare lo scarto rispetto al modello o la sua negazione. Nel prosieguo dell'opera, anche quando tra la realtà descritta e l'immagine che se ne era data il divario sarà incolmabile, questo ritratto di Atene conserva sottilmente l'autorevolezza di un imprescindibile termine di confronto.

Ripercorriamo brevemente i temi del discorso. I morti presenti sotto gli occhi di tutti sono solo un pretesto per celebrare i vivi. L'attenzione di Pericle è protesa verso il presente; anche la menzione degli antenati si limita ad un fuggevole accenno, dacché è stata la generazione contemporanea ad avere creato, consolidato e ingrandito l'*arché*. I temi salienti passati in rassegna sono: la costituzione democratica, lo spazio concesso al piacere di vivere e alla festa, il benessere legato all'importazione di prodotti provenienti da aree diverse, l'efficienza nella preparazione militare, ma senza eccessi; inoltre l'amore moderato per il bello e la cultura.

---

<sup>619</sup> Cfr. LORAUX 1981, 293 che rileva «une incompatibilité d'essence» tra l'epitafio e la narrazione storiografica tucididea. In effetti le lodi, gli abbellimenti e le tendenze idealizzanti, risultano poco compatibili con il carattere rigoroso e scientifico del metodo storiografico tucidideo e sono poco compatibili con uno stile, talvolta aspro, che rifiuta gli ornamenti superflui e la forza visionaria delle costruzioni letterarie.

ra, l'attiva e consapevole partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, l'equilibrio tra lo spazio concesso alla parola e all'azione; infine il modo di intendere il ruolo della *charis* nelle relazioni sociali. Gran parte dell'orazione è svolta nell'intento di illustrare le ragioni della grandezza politico-culturale di Atene. Per far questo si rende necessaria un'analisi completa della prassi, delle istituzioni e delle abitudini comportamentali degli Ateniesi (*epitédeusis, politeia, tropoi*)<sup>620</sup>. La costituzione democratica estende a tutti i cittadini i diritti civili, non è il governo violento della massa, bensì il governo nell'interesse dei più ἐς πλείονας οἰκεῖν<sup>621</sup>. Nel sistema democratico tutti sono uguali dinanzi alla legge, mentre nelle attività politiche ciascuno ha la possibilità di eccellere per il proprio merito. L'origine sociale e la ricchezza non sono determinanti, non impediscono a nessuno di agire nella *polis*, facendo emergere il proprio merito e rendendosi utile. Il ricco è chiamato ad investire attivamente la propria ricchezza, abbandonando gli usi aristocratici che ne facevano una mera occasione di vanto; a sua volta il povero deve adoperarsi per migliorare la sua situazione.

La *polis* democratica si distingue per la libertà che caratterizza l'individuo e i rapporti tra cittadini; ciascuno è libero di fare quel che vuole nella sua vita quotidiana, di avere le sue peculiari abitudini senza destare invidia o sospetto. Nel privato è consentita la differenza, le scelte singolari, mentre nel pubblico è comune il rispetto per le leggi scritte e non scritte, per le autorità e le istituzioni<sup>622</sup>. La città cura il ben vivere comune, stabilendo feste e occasioni di incontro che ne esaltano l'identità e l'unità e aiutano a scacciare la tristezza. Atene gode dei frutti coltivati in terre diverse come se fossero propri; inoltre contempla il diritto ad uno stile di vita "edonistico" e alla felicità, pur non trascurando l'efficienza e la preparazione militare. La sua forza bellica è pari, anzi superiore, a quella delle altre *poleis*, ma non assorbe tutte le energie fisiche e mentali della città. Atene non vive in vista della guerra, sa altresì godere della pace e non intristisce il suo tempo con fatiche e sofferenze appositamente ricercate. Sa amare il bello, sa dedicarsi alla conoscenza e alla cultura senza scadere nella mollezza. L'intelligenza critica dei cittadini considera un vantaggio la discussione che guida con ponderazione l'agire e lo precede: un aspetto evidente nell'opera di Tucidide in cui gli eventi sono illuminati dagli acuti dibattiti politici che li precedono.

---

<sup>620</sup> Thuc. 2, 36, 4 ἀπὸ δὲ οἴας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ' αὐτὰ καὶ μεθ' οἴας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἴων μεγάλα ἐγένετο, ταῦτα δηλώσας πρῶτον εἶμι. L'accostamento paratattico di questi tre elementi rivela in Tucidide un approccio metodologico che si propone di spiegare il concatenamento degli eventi militari, anche con ragioni di ordine politico, psicologico e sociologico (cfr. MUSTI 1995, 10).

<sup>621</sup> Thuc. 2, 37, 1.

<sup>622</sup> Sulla distinzione tra pubblico e privato vd. ARENDT 1994, 18-57; DE POLIGNAC-SCHMITT PANTEL, 1998, 5-13; in particolare sul valore di tale distinzione nell'età di Pericle vd. MUSTI 1985, 7-17.

Possiamo chiederci se l'*Epitafio* pericleo possa definirsi come un brano in cui è contenuta una teoria democratica della democrazia. Si tratta di una *vexata quaestio* cui gli studi più recenti, in particolare l'accurato lavoro di D. Musti, hanno dato una risposta positiva. In esso è di certo presente l'intento di delineare degli aspetti della democrazia ateniese, pur senza darne una descrizione dettagliata e compiuta. Quelli appena elencati costituiscono di fatto alcuni dei caratteri fondamentali di questo sistema politico e trovano nel discorso una loro formulazione teorica. Inoltre il rovesciamento di prospettiva operato nell'*Athenaion politeia* dello Pseudo-Senofonte, nella sua chiara e replicante contrapposizione al discorso di Pericle, rivela da sé l'esistenza di una teoria democratica della democrazia di cui lo stesso Pericle si fa portavoce<sup>623</sup>.

### 3.2.2 Valori etici e leggi non scritte, tra tradizione e innovazione

Vi è un aspetto che è stato più volte sottolineato da coloro che mostrano uno scetticismo di fondo verso la tesi dell'esistenza di una teoria democratica della democrazia: l'assenza di un linguaggio politico nuovo, o meglio, del tutto depurato da elementi di stampo aristocratico. Nella presenza di alcuni termini e concetti si registra la permanenza di un codice aristocratico e conservatore, sicché l'impressione finale è che si parli di istituzioni nuove con parole consuete: «sur des institutions neuves, des mots anciens»<sup>624</sup>. Eppure non è possibile interpretare il brano dell'epitafio, limitandosi a rilevare la presenza di aspetti tradizionali. Essi si affiancano ai numerosi elementi di novità che non vengono taciuti e rendono peculiare il sistema democratico.

La democrazia non rifiuta del tutto i valori aristocratici, li filtra e in parte li conserva pur riadattandoli alle sue esigenze. D'altra parte le transizioni da un sistema all'altro non sono mai segnate da rotture radicali, le affinità e le continuità fanno parte del naturale evolversi dei processi storici<sup>625</sup>. Quelle norme tradizionali che costituiscono la "fibra" etica di una società non possono essere spazzate via in maniera subitanea. La sfera etica, in particolare, è tendenzialmente conservatrice ed è più facile che in questo ambito, così vicino alla sensibilità sociale, si registri una continuità di pensiero che resiste anche dinanzi a mutamenti politici rilevanti

---

<sup>623</sup> Sulla questione e per la bibliografia precedente vd. MUSTI 1995, 3 ss.; la sua interpretazione, con la quale concordo, presuppone la storicità del discorso tucidideo, almeno nella sua sostanza, e la piena rappresentatività di Pericle rispetto all'idea di democrazia. Vd. p. 57 «il chiaro contrasto con tutta l'ideologia e sociologia periclea aiuta a definire storicamente (se ce ne fosse ancora il bisogno) la posizione di Pericle, come portatore di una concezione autenticamente democratica». Sulla definizione della democrazia presente in Thuc. 2, 37 vd. p. 11.

<sup>624</sup> LORAUX 1981, 219.

<sup>625</sup> MUSTI 1995, X. «Pericle è il "saliente" democratico di quella linea continua che è la concezione politica greca, dove il passaggio da una forma all'altra è concepito come allargamento progressivo di un insieme di diritti da un ambito di fruitori a un ambito più ampio, che non esclude i precedenti fruitori, ma solo ne estende la quantità».

come quello segnato dall'affermazione della democrazia. Tra gli elementi dal carattere marcatamente "aristocratico" vi sono le leggi non scritte. Esse, indubbiamente, fanno parte di un patrimonio culturale tradizionale<sup>626</sup>.

Tra le norme che regolano la vita sociale greca vi sono quelle legate alla cultura della *charis*. Potremmo adottare anche per questa norma la definizione di legge non scritta. Infatti tra le leggi non scritte vengono spesso citati: il rispetto dei legami di ospitalità, la devozione verso gli dèi e i genitori e ancora il rispetto dei vincoli di riconoscenza e di amicizia. Secondo Aristotele avere riconoscenza per il proprio benefattore e aiutare gli amici sono azioni giuste per le quali non occorre una legislazione dato il loro carattere universale<sup>627</sup>. Questo principio comportamentale, questa idea di cui stiamo cercando di seguire la storia, è anch'essa profondamente segnata sin dalle origini dalla sua appartenenza al ceto aristocratico e al suo codice etico; ciò non le impedisce di trovare spazio all'interno delle nuove dinamiche politico-sociali. Tucidide non parla esplicitamente della *charis* come di una legge non scritta, ma ne fa un elemento essenziale che motiva, insieme ad altri fattori, la grandezza dell'Atene periclea.

Il nesso frasale che chiude la prima parte del discorso dedicato alla celebrazione della *polis* è: *Ἐυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι*. È una conclusione logico-deduttiva: quanto elencato nei precedenti paragrafi è funzionale alla definizione di Atene come scuola della Grecia<sup>628</sup>. La citazione della *charis*, che chiosa il ritratto ideale della città, viene dunque inclusa tra le ragioni che hanno reso possibile la potenza dell'impero e tra quelle che fanno di Atene un modello culturale.

---

<sup>626</sup> Cfr. LORAUX 1981, 188 che rileva nella presenza di questo linguaggio «un écho des sociétés archaïques». A favore di una coesistenza tra il sistema democratico e le norme tradizionali (tra cui le leggi non scritte) vd. MUSTI 1995, 64 che prende le distanze da opposizioni eccessivamente schematiche. Sul valore delle leggi non scritte cfr. De ROMILLY 2005b, 35. L'opposizione tra leggi scritte e non scritte, umane e divine, è notoriamente uno dei temi centrali dell'*Antigone* sofoclea (vv. 450-460). Sofocle pone l'accento sull'aspetto religioso delle leggi non scritte la cui violazione offende gli dèi. Nel riferimento alle leggi non scritte presente nel discorso di Pericle l'aspetto religioso è invece lasciato in ombra. Non si fa accenno al timore della sanzione divina, a fare da deterrente per la loro infrazione basta l'opinione degli uomini. Basta il biasimo morale che fa ricadere su chi le viola una vergogna unanimemente riconosciuta.

<sup>627</sup> Cfr. Arist. *Rhet.* 1, 1374 a 23; considerazioni analoghe in Xen. *Memor.*, 4, 4, 24. Vd. al riguardo AZOULAY 2004, 42 ss.

<sup>628</sup> A favore di questa interpretazione vd. LONGO 2000, 78 secondo cui le argomentazioni tucididee contenute nel cap. 41 costituiscono una dimostrazione di tale assunto.

### 3.2.3 La *philia* e l’“etica attivistica” dell’Atene periclea

L’*Epitafio* è attraversato da uno spirito ottimistico fondato su un’etica attivistica, espressione felicemente adoperata da D. Musti<sup>629</sup>, che valorizza il lavoro, l’iniziativa personale, l’intraprendenza nell’azione; mentre, secondo uno schema oppositivo, muove una forte critica all’inefficienza, alla mancanza di partecipazione attiva alla vita della città sia sul piano politico, sia su quello economico. Il lavoro è descritto positivamente come mezzo per produrre ricchezza e ripristinare un equilibrio sociale. L’indigente può impegnarsi per migliorare la propria condizione, dacché la *polis* democratica gli offre la possibilità di farlo. In virtù dell’esistenza stessa di questa possibilità, garante della mobilità sociale, viene gravemente sanzionato ogni comportamento inetto, ogni mancanza di volontà e aspirazione al miglioramento di sé e delle proprie condizioni. Pericle, riprendendo un’idea già formulata in Esiodo (*Opere e Giorni*), ridà vigore ad un principio fondamentale per la democrazia: la dignità del lavoro. Il povero è biasimato se non fa nulla per uscire dal suo stato di povertà, ma parimenti lo è il ricco se si limita a fare sfoggio del suo benessere senza aderire alle dinamiche di investimento attivo della ricchezza promosse dalla *polis*. Sul piano politico chi si rinchiude nel privato e si disinteressa della vita pubblica della città, autoescludendosi dalla discussione e dalla scelta che ne determinano l’agire, è inutile; la sua presenza è quasi imbarazzante per la *polis*; infatti questo individuo rifiuta di essere un *polites*, rifiuta di essere parte di un tutto che gli garantisce la realizzazione piena di sé<sup>630</sup>.

La gioia dell’attività creatrice emerge vivida nel ritratto dell’Atene periclea offerto da Plutarco. Pericle mette in movimento “ogni mano” (πᾶσαν δὲ χεῖρα κινουῦσαι)<sup>631</sup>, trasformando la città in un cantiere aperto, in cui l’ozio è bandito. Le diverse capacità di ciascuno e le molteplici energie creative vengono sapientemente gestite all’interno di un progetto coscientemente coordinato che ricerca: bellezza, perfezione, armonia, la freschezza di una giovinezza perenne<sup>632</sup>. In ambito politico, economico e sociale vi è un’univoca e convinta critica della passività nelle molteplici forme che essa può assumere. Questo modo di pensare coinvolge anche il tema della *philia* introdotto in Thuc. 2, 40, 4.

καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ πάσχοντες εὔ, ἀλλὰ δοῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. βεβαιότερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν ὥστε ὀφειλομένην δι’ εὐνοίας ᾧ δέδωκε σῶζειν· ὁ

---

<sup>629</sup> MUSTI 2006, 374.

<sup>630</sup> Cfr. Thuc. 2, 37-40; sull’esistenza attiva del cittadino greco cfr. ARENDT 1994, 18-57.

<sup>631</sup> Plut. *Per.* 12, 4.

<sup>632</sup> Plut. *Per.* 12-13.

δὲ ἀντοφείλων ἀμβλύτερος, εἰδὼς οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων. καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῶ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῶ πιστῶ ἀδεῶς τινὰ ὠφελούμεν.

E anche per quanto riguarda la nobiltà d'animo, noi ci comportiamo in modo opposto a quello della maggioranza: ci procuriamo gli amici non già col ricevere i benefici ma col farli. Chi ha fatto il favore è un amico più sicuro, in quanto è disposto con una continua benevolenza verso chi lo riceve a tener vivo in lui il sentimento di gratitudine, mentre chi è debitore è meno pronto, sapendo che restituisce una nobile azione non per fare un piacere ma per pagare un debito. E siamo i soli a beneficiare qualcuno senza timore, non tanto per aver calcolato l'utilità del beneficio ma per la fiducia che abbiamo negli uomini liberi.

L'atto di chi compie il beneficio è un atto di eccellenza virtuosa ἀρετή. Il termine in questo caso perde la sua consueta accezione di virtù militare per delineare una virtù civica. Si definisce così un' eccellenza che non è necessariamente legata alla sfera militare e alla morte in guerra. Come nota Nicole Loraux accanto all' ἀρετή militare del cittadino che muore per la propria patria si pone un nuovo tipo di ἀρετή, assimilabile all'*euergesia*; i cittadini possono mostrarsi *agathoi* anche da vivi, senza il supremo sacrificio di sé. Prosseni, cittadini ed evergeti condividono questo tipo di eccellenza; infatti incarnano delle modalità di fare del bene alla città diverse da quelle proposte dall'ideologia patriottica di stampo militare<sup>633</sup>. Adottando la distinzione operata da Adkins tra virtù competitive e cooperative, possiamo distinguere tra un tipo di *aretè* legata alla competizione e al desiderio di *aristeuein* a danno di altri (anch'essa presente in Tucidide) e quest'altra tipologia di *aretè* di cui parla Pericle fondata su valori di cooperazione. Si tratta anche della prontezza di Atene nell'anticipare gli altri con l'elargizione dei propri benefici; in questo caso la competizione, che non viene annullata del tutto, è investita positivamente in un'azione benefica<sup>634</sup>.

Analizziamo la maniera in cui Tucidide descrive l'operare di questa particolare forma di eccellenza virtuosa. La ricerca di amici, in armonia con l'etica attivistica che come visto anima lo spirito dell'Atene periclea, avviene attraverso l'azione. Non si attende che l'altro mostri la sua benevolenza, ma si dà inizio all'amicizia stessa concedendo per primi benefici e favori.

---

<sup>633</sup> Cfr. LORAUX 1981, 106.

<sup>634</sup> Cfr. CREED 1973, 213-231. Il termine *aretè*, presente già in Omero, lo ritroviamo ampiamente nei testi di V sec. e nello stesso Tucidide dove è frequente il suo utilizzo in riferimento alla virtù militare (Thuc. 2, 35; 1, 36; 1, 42; 2, 43; 1, 46; 1, 87; 9, 92; 7, 126; 6, 11). Ma vi sono anche degli esempi legati ad un nuovo modo di vedere l'*aretè*, distante da quello omerico. Come nel caso da noi considerato essa può identificarsi con l'atto di beneficiare qualcuno con dei favori; inoltre vi sono degli esempi in cui questa tipologia di virtù è associata al concetto di giustizia, cosa che non avviene in Omero dove l'*agathos* può anche eccellere in assenza di giustizia; cfr. HUART 1967, 75 che nota questo particolare impiego semantico della parola *aretè*. Il nesso tra *charis* e *aretè* in Tucidide è stato indagato da HOOKER 1974, 164 ss. che delinea un'evoluzione terminologica secondo cui in origine *aretè* indica il valore nel combattimento (*goodness at fighting*), in un secondo momento esprime il valore in un'attività in senso generico (*goodness at anything*); infine assume una sfumatura etica, esprimendo la bontà morale (*moral goodness*). Tucidide impiega tutte e tre le sfumature semantiche. L'accezione etica inoltre non si limita ad esprimere l'idea di generosità, ma allude anche alla buona fama e al prestigio che ad essa si accompagnano; per "ἀρετή" si intende, con una perifrasi, la buona reputazione che deriva da atti di generosità. Sul nesso tra virtù e generosità cfr. MACDOWELL 1963, 30-45.

La riflessione di Pericle si inserisce nel solco di un pensiero tradizionale. Come abbiamo avuto modo di vedere questi principi sin dall'età arcaica regolano le modalità di incontro e scambio tipiche delle *élites* aristocratiche; sono gli stessi valori delineati da Teognide, Pindaro ed Erodoto. In Omero abbiamo riflettuto su una forma di amicizia, la *xenia*, che prevede nel suo statuto ontologico lo scambio di favori; chi dà inizio al rapporto si trova in una condizione privilegiata, perché ha mostrato per primo la sua generosità<sup>635</sup>. La capacità di rischio insita nel dono è rivelatrice della fiducia riposta nell'altro e tanto più vincolante. In Esiodo viene consigliato di donare, piuttosto che essere in debito; allo stesso modo le massime democritee invitano a beneficiare per primi e disinteressatamente, pur ribadendo l'obbligo che impone a chi riceve di ricambiare<sup>636</sup>. In Erodoto, come visto, sono molteplici gli esempi di benefattori debitamente ricambiati e ripagati per il di più di fiducia riposta nel beneficiario<sup>637</sup>. Dov'è dunque la portata innovatrice di queste parole? In che cosa la democrazia periclea si distingue dalla tradizione e su quale base pretende di attribuirsi dei caratteri di originalità?

Le parole di Pericle sono pronunciate in riferimento al comportamento di Atene intesa come comunità democratica. L'etica propria dei circoli elitari aristocratici viene estesa all'intera compagine cittadina che la rivive e rilegge secondo le sue esigenze. La novità consiste nell'estensione a tutte le componenti sociali della città di principi in precedenza legati ad uno specifico ceto. Si può realmente affermare che: «i Greci usarono tanto della *charis*, che qualcosa di essa entrò nella costituzione della loro vita pubblica. Questa funzione viene confermata non da ultimo dalla ripercussione che la grazia aristocratica ha avuto sulla democrazia»<sup>638</sup>. Al singolo sovrano o al tiranno che beneficia i suoi *philoï*, si sostituisce dunque l'intera città che può anch'essa elargire dei favori a singole personalità o ad intere entità statali.

Tucidide aderisce alla comune valorizzazione del gesto di dono attivo e ne descrive il funzionamento. Colui che elargisce il favore è un amico più sicuro (*βεβασιότερος*); questa sicurezza è data dal fatto che l'altro (chi riceve) assume un'attitudine comportamentale propensa alla formulazione di una risposta positiva al suo gesto. L'offerta del dono e del beneficio ingenera in chi riceve la percezione del debito. La *charis* spontanea e attiva produce, secondo un rapporto di causa-effetto, un'altra tipologia di *charis* "dovuta" (*ὀφειλομένην*). La reci-

---

<sup>635</sup> Hom. *Od.* 24, 285.

<sup>636</sup> Cfr. Hes. *Op.* 349 ss.; Democr. Fr. 96. 1 DK.

<sup>637</sup> Hdt. 1, 69, 4; 3, 139; 4, 165.

<sup>638</sup> Cfr. MEIER 1989, 49 ss.; MUSTI 1995, 361, n.16. secondo cui in questa concezione della *philia*: «opera una idea di liberalità di tipo aristocratico (e questo è l'aspetto tradizionale), ma tale idea, in quanto estesa all'intero «noi», a tutti gli Ateniesi, diventa di per sé una virtù democratica, che riconduce in primo luogo al dato prevalente dell'attivismo-ottimismo pericleo».

procità funziona grazie alla legge dell'azione e della reazione, per cui ad una data azione (il dono) risponde una reazione attesa (la riconoscenza e la disponibilità al contraccambio).

Chi dona è perfettamente consapevole del funzionamento di queste dinamiche, quindi della volontà di riconoscenza che il suo gesto ha indotto nell'altro; inoltre è sicuro dell'esistenza di una benevolenza reciproca (*eunoia*) da cui trae delle garanzie; esse non riguardano la certezza di poter ottenere un contraccambio, ma l'esistenza stessa della relazione di *philia*. Questa esiste perché il suo gesto le ha dato origine. La *charis* attiva, in quanto "atto creatore", fa sì che si conservi un *legame* con il beneficiario. Al contrario la *charis* passiva (propria di chi vuole contraccambiare dopo aver ricevuto), in quanto "atto dovuto" paga un debito e non assicura un'ulteriore evoluzione del rapporto. Una volta regolata la situazione di disequilibrio generata dal dono, le due parti possono nuovamente confrontarsi su una base di parità e scegliere se proseguire la relazione o porle un termine. L'uguaglianza (*isotes*) reca tra le sue conseguenze la possibilità di scelta della distanza e del non coinvolgimento reciproco di una parte rispetto all'altra. Dunque chi contraccambia non ha più garanzie sulla durata del rapporto di *philia* che può concludersi con il suo gesto; non può attendersi nulla, neppure che la relazione di amicizia permanga e da ciò deriva parte della sua insicurezza e "svogliatezza".

In un rapporto speculare, secondo la rigorosa simmetria oppositiva che struttura il brano: la passività si contrappone all'iniziativa di chi agisce (οὐ γὰρ πάσχοντες εὔ/ ἀλλὰ δοῶντες), come la *charis* attiva (ὁ δόσας) si contrappone alla *charis* agita soltanto di riflesso (ὁ δὲ ἀντοφείλων); allo stesso modo, proseguendo in questa estenuata opposizione, il favore concesso si distingue dal pagamento del debito, determinando due differenti atteggiamenti nel compiere le due azioni (βεβαιότερος/ ἀμβλύτερος). Una volta saldato il debito per alimentare ancora una volta la relazione di *philia*, sarà necessario un nuovo gesto virtuoso (*aretè*) che rinnovi quella dissimmetria fruttuosa da cui scaturisce potenzialmente l'amicizia.

Il ragionamento contenuto in queste dense righe ha come suo fondamentale presupposto l'esistenza di una società in cui l'etica della reciprocità è condivisa e il sistema di scambio, così come lo ha descritto Mauss in relazione al dono, mantiene una sua validità. Solo alla luce della condivisione di una morale della reciprocità diffusa e ben acclimatata si comprende il perché della linearità e causalità del ragionamento in base al quale: è un dato di fatto che facendo dei favori si acquisiscono amici (κτώμεθα τοὺς φίλους). Tucidide offre un'immagine della società ateniese, che dà per certa la comune condivisione di tali regole; inoltre mostra di avere ben chiara la logica della *charis* e con parole scelte la codifica, mettendone in luce le ambivalenze, gli aspetti irrisolti.

L'amicizia continua a mantenere il suo carattere pragmatico; essa non si basa su emozioni soggettive, simpatie e affinità; questi aspetti, se sono presenti, sono secondari, dato che l'amicizia si rivela nei fatti e nelle azioni che l'amico compie per il bene dell'altro. Secondo Aristotele è la presenza di un'azione concreta che permette di stabilire una chiara distinzione tra benevolenza e amicizia. La prima si può provare anche per degli sconosciuti dei quali si ammira la virtù e per i quali si desidera il bene (ad es. un tale sentimento può nascere osservando la bravura degli atleti); mentre l'amicizia vera e propria non può rimanere anonima, né invisibile; si distingue dalla tiepida benevolenza, perché è caratterizzata da un'azione di scambio (ἀντιφίλησις) che la rende visibile agli occhi del mondo, facendone una realtà concreta. L'unilateralità, l'altruismo disinteressato o l'assenza di reciprocità non potrebbero in alcun modo far parte dell'amicizia così intesa<sup>639</sup>.

### 3.2.4 Interpretare Tucidide (2, 40, 4) con l'ausilio di Aristotele (E.N. IX, 7, 1167 b 17)

Per semplificare il senso delle parole di Pericle appena analizzate (Thuc. 2, 40, 4), possiamo affermare che il benefattore gode nel ricevere e mantenere viva la gratitudine del beneficiario. Egli è un amico più sicuro perché agisce animato dalla gioia creatrice del dono, sicché anche nel caso in cui non dovesse ottenere nulla in cambio, trae appagamento dall'atto di *charis* in sé. La riflessione aristotelica sulla *charis* illumina *a posteriori* il senso delle parole tucididee e può essere utilizzata per interpretare il brano. Aristotele usa i filtri interpretativi propri di un greco di IV sec. a.C., ma si mostra particolarmente sensibile a queste tematiche e ne conosce la storia culturale. La formulazione aristotelica del rapporto benefattore-beneficiario è confrontabile con la riflessione periclea sulla *charis*. Sono state messe in rilievo anche delle evidenti corrispondenze lessicali tra i due testi, come si nota dallo specchietto seguente<sup>640</sup>.

#### Thuc. 2, 40, 4

καὶ τὰ ἐξ ἀρετῆν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. βεβαιότερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν ὥστε ὀφειλομένην δι' εὐνοίας ᾧ δέδωκε σφάζειν· ὁ δὲ ἀντοφείλων ἀμβλύτερος, εἰδῶς

#### Arist. E. N. IX, 7, 1167 b 17

Οἱ δ' εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας, καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον ἐπιζητεῖται. τοῖς μὲν οὖν πλείστοις φαίνεται ὅτι οἱ μὲν ὀφείλουσι τοῖς δὲ ὀφείλεται καθάπερ

<sup>639</sup> Arist. E. N. 1155b 30; 1236a 14-15.

<sup>640</sup> A favore della tesi che mette in rilievo la forte affinità tra i due brani vd. i commenti di GAUTHIER- JOLIF 1970, II, 741; GOMME 1970, II, p. 123.

οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων. καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῶ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῶ πιστῶ ἀδεῶς τινα ὠφελοῦμεν.

οὐν ἐπὶ τῶν δανείων οἱ μὲν ὀφείλοντες βούλονται μὴ εἶναι οἷς ὀφείλουσιν, οἱ δὲ δανείσαντες καὶ ἐπιμελοῦνται τῆς τῶν ὀφειλόντων σωτηρίας, οὕτω καὶ τοὺς εὐεργετήσαντας βούλεσθαι εἶναι τοὺς παθόντας ὡς κομιουμένους τὰς χάριτας, τοῖς δ' οὐκ εἶναι ἐπιμελὲς τὸ ἀνταποδοῦναι.

La riflessione filosofica di Aristotele tratta in maniera mirata problematiche legate alla natura dell'amicizia, alle dinamiche di reciprocità, alla *charis* e al rapporto benefattori-beneficati, con l'intenzione consapevole di dare loro una sistematizzazione sul piano più astratto della speculazione filosofica. La questione saliente nell'analisi di questa modalità relazionale è legata al fatto, strano in apparenza, secondo cui i benefattori tendono ad amare i beneficiati più di quanto questi amino i loro benefattori.

Aristotele si sofferma ad indagare questo aspetto che, a prima vista, appare irrazionale o contrario alle attese. Dapprima confronta questa relazione con quella che lega il creditore al debitore, mentre il primo si augura che questi stia bene, affinché sia in grado di saldare il suo debito, al contrario il debitore si augura che il creditore scompaia. Inoltre il benefattore gode della riconoscenza del beneficiato e, per tale motivo, si rallegra della sua presenza e del suo benessere. Tuttavia il paragone appena fatto appare improprio allo Stagirita che considera il caso di una relazione benefattore-beneficiario in cui il primo non tragga alcun utile dal secondo, né abbia la possibilità di vedere pagato il suo debito. Per spiegare questo "incomprensibile" di più d'amore che il benefattore riserva anche a chi non potrà mai ricambiarlo, viene sviluppato un ulteriore confronto con la figura dell'artista (*E.N.* 1167b 20).

L'artista, o il poeta, ama la sua opera come un figlio, ma non potrà mai essere oggetto di un amore equivalente. In maniera analoga il benefattore guarda al beneficiato come l'artista alla sua opera d'arte, come alla sua creazione. La gioia che il benefattore trae dal fare il bene è legata alla gioia stessa dell'esistere e all'attività che mette in atto le potenzialità dell'esistenza<sup>641</sup>. Il benefattore si rivede nella sua opera e ama il beneficiato, perché reca tracce di sé e del suo agire: è l'espressione attualizzata di ciò che egli può fare in potenza.

L'atto del beneficio è, dunque, legato alla gioia attuosa di chi vive la sua esistenza in maniera attiva; infatti non vi è cosa più piacevole dell'attività e proprio: «l'amare somiglia al fare, e l'essere amato al ricevere»<sup>642</sup>. Chi riceve assume un ruolo passivo, si limita a trarre un utile dall'azione dell'altro, questi al contrario ha posto impegno e fatica per agire ed è più in-

<sup>641</sup> Arist. *E.N.* 1168a 5.

<sup>642</sup> Arist. *E.N.* 1168a 20. καὶ ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῶ πάσχειν.

cline a goderne i risultati. In maniera simile la madre ama di più il figlio, perché ha sofferto e faticato per metterlo al mondo e sa che è parte di lei, come l'opera d'arte è parte dell'artista e come il beneficiario è, per certi aspetti, parte del benefattore.

In tutti i casi i soggetti passivi devono all'azione dell'altro/a la loro stessa esistenza. Ma come né i figli, né l'opera d'arte potranno mai contraccambiare lo smisurato amore che è stato posto nella loro creazione, così il sentimento di gratitudine che il beneficiario nutre verso il benefattore non potrà mai saldare il debito contratto. Anche il contraccambio sarà un gesto di risposta comunque inferiore al beneficio ricevuto, perché privo della possibilità di dare inizio a qualcosa di nuovo; tale gesto si limita ad inserirsi nel sentiero già tracciato dal benefattore.

In relazione alla piacevolezza che deriva dall'azione e dall'amare si comprende anche il perché di quell'etica attivistica, già presente in Democrito (96 DK), che prescrive di fare piuttosto che ricevere benefici (*E.N.* 1169b 10). In ogni caso chi riceve è chiamato non solo a contraccambiare, ma a dare un di più. Questo consiglio si ripete identico da Esiodo ad Aristotele a testimoniare la continuità di una regola etica ben consolidata<sup>643</sup>.

In Tucidide e in Aristotele, pur facendo le dovute differenziazioni, appare analoga la problematica relativa alla relazione benefattore-beneficiario, dacché è analoga la messa in evidenza dell'aspetto aporetico che deriva dalla constatazione di fatto del maggiore trasporto e buona volontà che caratterizzano l'azione del primo rispetto al secondo. Tucidide si esprime ponendo l'attenzione sulla qualità dell'atteggiamento dei soggetti coinvolti nell'azione: l'uno già contento, sicuro di sé (*βεβαίωτερος*), l'altro insicuro e poco volenteroso (*ἀμβλύτερος*).

Sia Tucidide sia Aristotele rilevano questo scarto e sviluppano un pensiero affine che premia l'azione e la felicità creativa che ad essa si accompagna. Ma facendo le opportune differenze è chiaro che nel contesto specifico dell'opera tucididea questa fiduciosa sicurezza che scaturisce dall'azione (beneficio) va intesa tenendo conto dell'aspirazione di Atene a rivestire un ruolo egemone rispetto alle altre città. L'Atene periclea privilegia per se stessa il ruolo di benefattrice per il di più di potere e per la supremazia che questo le concede; d'altra parte la sua tendenza a rifiutare ogni vincolo di passiva gratitudine che l'avrebbe posta in una condizione di subalternità, affiora già in Erodoto<sup>644</sup>.

---

<sup>643</sup> Arist. *E.N.* 1163a 20-21. Il beneficiario deve ricambiare il benefattore, dando anche di più se può *καὶ ἀποδοτέον δὴ αὐτῷ ὅσον ἐπήυρετο, ἢ καὶ πλέον· κάλλιον γάρ.* L'analogia di questa frase con Hes. *Op.*, 349 è stata già colta da GAUTHIER –JOLIF 1970, 714.

<sup>644</sup> Cfr. Hdt. 8, 144.

### 3.2.5 L'utilizzo ateniese dell'ideologia della *charis*

#### 3.2.5.1 Atene e il confronto con gli "altri"

I meccanismi di reciprocità descritti da Pericle possono essere oggetto di interpretazioni diverse a seconda del contesto cui scegliamo di riferirli. Si possono prendere in considerazione diversi livelli relazionali: i rapporti intra-cittadini e interstatali. La mia attenzione prediligerà la politica estera<sup>645</sup>. È dunque opportuno chiedersi se le parole di Pericle si limitino ad illustrare una modalità relazionale che i cittadini ateniesi attuano gli uni verso gli altri nelle relazioni quotidiane o se, piuttosto, non contemplino anche l'atteggiamento con cui Atene, come comunità politica, si pone rispetto alle altre entità statali. Entrambe le chiavi di lettura sono possibili; tuttavia nel caso della seconda interpretazione nei *philoï* di cui si parla in Thuc. 2, 40, 4 si dovrebbero individuare gli alleati di Atene e si dovrebbe tentare di leggere il rapporto con gli alleati e dunque la politica estera nel segno della *charis*. È questa la lettura che cercheremo di sviluppare.

Il discorso di Pericle è rivolto tanto ai concittadini che agli stranieri (καὶ ἀστῶν καὶ ξένων)<sup>646</sup>. L'allusione, più o meno diretta, alla presenza dell'altro, dello straniero, è costante nel corso del brano e testimonia la necessità di un referente esterno dinanzi al quale mostrarsi, elogiarsi e, in ogni caso, distinguersi. La presenza di stranieri è più volte messa in rilievo da Pericle<sup>647</sup>. Non si tratta solamente dei meteci, ma anche dei cittadini delle *poleis* alleate; questi stranieri rappresentano degli interlocutori politici privilegiati. Svolgono, in maniera più appropriata di quanto possano fare altri, la funzione di "pubblico" rispetto alla città imperialista che per i suoi meriti ha imposto loro l'*arché*<sup>648</sup>.

---

<sup>645</sup> Altre possibili interpretazioni riguardano le implicazioni che il concetto di *charis* assume nella socialità tra cittadini e all'interno della *polis* ateniese. In questo caso vanno considerate ulteriori possibilità di analisi cui mi limito ad accennare. Va distinta un'interpretazione che rimane legata all'antica idea di *charis* e alle pratiche di dono-contro dono (o scambio di favori), da una sua lettura in chiave economica legata al rapporto debitore-creditore. Per questa lettura cfr. WILL 1972 secondo cui il brano 2, 40, 4-5 fa riferimento alla circolazione dei beni materiali e della ricchezza all'interno della città. La sua tesi è confutata da LORAUX 1981, 384 n. 17 secondo cui non ci sono espliciti riferimenti alla ricchezza. Infine va analizzata anche un'altra idea di *charis* specificamente connessa ad uno stile comportamentale, ad un modo di essere e di porgersi nei confronti degli altri. Quest'altro aspetto ad esempio si evince in Thuc. 2, 41, 1 laddove si celebra la versatilità che ciascun cittadino pone nel compiere attività diverse all'interno della città, e nel compierle con un uso aggraziato del proprio corpo e della propria personalità. In questo caso si tratta della grazia intesa come decoro, della dignitosa contezza di sé che caratterizza (o dovrebbe caratterizzare) lo stile di vita quotidiano del cittadino ateniese. In relazione a queste tematiche rimane fondamentale il saggio di Ch. Meier (*Politik und Anmut*) che analizza i diversi ruoli rivestiti dal principio della *charis* nella politica interna di Atene. Cfr. MEIER 1989, 32; 37; AZOULAY 2004, 82. ss.

<sup>646</sup> Thuc. 2, 36, 4.

<sup>647</sup> Thuc. 2, 34, 4; 2, 36, 4.

<sup>648</sup> Sulla presenza degli alleati alla cerimonia funebre descritta da Tucide cfr. LORAUX 1981, 19; LONGO 2000, 60.

Infatti illustrare questi meriti dinanzi ai loro occhi, secondo la prospettiva di Pericle, è utile (ξύμφορον) a chi ascolta, perché offre una spiegazione delle ragioni dell'ascesa al potere di Atene, rendendo accettabile, o persino auspicabile, la conservazione di questo stato di fatto. Il riferimento all'impero è presente sin dalle prime battute del brano<sup>649</sup> in cui si manifesta con orgoglio e fierezza il possesso del potere ereditato dai padri e accresciuto dalla generazione presente. L'accento all'imperialismo ateniese implica inevitabilmente un riferimento al rapporto con gli alleati. Dinanzi ad essi Atene legittima il suo impero con una dimostrazione, apparentemente inconfutabile, della propria eccellenza.

La città giunge a idealizzarsi sino al punto di convincersi di essere la sola a non suscitare l'indignazione del nemico, qualora questi venga sconfitto, né la riprovazione dell'alleato sottomesso (ύπήκοος), che può rassicurarsi sapendo di non essere governato da un potere indegno (καὶ μόνη οὔτε τῶ πολεμίῳ ἐπελθόντι ἀγανάκτησιν ἔχει ύφ' οἶων κακοπαθεῖ οὔτε τῶ ύπηκόῳ κατάμεμψιν ὡς οὐχ ύπ' ἀξίων ἄρχεται)<sup>650</sup>.

Lo sguardo ammiratore degli altri, alleati o nemici, è desiderato e ambito da Atene che, nelle parole di Pericle, si incipria il volto per presentarsi nella sua veste più splendida<sup>651</sup>. La presenza degli stranieri è resa manifesta da riferimenti diretti; inoltre è costantemente allusa da particolari indicatori espressivi. Gli "altri", sempre presenti nella mente di chi parla, sono i vicini τοὺς πέλας<sup>652</sup> rispetto ai quali porsi come modello (παράδειγμα), sono i Greci in genere rispetto ai quali Atene è una scuola (τῆς Ἑλλάδος παίδευσις); sono i nemici dai quali bisogna distinguersi (διαφέρομεν)<sup>653</sup>. Se dunque prendiamo atto del fatto che parte del pubblico cui si rivolge l'Epitafio è da ricercare nelle altre *poleis*, e tra esse le città alleate, bi-

<sup>649</sup> Thuc. 2,36,2.

<sup>650</sup> Thuc. 2,41, 3.

<sup>651</sup> Cfr. WINTON 1992, 201-208 che riflette sulla netta contrapposizione creata da Tucidide tra il ritratto ideale dell'Atene descritta da Pericle e la successiva descrizione della peste. Le due immagini si contrappongono come la Bella e la Bestia, secondo l'efficace immagine scelta dall'autore.

<sup>652</sup> Thuc. 2, 37,1.

<sup>653</sup> Thuc. 2, 39, 1. Il bisogno di distinguersi dagli altri in genere, non solo dai nemici è ribadito anche in 2, 40, 3 (διαφερόντως) e 2, 40, 4 (καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς). Sul nesso tra *logos epitaphios* e imperialismo ateniese e sull'identificazione degli alleati come possibili destinatari del discorso pericleo cfr. LORAUX 1981, 79 ss. L'Epitafio è un discorso generato da un contesto bellico che ha un primo destinatario diretto nei caduti in battaglia e nei restanti cittadini, tra cui i familiari dei defunti. Queste morti sono, in maniera evidenti, legate al rapporto che la *polis* intrattiene con le altre città, un rapporto segnato dalla guerra in cui si subiscono e infliggono perdite di vite umane. La natura della cerimonia presuppone la presenza, anche solo a livello di immaginario collettivo, di un'alterità ostile. Il discorso che si sviluppa in questo contesto, intriso di ideologia politico-militare, si rivolge necessariamente anche alle altre *poleis*. Esse sono coinvolte sia in quanto potenziali avversarie, e come tali vengono invitate a stimare la sua potenza e preparazione militare, sia in quanto alleate/suddite affinché apprezzino e comprendano la superiorità della città che le guida.

sogna sviluppare una lettura interpretativa che tenga conto delle possibili relazioni tra i contenuti di questo discorso e la politica estera di Atene<sup>654</sup>.

Tucidide ci offre la possibilità di analizzare le logiche che regolano il rapporto tra Atene e gli alleati attraverso la narrazione dei fatti, ma non solo; egli si premura di offrire al lettore una rielaborazione delle parole che hanno accompagnato gli avvenimenti; si serve dei *logoi* come di strumenti utili a fare chiarezza sul pensiero che ha animato gli eventi e i loro protagonisti. I discorsi pronunciati da Ateniesi e non, nel corso della guerra, ci forniscono del materiale particolarmente idoneo allo sviluppo di un confronto con il *logos epitaphios*. Benché questo rimanga un brano di particolare natura, è comunque un discorso affine ad altri discorsi; esso riveste un ruolo cardine nella complessa architettura dell'opera, come ci testimoniano i numerosi riferimenti incrociati che lo citano, in maniera più o meno esplicita, richiamandolo alla mente del lettore sia per istituire un confronto basato su corrispondenze e affinità, sia per evidenziare contraddizioni e incongruenze<sup>655</sup>.

### 3.2.5.2 Uno strumento ai fini della soggezione morale dell'alleato

Prima di procedere ad un confronto con altri brani, proviamo a delineare attraverso questo discorso qual è il sistema relazionale proposto da Pericle per presentare il rapporto tra Atene e gli alleati. Proveremo a disegnare i contorni del paradigma proposto e poi cercheremo di capire in che modo viene utilizzato nel corso dell'opera. L'Atene descritta da Pericle vanta un'apertura verso l'esterno basata sulla capacità di beneficiare gli altri senza timore. Lo stratega allude alla relazione tra Atene e gli alleati anche attraverso «la dialectique de la charis»<sup>656</sup>; gli altri, sia pur designati come amici, sono ridotti alla condizione di debitori e sono costretti a lasciare ad Atene ogni iniziativa. Atene è resa forte dai benefici che ella stessa elargisce, men-

---

<sup>654</sup> Al ruolo della *charis* nella politica estera fa riferimento AZOULAY 2004 che titola uno dei paragrafi della sua monografia "Athènes et ses alliés: la *charis* impériale". Tuttavia lo studioso si limita a rilevare l'esistenza di una *charis* asimmetrica in politica estera e nel rapporto con gli alleati, e a riflettere sulla difficoltà legata all'impossibilità di adattare questo meccanismo di relazioni verticali alla politica interna della città e al suo sistema democratico egitario (pp. 76 ss.). Nella sfera pubblica si tende ad impedire al privato-cittadino l'acquisizione del potere attraverso le logiche legate al dono: «Dans l'univers démocratique, la circulation dissymétrique de la *charis* n'aurait donc plus sa place, dès lors qu'on porte le regard à l'intérieur de la cité » (p. 81). Su questo tema vd. *supra* nt. 286.

<sup>655</sup> LORAUX 1981, 77 «Si les *épitaphioi* sont autant de discours de guerre adressée aux autres cités, sans doute faudra-t-il éclairer l'une par l'autre l'oraison funèbre et la politique extérieure d'Athènes, le discours officiel et les rapports de la cité avec «les autres»: de fait, lorsque, chez Hérodote ou chez Thucydide, les Athéniens entreprennent d'expliquer ou de justifier leur comportement à l'égard des autres cités, lorsque, devant une assemblée de Grecs, ils font valoir leurs droits, c'est à des thèmes d'*épitaphios* qu'ils ont recours- emprunt lourd de signification».

<sup>656</sup> Cfr. OLIVER 1960, 109; 113-114.

tre a questi “amici” resta solo la debolezza che caratterizza lo stato del debitore<sup>657</sup>. Il beneficiario si trova in una posizione di subalternità e tendenzialmente ci si aspetta che non rechi danno al benefattore, verso cui proverà un sentimento di gratitudine e benevolenza.

Questa considerazione quasi banale, e più volte ripetuta, assume un significato ben più forte se applicato alla relazione tra Atene e le altre *poleis*: «Beneficare qualcuno è dunque togliergli le armi di mano [...], è farne, di un potenziale nemico, o di un indifferente, un amico (*philos*), anzi un soggetto (*hypékoos*) ». L'interpretazione di Longo è legata alla traduzione letterale di *amblyteros* (l'aggettivo che Pericle ha impiegato per descrivere l'atteggiamento di chi sente di dover restituire un debito di gratitudine, Thuc. 2, 40, 4); questo aggettivo ha come principale significato “émoussé” e viene spesso riferito ad un oggetto con punta smussata, non affilata e quindi anche ad un'arma spuntata<sup>658</sup>.

In politica estera l'ideologia della *charis* e la prassi che ad essa si lega possono essere utilizzate per creare alleanze, per trasformare l'avversario in un amico obbligandolo ad un comportamento positivo, ponendolo in uno stato di soggezione morale. Secondo questa raffinata procedura diplomatica tendere la mano al nemico per offrirgli un dono/favore, permette di avere una sicurezza in più sul fatto che non impugni le armi contro<sup>659</sup>. Nelle parole di Pericle gli Ateniesi si attribuiscono il ruolo “perenne” di benefattori e sono i soli (μόνοι) ad agire così. Non sembra essere contemplata la possibilità di un'inversione dei ruoli, per cui anche gli Ateniesi possano trovarsi nella condizione passiva dei debitori. L'analisi di alcuni dati relativi alla concessione del titolo di *euergetes* ci testimonia la volontà della *polis* ateniese di dimostrare concretamente la propria superiorità nell'elargizione di benefici e titoli onorifici alle città che agivano amichevolmente verso di lei; anche la pubblicazione dei decreti era un modo per farsi propaganda ed indurre le altre *poleis* a seguire l'esempio dei benemeriti che avevano ottenuto tali privilegi.

---

<sup>657</sup>Cfr. LORAUX 1981, 82 «C'est effectivement comme obligés reconnaissants ou comme suppliants exaucés que les épitaphioi décrivent volontiers les alliés et, dans leurs descriptions des combats, ils oublient l'existence de troupes auxiliaires afin de ne pas avoir à partager la gloire avec des symmachoi: toute grandeur est solitaire et à des alliés efficaces Athènes préfère de beaucoup des suppliants envers qui elle puisse exercer sa compassion. En fin de compte, l'allié n'est dans l'oraison funèbre qu'une forme possible de l'étranger et participe de la même existence incertaine».

<sup>658</sup> Cfr. LONGO 2000, 76. Secondo CHANTRAINE s.v. l'aggettivo ἀμβλύς. L'aggettivo può essere usato anche per indicare una debolezza relativa alla vista o una debolezza di sentimenti. Cfr. GUIZZI 1998, 83 che predilige la traduzione “più debole” in riferimento alla posizione subordinata del debitore.

<sup>659</sup> Cfr. MACDOWELL 1963, 30-45. Lo studioso nota una sfumatura di novità legata all'uso che Tuciddide fa del termine *aretè* intendendo riferirsi ad una virtù cooperativa; inoltre la generosità di cui si parla, non si rivolge soltanto agli amici ma anche ai nemici. Tuciddide descrive una nuova dinamica delle relazioni amichevoli che si estendono anche al potenziale nemico.

Gran parte di questi decreti onorifici riguardano i rapporti tra Atene, città egemone dispensatrice di *charis*, e i membri delle due leghe marittime e testimoniano l'atteggiamento paternalistico che Atene tendeva ad assumere verso le altre città<sup>660</sup>. Questa immagine propagandistica dell'Atene benefattrice ricorre con frequenza nell'oratoria (vd. Isocrate, *Panegirico*, *Panatenaiico*) e nella tragedia (Euripide, *Supplici*; *Eraclidi*) e costituisce uno strumento proprio della «practice of Athenian relatedness», ovvero della sua capacità di ampliare la propria sfera di relazione e creare nuove alleanze<sup>661</sup>.

Le dinamiche di reciprocità, in cui la continua alternanza di ruoli tra chi dà e chi riceve è basilare, appaiono alterate dalla volontà di Atene di rivestire in ogni caso un solo ruolo che la veda predominante in relazioni asimmetriche. Pericle mira a far emergere una distanza e una forte differenziazione tra Atene e gli "altri" e attribuisce alla sua città una pretesa singolarità di comportamento. Così mentre il resto dei Greci agisce a seguito di calcoli utilitaristici, attenendosi alle regole del *do ut des*, Atene contrappone al calcolo la sua fiducia disinteressata negli uomini liberi<sup>662</sup>. Atene intende contrapporsi agli altri Greci e a Sparta in particolare; lo si può dedurre dalle parole pronunciate dai Corinti nel corso dell'assemblea degli alleati peloponnesiaci alla vigilia della guerra. In questa occasione i Corinti iniziano ad illustrare a Sparta i suoi principali difetti: è diffidente verso l'esterno e verso i suoi stessi alleati, permette che Atene mantenga la Grecia in una condizione di schiavitù; infine è una città pigra e priva di iniziativa.

Il comportamento degli Spartani si pone in netta antitesi a quello degli Ateniesi (sia rispetto al modo in cui questi vengono descritti dai Corinti, sia rispetto all'autoritratto presente nell'Epitafio). Gli Ateniesi sono intraprendenti e fiduciosi nel compiere delle azioni, anche se queste vanno al di là delle loro forze (*παρὰ δύναμιν τολμητὰ*) e possiedono la capacità di scommettere sull'incertezza (anche per ciò che concerne l'amicizia e la concessione di un dono); al contrario gli Spartani vengono presentati come dei gretti calcolatori e anche nelle circostanze più sicure mancano di fiducia (*μηδὲ τοῖς βεβαιοῖς πιστεῦσαι*) tendendo a com-

---

<sup>660</sup> Cfr. ALFIERI TONINI 1995, 71-83. La studiosa prende in analisi in particolare un gruppo di decreti databili al V sec. a.C. e relativi alla concessione di titoli onorifici di *euergesia* a delle città, piuttosto che a singoli individui (per i testi dei decreti analizzati vd. *IG XII 977*; *Syll.*<sup>3</sup> 129; *IG I*<sup>3</sup> 103; *II*<sup>2</sup> 142; *IG I*<sup>3</sup> 123; *IG I*<sup>3</sup> 17). Gran parte di queste città sono alleate di Atene nella prima o nella seconda lega delio-attica. Atene di fatto estende alle relazioni tra *poleis* la prassi di concedere titoli e onori che comunemente venivano riservati ai singoli cittadini stranieri. Il titolo di *euergetes* in particolare veniva spesso associato in maniera complementare a quello di prosseno.

<sup>661</sup>Cfr. Isocr. *Paneg.*, 26 ss; 53; 100; *Panat.* 164-174; 194. Cfr. FRAGOULAKI 2013, 210; cfr. CHRIST 2012, 136-188 che analizza questa autorappresentazione idealizzata di Atene, mettendo in evidenza lo scarto rispetto alla realtà storica. Sull'immagine che viene data di Atene nell'oratoria politica attica vd. BIANCO 1994.

<sup>662</sup>Nel brano Thuc. 2, 40, 4 la contrapposizione tra i due atteggiamenti è netta anche a livello lessicale (*λογισμός/ πιστός; ξυμφέρωντος/ ἐλευθερίας*).

piere azioni inferiori alle loro possibilità. Possiamo dedurne che gli Spartani non hanno l'ardire di donare per primi<sup>663</sup>.

La volontà da parte di Atene di mantenere una posizione di superiorità nelle relazioni di *charis* determina situazioni di ineguaglianza e iniquità, per certi aspetti analoghe a quelle che il sovrano persiano tendeva a stabilire con i suoi sudditi o i suoi tiranni-vassalli. Le regole dell'*arché* prevedono comunque la subordinazione dell'altro, essa può avvenire in maniera violenta con il ricorso alla forza militare, oppure può essere costruita con più raffinatezza e legittimata attraverso queste logiche. Analizzeremo di seguito alcuni brani offerti da Tucidide in cui è possibile osservare la presenza di questi principi teorici nelle situazioni contingenti della guerra del Peloponneso che coinvolgono le diverse città greche e tra esse le alleate di Atene come Corcira, Platea, Mitilene e, in un caso, anche la nemica Sparta. La maggior parte degli esempi mostra il fallimento pratico di questi codici comportamentali, che nonostante la loro inefficacia non cessano di essere oggetto di discussione.

---

<sup>663</sup> Thuc. 1, 70. Sulla proverbiale βραδυτής degli Spartani vd. Thuc.1, 71, 4.

### 3.3.1 La seducente alleanza corcirese

In seguito alle note controversie legate alla questione di Epidamno (che costituisce una delle concause dello scoppio della guerra e su cui non mi soffermo) Corcirese e Corinti si presentano ad Atene per contendersene l'alleanza; prendono per primi la parola i Corcirese:

Δίκαιον, ὦ Αθηναῖοι, τοὺς μήτε εὐεργεσίας μεγάλης μήτε ξυμμαχίας προφειλομένης ἤκοντας παρὰ τοὺς πέλας ἐπικουρίας, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς νῦν, δεησομένους ἀναδιδάξαι πρῶτον, μάλιστα μὲν ὡς καὶ ξύμφορα δέονται, εἰ δὲ μή, ὅτι γε οὐκ ἐπιζήμια, ἔπειτα δὲ ὡς καὶ τὴν χάριν βέβαιον ἔξουσιν·

È giusto, o Ateniesi, che coloro che si recano dai vicini per chiedere aiuto, come facciamo ora noi, senza avere da farsi ricompensare un precedente grande beneficio o un debito di alleanza, inizialmente mostrino soprattutto che il favore richiesto è anche utile, o se no, almeno non dannoso, e in seguito anche mostrino che chi lo concede ne otterrà sicura riconoscenza<sup>664</sup>.

Questo brano si può interpretare alla luce del rapporto tra riflessioni generali e caso particolare nel cui intreccio J. De Romilly individua uno dei segreti per la comprensione dell'opera di Tucidide. Le considerazioni di carattere generale forniscono dei punti di riferimento alla luce dei quali illuminare un particolare evento o una singola condotta<sup>665</sup>. La possibilità di riconoscere la frase gnomica all'interno della narrazione è rilevante al fine di evidenziare il comune retroterra culturale, etico soprattutto, che unisce Tucidide al suo pubblico: «...questi pensieri diversi sono come forgiati nello stesso stampo [...] la ripetizione stessa di formule simili, testimonianze di pagina in pagina, lo sforzo ostinato dei Greci del tempo per formulare regole di saggezza pratica capaci di assicurare il successo, sia che si tratti di un'azione concreta sul campo, o più spesso, di decisioni da prendere in materia politica»<sup>666</sup>. Si tratta di una saggezza pratica che ha iniziato a delinearsi già in Omero e in Esiodo, non sottraendosi ai mutamenti imposti dallo scorrere del tempo.

---

<sup>664</sup> Thuc. 1, 32, 1.

<sup>665</sup> Cfr. DE ROMILLY 1995, 87. La maggior parte di queste riflessioni si ritrova nei discorsi: una corrispondenza non casuale. Infatti il gusto per le riflessioni generali, oltre ad essere un tratto costante nella letteratura della Grecia antica, diviene particolarmente caro agli autori del V sec., unitamente, alla notevole fioritura della retorica. Gli oratori erano soliti fare ricorso a massime generali, *gnomai*, al fine di conferire maggiore validità alle loro affermazioni. L'appello ad un comune sentire e ad un condiviso orizzonte etico non poteva che rafforzare la bontà di una proposta politica, rinvigorendola con il conforto dell'opinione da tutti condivisa. Tucidide rispecchia quest'uso sia per fedeltà al vero e ai modi di esprimersi dei politici del suo tempo, sia per rispondere alla sua tensione verso l'universale; egli riesce a far questo senza necessariamente pervenire ad una riflessione astratta e teorica, ma mantenendo l'intreccio vivido tra il piano teorico e la concretezza della realtà raccontata. Le sue acute analisi psicologiche e le diverse considerazioni sono così inserite in una narrazione che di continuo tiene conto del confronto con la realtà e della verifica empirica che essa consente.

<sup>666</sup> DE ROMILLY 1995, 48.

Nelle battute iniziali del discorso dei Corcirei ogni parola ha singolare profondità e spessore, ed è rivelatrice delle consuete modalità seguite per ottenere la stipula di un'alleanza. Innanzitutto la nozione del giusto (δίκαιος) è chiamata ad orientare le scelte, dunque non vi è una rinuncia al linguaggio etico; i Corcirei insisteranno più volte sulla loro condizione di offesi: l'essere vittime piuttosto che artefici di ingiustizia sollecita, legittimandolo, l'intervento di aiuto degli altri<sup>667</sup>. Rientra nella sfera del giusto la possibilità di far valere agli occhi del potenziale alleato delle credenziali, dei precedenti benefici per cui si possa chiedere gratitudine. Il dovere di ricambiare è espresso dal verbo προσφείλω, esso fa parte del linguaggio tecnico del debito; grazie alla preposizione si arricchisce inoltre della sfumatura temporale che fa riferimento ad un passato visto come un potenziale deposito di gratitudine da reclamare e di cui si mantiene viva la memoria.

I Corcirei non hanno creato alcun legame di gratitudine con Atene e sono consapevoli di non potere disporre di questo efficace strumento in grado di facilitare l'ottenimento di un'alleanza; quindi ne denunciano spontaneamente l'assenza, premurandosi di supplire ad essa con i vantaggi di cui la loro alleanza è portatrice (l'apporto delle loro forze navali) e con la promessa di una salda gratitudine che si proietta verso il futuro (τὴν χάριν βέβαιον ἔξουσιν). I Corcirei per lungo tempo hanno preferito sottrarsi a qualunque rapporto di reciprocità, rimanendo soli, ἐρῆμοι, in un'illusoria solitudine autarchica. Hanno mostrato di negare la reciprocità sia nel ruolo di madrepatria, allorché dappprincipio hanno rifiutato di soccorrere gli Epidamni supplici<sup>668</sup>, sia nel ruolo di colonia non tributando il giusto onore alla loro madrepatria (οὔτε [...] διδόντες γέρα τὰ νομιζόμενα)<sup>669</sup>. L'evoltersi degli eventi li ha posti nella necessità di avere un alleato e di riconoscere in questo isolamento un motivo di debolezza<sup>670</sup>. Il tema dominante che ritorna più volte per sollecitare l'adesione ateniese all'alleanza rimane la promessa di un'immemore gratitudine: αἰμινήστου μαρτυρίου τὴν χάριν

---

<sup>667</sup> Thuc. 1, 33, 1. Vd. KARAVITES 1984, 167 lo studioso nota come sia importante la questione morale e legale per gli Ateniesi: «The Athenians, very much concerned with the legality of a possible alliance with Corcyra [...] hesitated at first to ally themselves with Corcyra. The Corcyraeans therefore formulated their arguments in such a manner as to project the justice of their position and thereby ease the conscience of the Athenians from the moral qualms the Athenians had (Thuc. 1.35.1-4)».

<sup>668</sup> Thuc. 1, 24, 6-7.

<sup>669</sup> Thuc. 1, 25, 4. Questa arroganza è spiegata da Tucidide alla luce della potenza e della ricchezza di Corcira, in gran parte dovute alla flotta.

<sup>670</sup> Thuc. 1, 32, 4.

καταθήσεσθε<sup>671</sup>. Non esiste un vincolo di *charis* nel passato, ma lo stesso principio può essere evocato per la sua capacità di costruire un rapporto futuro.

L'alleanza che i Corciresi propongono è priva di rischi e spese; inoltre è portatrice di una fama virtuosa per coloro che la concedono, intervenendo a difesa di chi subisce ingiustizia (καὶ προσέτι φέρουσα ἐς μὲν τοὺς πολλοὺς ἀρετήν, οἷς δὲ ἐπαμυνεῖτε χάριν, ὑμῖν δ' αὐτοῖς ἰσχύν)<sup>672</sup>. La parola *aretè* è usata ancora una volta nel senso di “buona fama che deriva da atti di generosità”. Il linguaggio usato è lo stesso che abbiamo già incontrato nel discorso di Pericle. In quel caso la generosità costituiva uno dei vanti di Atene, in questa circostanza Corcira sembrerebbe chiedere una dimostrazione concreta di ciò.

Atene offrendo la sua alleanza può indirettamente confermare la propria predisposizione a questa particolare forma di eccellenza. La possibile analogia tra i due brani va colta innanzitutto a livello di costruzione del discorso storico, facendo attenzione all'opera nella sua interezza e agli intrecciati richiami intratestuali (le mie considerazioni non tengono conto della sola cronologia reale in base alla quale il discorso di Pericle segue e non precede l'ambasceria di Corcira). L'alleanza corcirese inoltre è foriera di gratitudine e infine contribuisce ad accrescere la forza di chi la accoglie. Non si tratta di una proposta di alleanza unilaterale, vi è un equilibrio tra dare e ricevere. Il principio della gratitudine non fa riferimento a qualcosa di astratto o simbolico, si concretizza in maniera chiara, nella disponibilità corcirese ad offrire la collaborazione della propria flotta, infatti Atene trarrà un notevole vantaggio dalla potenza navale dei Corciresi<sup>673</sup>. Corcira è perfettamente consapevole della preziosità dell'alleanza offerta – se oltre alla flotta si considera l'importanza della posizione strategica del suo territorio (Thuc. 1, 36, 2) – e gioca ad invertire i ruoli benefattore/beneficiario, offrendo gratitudine ma lasciando intendere, al tempo stesso, il valore della sua offerta. Infatti, in altre circostanze, Atene avrebbe potuto, a costo di grandi ricchezze e favori (πρὸ πολλῶν χρημάτων καὶ χάριτος), chiedere la medesima alleanza che adesso Corcira le offre su un piatto d'argento.

L'altro elemento su cui bisogna insistere per ottenere un'alleanza è dato dall'individuazione di un nemico comune contro cui combattere, perché ciò è garanzia di una salda e reciproca fiducia<sup>674</sup>. Corcira delinea ad Atene il futuro scenario bellico e l'alleanza di Sparta con i Corinti, ricordandole un precetto comportamentale dal sapore antico: bisogna

---

<sup>671</sup> Thuc. 1, 33, 1; cfr. CRANE 1998, 108 che riconosce alla base del dibattito tra Corinto e Corcira la stessa retorica adoperata nelle relazioni di *xenia*.

<sup>672</sup> Thuc. 1, 33, 2.

<sup>673</sup> Thuc. 1, 33, 1.

<sup>674</sup> Thuc. 1, 35, 5 καὶ μέγιστον ὅτι οἱ τε αὐτοὶ πολέμιοι ἡμῖν ἦσαν, ὅπερ σαφεστάτη πίστις.

re del bene agli amici, non ai nemici; infatti «vive nella maggior sicurezza colui che più raramente si pente di aver fatto del bene ai suoi nemici» (ἐκ τοῦ χαρίζεσθαι τοῖς ἐναντίοις)<sup>675</sup>. I Corciresi nel rapporto con Corinto sovvertono le aspettative legate all'ordine gerarchico della relazione madrepatria-colonia, mentre con Atene cercano di instaurare una relazione alla pari: «what they describe is reciprocity as a mechanism of relatedness between non-xyngeneis: their honours would be in return for benefaction»<sup>676</sup>.

### 3.3.2 L'invito al rispetto di un'etica arcaica ormai in disuso nelle parole dei Corinti

I Corinti iniziano la loro “arringa” anch’essi con un appello alla giustizia, specificando che ad essere stati offesi non sono i Corciresi, bensì loro. L’autarchia dei Corciresi è segno della loro prepotenza, della volontà di non rendicontare a nessuno le proprie malefatte. Anche l’alleanza che propongono è un atto di ingiustizia: ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς νῦν ἀξιοῦντες οὐ συμμαχεῖν, ἀλλὰ ξυναδικεῖν<sup>677</sup>.

I Corciresi avevano fatto riferimento alla clausola del trattato stipulato nel 446 a.C. tra Ateniesi e Spartani<sup>678</sup>, secondo cui le *poleis* libere da alleanze con l’uno o l’altro schieramento avrebbero potuto in futuro allearsi con chi volessero. Atene era dunque legittimata ad accettare l’alleanza di Corcira che sino ad allora non si era alleata con nessuna delle due città; ad ogni modo, secondo i Corciresi, Atene non deve avere alcun timore ad infrangere la tregua infatti: se gli Ateniesi hanno timore di fare ciò è perché sono deboli e temono la reazione degli alleati; se invece hanno l’ardire di infrangerla, la loro sarà una dimostrazione di forza che incuterà maggiore timore ai nemici. Questo ragionamento che insiste sulla necessità di incutere timore per dimostrare la propria forza è indubbiamente vicino alla prospettiva ateniese. La stessa Atene invocherà questo principio nel corso del dialogo con i Meli.

Riguardo alla clausola presente nel trattato del 446 a.C., i Corinti obietano che essa non può avere valore quando l’alleanza viene cercata con l’intento di danneggiare un terzo:

εἰ γὰρ εἰρήνη ἐν ταῖς σπονδαῖς ἐξεῖναι παρ’ ὁποτέρους τις βούλεται τῶν ἀγράφων πόλεων ἐλθεῖν, οὐ τοῖς ἐπὶ βλάβη ἑτέρων ἰοῦσιν ἢ ξυνηθήκη ἐστίν, ἀλλ’ ὅστις μὴ ἄλλου ἑαυτὸν ἀποστερῶν ἀσφαλείας δεῖται καὶ ὅστις μὴ τοῖς δεξαμένοις, εἰ σωφρονουῖσι, πόλεμον ἀντ’ εἰρήνης ποιήσει.

Se è stato stabilito nei trattati che per chi vuole è lecito allearsi con qualunque delle città che non hanno preso parte al trattato; il patto non vale per coloro che si alleano a danno di altri, ma per chi senza avere in prece-

---

<sup>675</sup>Thuc. 1, 34, 3.

<sup>676</sup> Vd. FRAGOULAKI 2013, 86.

<sup>677</sup> Thuc. 1, 39,3.

<sup>678</sup> Cfr. Thuc. 1, 31, 2; 1, 35, 3; 1, 115, 2; Paus. 5, 23,4.

denza privato l'altro del suo aiuto, ha bisogno di sicurezza e a coloro che li accolgono, se sono saggi, non porteranno la guerra anziché la pace<sup>679</sup>.

Da un punto di vista tecnico i Corciresi hanno ragione, infatti la clausola del trattato non è affatto legata alle intenzioni degli stati, alle loro attitudini morali: «treaties are not concerned with states of mind»<sup>680</sup>. Per Atene l'alleanza con Corcira si atteneva tecnicamente alle disposizioni del trattato, perché la città non aveva stretto precedenti alleanze con i due schieramenti, ma nei fatti tale alleanza poneva una contro l'altra due potenze, Atene e Corinto, che in virtù di quel trattato erano già alleate. La scelta dell'*epimachia* cerca di aggirare l'ostacolo su un piano formale, ma rimane un atto lesivo della pace<sup>681</sup>. Tucidide ci descrive un contesto in cui il senso della giustizia, legato al dovere di non danneggiare l'altro, è ancora vivo, così come è viva la volontà di limitare le degenerazioni belliche. Chi propone un'alleanza portatrice di guerra, anziché di pace non agisce secondo saggezza e giustizia. Si delinea una nozione ambigua e problematica di giustizia che appare duplice nelle parole di Corciresi e Corinti; entrambi si dichiarano parti lese e ritengono di poter fare appello a ragioni di diritto (δικαιώματα) concordemente riconosciute dai Greci<sup>682</sup>.

In questa delicata fase che precede lo scoppio vero e proprio della guerra del Peloponneso anche i Corinti per ottenere la collaborazione di Atene si servono del linguaggio della *charis*. Nel loro caso possono far leva sui precedenti benefici concessi ad Atene. Nella relazione tra Corinto e Atene il passato ha un suo rilievo. L'insistenza su questo aspetto tocca Corcira nel suo punto debole, in quanto rende evidente ciò che le manca per potere ottenere l'alleanza richiesta. I benefici di cui Corinto vanta il credito sono due: l'offerta delle triremi durante la guerra contro Egina e l'appoggio politico in occasione della delibera della lega peloponnesiaca su Samo. Tucidide è la nostra sola fonte per questa votazione. La rivolta di Samo si data nel 440 a.C., in quel caso i Corinti votarono in modo da non interferire nel rapporto tra Atene e la città alleata, dunque agirono in modo da non ostacolare la sua volontà di punirla<sup>683</sup>. Adesso i Corinti pretendono che Atene si comporti allo stesso modo in relazione a Corcira. Il senso dell'imperativo rivolto ad Atene: τὸ δὲ ἴσον ἀνταπόδοτε è abbastanza eloquente<sup>684</sup>.

---

<sup>679</sup> Thuc. 1, 40, 2

<sup>680</sup> Cfr. HORNBLLOWER 1991, 82.

<sup>681</sup> Sui rapporti tra Corinto, Corcira e Atene in questa prima fase della guerra vd. SALMON 1997, 281 ss..

<sup>682</sup> Thuc. 1,41,1.

<sup>683</sup> Thuc. 1,115 ss.; sulla modalità di delibera e voto della lega peloponnesiaca vd. HORNBLLOWER 1991, 83.

<sup>684</sup> Thuc. 1,43,2. In realtà la situazione relativa a Corinto e Corcira non è proprio la stessa rispetto a quella che riguardava Atene e Samo, perché, a differenza di Samo nei confronti di Atene, Corcira non rientra tra gli alleati di Corinto e pur essendo una sua colonia, mantiene una politica indipendente. Cfr. SALMON 1997, 275 che nota

Inoltre nel periodo che precede la guerra del Peloponneso intercorrevano buone relazioni tra Corinto e Atene; Erodoto definisce le due città φίλοι ἐς τὰ μάλιστα; ad esempio nel corso della guerra con Egina, Atene ottiene da Corinto la fornitura, quasi gratuita, di venti navi in cambio di una cifra simbolica<sup>685</sup>. Questo gesto, insieme a quello relativo ai Sami, viene definito *euergesia* dagli stessi Corinti: καὶ ἡ εὐεργεσία αὕτη τε καὶ ἡ ἐς Σαμίους<sup>686</sup>. Costoro per i due favori concessi fanno chiaro appello alla morale del contraccambio che viene sollecitata con espressioni frequenti e incalzanti (si veda la tabella 3).

Risuona con insistenza la necessità che sia ricambiato il favore elargito in passato (Thuc. 1, 41, 1) e che sia ricambiato in maniera equa, allo stesso modo (Thuc. 1, 43, 2). Anche le incomprensioni presenti possono essere dimenticate alla luce di un nuovo atto di generosità dacché: «la *charis* più recente, che coglie il momento opportuno, anche nel caso sia di minor pregio, può liberare da un'accusa di peso maggiore»<sup>687</sup>. Ad ogni modo i benefici elencati fanno parte del comune patrimonio mnemonico delle due *poleis*, alla luce del quale si vuole ridefinire una condizione d'amicizia e alleanza che perduri nel presente. A tal fine gli Ateniesi più anziani vengono invitati ad educare i giovani, trasmettendo loro queste conoscenze utili a prendere le scelte migliori: in coerenza con il passato<sup>688</sup>.

Secondo l'etica tradizionale, cui fanno riferimento i Corinti, Atene avrebbe dovuto prendere atto senza esitazioni del suo dovere di contraccambiare un debito duplice. Nei meccanismi di reciprocità una volta che si è stabilito un sistema di mutua gratificazione, questo si dovrebbe autoconservare e riprodurre, senza che siano necessari particolari interventi; tuttavia tali meccanismi si possono infrangere e vanificare nel momento in cui viene meno l'interesse di una delle due parti a proseguire la collaborazione. In questo caso il vantaggio che Atene trae dal tradimento del patto di riconoscenza che la lega a Corinto è maggiore di quello che trarrebbe dal suo rispetto e mantenimento. Dinanzi alla violazione di questo codice etico, alla parte lesa non resta che prendere atto della rottura del legame di *philia* e *pistis*.

---

la debolezza degli argomenti di Corinto, la quale si limita ad insistere sulla mancanza di rispetto di Corcira per la madrepatria.

<sup>685</sup> Hdt. 6, 89; per la guerra tra Atene e Egina vd. Hdt. 6, 87-93.

<sup>686</sup> Thuc. 1, 41, 2

<sup>687</sup> Thuc. 1, 42, 3 ἡ γὰρ τελευταία χάρις καιρὸν ἔχουσα, κὰν ἐλάσσων ἦ, δύναται μείζον ἔγκλημα λῦσαι. L'offesa cui si fa riferimento riguarda i Megaresi. L'interpretazione del passo è oggetto di discussione: secondo alcuni studiosi si tratterebbe del vero e proprio decreto megarese del 430 (Thuc. 1, 67, 4), oppure vi sarebbe un riferimento all'ostilità sorta a causa di Megara nella cd. Prima guerra del Peloponneso del 461. A favore della prima ipotesi vd. HORNBLLOWER 1991, 86. Su questa controversa interpretazione del testo vd. TUPLIN 1979, 301-307.

<sup>688</sup> Thuc. 1, 42, 1 νεώτερός τις παρὰ πρεσβυτέρου αὐτὰ μαθὼν.

Si consideri inoltre che vi sarebbero altri benefici di cui gli Ateniesi erano debitori verso i Corinti; un frammento papiraceo, risalente ad una fonte anti-tucididea, mette in luce le omissioni dello storico<sup>689</sup>. Come ricorda Erodoto i Corinti si erano mostrati benevoli verso gli Ateniesi nel 507 a.C. nel corso dell'invasione dell'Attica da parte dei Peloponnesi guidata da Cleomene; in questa circostanza si rifiutarono per primi di proseguire la spedizione inducendo gli altri alleati a ritirarsi. La spedizione mirava a ricondurre i Pisistratidi ad Atene, ma i Corinti, tramite il discorso di Socle, si opposero una seconda volta a questa decisione, adoperandosi per la salvezza della democrazia ateniese<sup>690</sup>. Ancora una volta il debito di gratitudine che Atene avrebbe voluto dimenticare è quello che attribuisce ad un'altra città l'effettiva liberazione dai tiranni<sup>691</sup>. L'atteggiamento filo-ateniese di Corinto era emerso anche in occasione dell'arbitrato tra Tebe e Atene (Hdt. 6, 108, 5) e, inoltre, durante il conflitto tra Atene e Megara. In questo caso si fece ricorso ad un arbitrato spartano che, sotto l'influenza corinzia, concesse ad Atene il possesso dell'isola (520 ca)<sup>692</sup>.

Ad Atene dunque non mancavano motivi per nutrire gratitudine nei confronti di Corinto, tuttavia Tucidide fa presto emergere il criterio che guiderà la sua scelta: l'utile. Le parole con cui i Corinti chiudono il loro discorso fanno riferimento proprio al vantaggio di un potenziamento della flotta che non poteva non sedurre Atene, convincendola ad accettare l'alleanza corcirese. I Corinti, consapevoli di ciò, precisano la necessità di andare oltre questo vantaggio immediato, per mantenere una condotta giusta e, a lungo termine, ben più ripagante. L'utile è legato alla capacità di non commettere errori, di non arrecare ingiustizia ai propri pari rispettando le logiche dello scambio reciproco nel vicendevole bisogno<sup>693</sup>. Atene, aderendo all'*epimachia* con Corcira, nega e vanifica la validità di questa etica tradizionale.

I discorsi delle due ambascerie sono permeati dal linguaggio della reciprocità, costantemente presente, ma nei fatti i suoi principi vengono negati. Il piano etico e le logiche di *charis* vengono messi da parte da considerazioni pragmatiche. Tucidide non ci presenta in maniera immediata questa brusca conclusione, ma ci lascia analizzare con lentezza tutto il dibattito che la precede, studiando la disposizione di ogni parola. Per schematizzare, in maniera chiara, la posizione delle due città potremmo dire che mentre da una parte Corinto agisce animata

<sup>689</sup> Cfr. POxy 1012, C (fr.9), II, ll. 36-56.

<sup>690</sup> Hdt. 5, 75; 5, 92

<sup>691</sup> Su questi aspetti vd. *supra* p. 157 ss.

<sup>692</sup> Sulla *philia* tra Atene e Corinto cfr. SALMON 1997, 214 ss.; Vd. inoltre PANESSA 1999, 112 che la fa risalire al tempo di Periandro e al suo arbitrato favorevole verso Atene nella contesa con Milziade. Sugli arbitrati vd. PICCIRILLI 1973B, nrr. 9, 10, 7.

<sup>693</sup> Thuc. 1, 42, 2 τό τε γὰρ ξυμφέρων ἐν ᾧ ἄν τις ἐλάχιστα ἀμαρτάνη μάλιστα ἐπεται; Thuc. 1, 42, 3 τὸ γὰρ μὴ ἀδικεῖν τοὺς ὁμοίους ἐχρωπότερα δύναμις ἢ τῷ αὐτίκα φανερωῖ ἐπαρθέντας διὰ κινδύνων τὸ πλεον ἔχειν.

dall'etica tradizionale, muovendosi secondo le sue logiche, attendendosi la prosecuzione di un rapporto di *philia* con Atene e ottenendo la sua gratitudine; dall'altra Corcira rappresenta il suo opposto, la negazione di questo linguaggio consolidato in nome dell'utile. Atene è ormai più vicina a quest'ultimo modello, alla figura di una *polis* forte che agisce in vista dei suoi interessi, senza alcuno scrupolo etico; nonostante questo, anche Corcira sul piano formale non rinuncia a fare appello al linguaggio della *charis*, promettendo ad Atene la propria gratitudine e permettendole di presentarsi come una città che concede un favore (la sua alleanza) e che per questo sarà ricompensata.

Inoltre Atene sembrerebbe agire proprio nel modo descritto da Pericle (Thuc. 2, 40, 4), ovvero preferisce assumere il ruolo di benefattrice attiva, concedendo il suo aiuto a Corcira che ne richiede l'alleanza, mentre è un *philos* malfido e *amblyteros* nel momento in cui dovrebbe contraccambiare i benefici ricevuti da Corinto. La costruzione tucididea che colloca il discorso dei Corinti subito dopo quello dei Corciresi, facendo sì che le due parti adoperino il medesimo linguaggio, induce il lettore a riflettere e a chiedersi quale delle due argomentazioni sia la più giusta.

Quale legame di reciprocità avrebbe dovuto vincolare Atene: quello creatosi nel passato con i Corinti o quello che i Corciresi vogliono creare *ex novo* richiedendo la loro alleanza? Inoltre non è un caso che le due città insistano nel fare riferimento a questo codice etico, infatti data l'assenza di legami di *syngeneia*, la creazione di vincoli di reciprocità costituisce uno dei modi principali per stabilire una relazione con Atene.<sup>694</sup>

---

<sup>694</sup> Cfr. FRAGOULAKI 2013, 86.

### 3.4 IL DRAMMA DI PLATEA, DISORIENTAMENTO MORALE E RELATIVISMO DELLA GIUSTIZIA

#### 3.4.1 Platea tra la memoria storica dei suoi benefici e l'alleanza con Atene

Si rivela particolarmente ricco di informazioni il confronto diplomatico tra Plateesi e Spartani che segue l'incidente di Platea con cui com'è noto ha inizio la guerra. In queste circostanze il principale argomento che i Plateesi invocano a loro difesa dinanzi agli Spartani verte sul ricordo del loro comportamento virtuoso ai tempi delle guerre persiane. Questi fanno appello a valori sacri per la greccità e per la sua memoria storica: il loro impegno in prima fila a difesa dell'*eleutheria* e i giuramenti di Pausania che concesse ai Plateesi di vivere autonomamente nella loro terra (ἀυτονόμους οἰκεῖν)<sup>695</sup>. L'attacco di Sparta viene dunque presentato come la violazione della volontà dei padri, come un atto ingiusto e indegno (οὐ δίκαια ποιεῖτε οὐδ' ἄξια οὔτε ὑμῶν οὔτε πατέρων ὧν ἐστέ, ἐς γῆν τὴν Πλαταιῶν στρατεύοντες).

Tuttavia la nuova situazione politica ha invertito la consueta distinzione tra nemici e amici; l'*eleutheria* greca è nuovamente in pericolo a causa dell'opprimente potenza ateniese; Platea è invitata a prendere atto di questo e a scegliere o un comportamento neutrale o l'alleanza offerta da Archidamo<sup>696</sup>. Archidamo invade Platea solo dopo aver tentato più volte di persuadere la città alla collaborazione; la decisione di dare inizio alla guerra è sempre presa con ponderazione e cautela. Anche Archidamo invoca più volte gli dei e gli eroi della terra di Platea affinché siano testimoni della violazione dei giuramenti di alleanza stipulati al tempo delle guerre mediche; si tratta degli stessi giuramenti che gli ambasciatori di Platea avevano ricordato per persuadere Archidamo a desistere dall'attacco (si confrontino al riguardo i brani Thuc. 2, 71, 4 e 2, 74, 3). Persino gli Ateniesi fanno riferimento a questi giuramenti al fine di indurre Platea a mantenere l'alleanza.

Sparta, Platea e Atene fanno appello al valore sacro del medesimo giuramento, generando una sorta di "conflitto di interessi". L'unità stabilita al tempo delle guerre persiane è venuta meno; nel nuovo contesto conflittuale, che pone una *polis* contro l'altra, quale può essere il valore di questo vincolo? E quali sono le ragioni addotte da Platea per legittimare la sua volontà di mantenere l'alleanza con Atene, piuttosto che accettare quella con Sparta?

Tucidide ci concede la possibilità di valutare le ragioni di ciascuna città in un confronto dialettico tra gli ambasciatori spartani e plateesi avvenuto subito dopo la resa di Platea<sup>697</sup>. Do-

<sup>695</sup> Cfr. Thuc. 2, 71, 2. Concetto ribadito con un'espressione quasi formulare in 2, 71, 4.

<sup>696</sup> Thuc. 2, 72.

<sup>697</sup> Thuc. 3, 52 ss.

po essere stata stremata da un lungo assedio Platea decide di venire a patti con i Peloponnesi. La città si consegna a Sparta che invia dei giudici con il compito di punire i colpevoli e decidere sulle sorti degli altri cittadini. I Plateesi designano come loro portavoce Astimaco di Asopolao e Lacone di Eimnesto, quest'ultimo era prosseno dei Lacedemoni. La scelta di questa personalità dimostra, ancora una volta, l'importante ruolo diplomatico rivestito dai prosseni che mettono in atto una forma di "mediazione equivicina"<sup>698</sup>. Infatti il prosseno non è imparziale, ma è coinvolto parimenti nelle vicende dell'una e dell'altra città cui è legato, ed è capace di comprendere le esigenze di entrambe. Anche Lacone oltre ad essere rappresentante degli interessi spartani a Platea, come rivela già il suo nome, è egli stesso un cittadino plateese interessato altresì al bene della sua città.

Sparta non muove delle accuse precise ai Plateesi, li interroga piuttosto su un aspetto della loro condotta: se durante la guerra avessero fatto del bene ai Lacedemoni o ai loro alleati. Tucidide riporta per esteso il loro discorso; i Plateesi iniziano sottolineando il sentimento di fiducia che li ha spinti a consegnare la città (πιστεύσαντες ὑμῖν); sanno bene di non potere rispondere in maniera diretta alla domanda posta, dacché non avevano favorito Sparta; inoltre temono la parzialità dei giudici spartani. Nondimeno la scelta di prendere la parola riposa sulla convinzione di potere tentare una via di salvezza proprio attraverso quanto detto (εἰ ἐλέχθη, σωτήριος ἂν ᾦν).

I Plateesi erano stati accusati di non avere fatto nulla nel corso di questa guerra per il bene di Sparta e ciò era innegabile; la domanda è insidiosa e prevede due risposte in base alla maniera in cui Sparta si rivolge a Platea: se la domanda è posta a dei nemici non vi è alcuna ingiustizia nel fatto che i Plateesi non hanno fatto loro del bene, in caso contrario, se i Plateesi vengono considerati amici, Sparta è in errore per l'attacco che muove ai loro danni<sup>699</sup>. Il principio espresso fa ancora una volta riferimento all'etica arcaica in base alla quale è necessario astenersi dal beneficiare i nemici e non fare del male agli amici.

Quanto affermato è valido per l'ambigua situazione creatasi nel presente, mentre per quanto riguarda il passato, Sparta non può rinnegare i benefici di cui ha goduto insieme agli altri Greci. I Plateesi si appellano a questo passato e iniziano così ad illustrare la loro linea difensiva che si basa in maniera costante su un tema prevalente: la memoria dei benefici concessi. L'uso e la scelta di questo tema privilegiato, al di là dei risultati, svela l'importanza che viene ancora riconosciuta a questi criteri etici e a siffatte espressioni: "risveglieremo in voi la

---

<sup>698</sup> Sul concetto di mediazione e sulle sue forme cfr. COZZO 2014b in part. pp. 164-214; 333.

<sup>699</sup> Thuc. 3, 54, 2.

memoria delle nostre benemeritenze e cercheremo di persuadervi” (τῶν εὖ δεδραμένων ὑπόμνησιν ποιησόμεθα καὶ πείθειν πειρασόμεθα)<sup>700</sup>.

I benefici cui si fa riferimento non riguardano un passato di poco conto, ma gli anni cruciali delle guerre persiane in cui le diverse *poleis*, in relazione al loro comportamento, si sono guadagnate la lode o il biasimo dinanzi al resto della grecità. Platea fa parte di quelle poche città che spiccano per la loro chiara linea antipersiana e per il coraggio mostrato nella lotta contro il barbaro nella battaglia all’Artemisio e nella battaglia combattuta sul suolo di Platea. Questi sono motivi validi a far sì che i Plateesi si autodefiniscano *euergetes* dell’Ellade<sup>701</sup>. Il discorso ha un alto impatto emotivo ed etico e fa leva sulla condivisione dell’identità panellenica e della memoria collettiva ad essa legata. Per quanto riguarda il rapporto particolare tra Sparta e Platea, quest’ultima vanta il merito di averla soccorsa durante la guerra del terremoto: “di tutto ciò è ingiusto scordarsi” (ᾧν οὐκ εἰκὸς ἀμνημονεῖν)<sup>702</sup>.

L’appello alla memoria storica è costante ed è insistente l’invito ad orientare le scelte politiche presenti alla luce di un passato che non viene presentato in altro modo, se non come un archivio di benefici che reclamano gratitudine. La presente alleanza con Atene, che adesso si frappone tra le due città, è motivata dal precedente rifiuto spartano di aiutare Platea contro Tebe. Pertanto a seguito di questo rifiuto nel 519 a.C. Platea era stata costretta a fare atto di *deditio* ad Atene. Inoltre in un primo momento i Plateesi si erano rivolti a Sparta, la quale adducendo come scusa la lontananza del territorio e la difficoltà di difenderli, li aveva incoraggiati a chiedere l’alleanza di Atene<sup>703</sup>. I Plateesi giustificano questa alleanza trovando delle motivazioni legittime: una volta contratto un obbligo con Atene, che era venuta loro in aiuto, erano tenuti a contraccambiare seguendo in tutto la loro linea politica.

La morale che i Plateesi innalzano a vessillo della loro causa è quella della reciprocità; la quale impone di ricambiare i benefici ricevuti senza dimenticarsene, ma mostrando *charis*<sup>704</sup>. Il loro comportamento è univocamente definibile come “giusto”. Hanno scelto di rimanere fedeli ai loro benefattori ateniesi, secondo giustizia, mentre hanno rifiutato di allearsi con Sparta per utilità (Ἀθηναίους ἐλόμενοι δικαίως μᾶλλον ἢ ὑμᾶς κερδαλέως)<sup>705</sup>. La corrispettiva formula negativa della reciprocità, la vendetta, viene anch’essa citata per giusti-

---

<sup>700</sup> Thuc. 3, 54, 1.

<sup>701</sup> Thuc. 3, 54 e 56, 5; 3, 57, 1.

<sup>702</sup> Thuc. 3, 54, 5.

<sup>703</sup> Secondo Erodoto la vera ragione per cui lo fecero era quella di indebolire Atene in una guerra contro i Tebani per proteggere Platea. Così i Plateesi: ἰκέται ἰζόμενοι ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐδίδοσαν σφέας αὐτούς. Cfr. Hdt. 6, 108 e Thuc. 3, 55.

<sup>704</sup> Thuc. 3, 55, 3.

<sup>705</sup> Thuc. 3, 56, 7.

ficare ulteriormente il conflitto con i Tebani che, violando la tregua, avevano provocato lo scoppio della guerra; vi è una legge “che vale per tutti, e dice che è sacrosanto difendersi dal nemico che assale”<sup>706</sup>. Nel bene e nel male l’etica arcaica del contraccambio è ancora valida nel momento in cui Tucidide scrive; inoltre mantiene una sua validità anche a livello narrativo, ossia nel modo di raccontare e dispiegare le logiche di un discorso diplomatico.

Nessuna delle parole scelte è posta casualmente nel brano, vi è una forte predominanza del medesimo lessico che abbiamo già visto impiegato in Erodoto. La scelta delle singole parole, il legame tra le frasi e in generale l’organizzazione del racconto non possono essere disgiunti da un particolare interesse dello storico, dal suo pensiero: “chaque mot, chaque tour, chaque silence, chaque remarque, contribue à dégager une signification qui a été distinguée par lui et imposée par lui”<sup>707</sup>. A questo riguardo è opportuno prestare attenzione alle parole che i Plateesi rivolgono agli Spartani per invitarli a giudicare il loro comportamento secondo giustizia e non secondo il loro utile:

καὶ τὸ ξυμφέρον μὴ ἄλλο τι νομίσαι ἢ τῶν ξυμμάχων τοῖς ἀγαθοῖς ὅταν αἰεὶ βέβαιον τὴν χάριν τῆς ἀρετῆς ἔχωσι καὶ τὸ παραυτίκα που ὑμῖν ὠφέλιμον καθιστῆται.

Bisogna pensare che l’utile non è altro che quando voi trovate il vostro interesse momentaneo mentre avete una sicura riconoscenza verso gli onesti tra i vostri alleati per i benefici che vi hanno fatto<sup>708</sup>

Questa frase oltre a proporre una conciliazione tra utilità e gratitudine, riecheggia le stesse parole chiave adoperate da Pericle per delineare il rapporto tra Atene e i suoi alleati<sup>709</sup>. Platea le rivolge a Sparta, ma al tempo stesso nel pronunciarle è come se le volesse far sentire ad Atene, facendo proprie le sue stesse logiche nella *mise en place* di un’alleanza. È giusto e al tempo stesso utile mostrare una sicura riconoscenza agli alleati ricompensandoli dei loro benefici. Platea nei riguardi di Atene si pone nella condizione dell’alleata fedele che rimane tenacemente legata alla propria “benefattrice”, nonostante venga messa sotto accusa per questa sua alleanza.

Non siamo dunque in presenza di una ripresa del medesimo codice etico-linguistico di Atene da parte di una città alleata? Se la nostra ipotesi è fondata, Tucidide tramite la costruzione e la scrittura del suo discorso mostra che Platea, nel contrapporsi a Sparta, agisce come

---

<sup>706</sup> Thuc. 3, 56, 3.

<sup>707</sup> Cfr. DE ROMILLY 2005A, 12; LORAUX 1986, 139-161. Tucidide si presenta come soggetto che mette in atto la scrittura della guerra del Peloponneso, il suo oggetto. La pratica di scrittura che dà vita alla storiografia si rivela nella sua capacità di dare forma agli eventi e nella sua manifesta volontà di rappresentarli secondo uno specifico punto di vista vd. Thuc. 1, 1,1 (ξυνέγραψε τὸν πόλεμον); sulla problematica del rapporto tra guerra e scrittura vd. PAYEN 2002, 45-70.

<sup>708</sup> Thuc. 3, 56, 7.

<sup>709</sup> Thuc. 2, 40, 4 vd. *supra*, p. 205.

l'alleata ateniese "ideale", in quanto aderisce pienamente, in maniera ostinata, alla dinamica relazionale fondata sulla reciprocità e vantata dall'Atene descritta da Pericle (Thuc. 2, 40, 4).

D'altra parte Atene si assume un ruolo protettivo nei confronti di Platea e, benché non sia in grado di intervenire concretamente in suo aiuto, mostra di essere partecipe del suo dramma proprio in virtù del forte vincolo di *philia* che la unisce alla città. Nel descrivere la vicenda di Platea, Tucidide sembra assumere un punto di vista vicino alla prospettiva ateniese; la descrizione della drammatica fine di Platea potrebbe così echeggiare gli scrupoli e la percezione di una responsabilità morale da parte di Atene per il fatto di essere stata incapace di difenderla: «This is Thucydides' way of addressing questions of accountability below the surface, even of condemning ruthless politics»<sup>710</sup>. Secondo Christ invece Tucidide rinuncia a dare spiegazioni sul mancato intervento di Atene, ma attraverso la sola descrizione dei fatti dimostra la sua incapacità di mettere in atto un *helping behavior* come richiesto dal patto di alleanza e dal rapporto di *philia* che lega le due città; Atene agisce in modo cauto e pragmatico valutando i possibili rischi di un intervento<sup>711</sup>.

Nel testo di Tucidide Platea riveste un ruolo duplice, inevitabilmente contraddittorio, da una parte vuole essere oggetto passivo della riconoscenza di Sparta, dall'altra offre la propria gratitudine ad Atene cui rimane legata. Inoltre nel discorso dei Plateesi si sottolinea il fatto che Sparta è considerata dal resto della Grecia un modello (παράδειγμα τοῖς πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων ἀνδραγαθίας), per cui viene invitata a considerare le ripercussioni negative sulla sua immagine dovute ad una decisione ingiusta nei loro confronti.

Platea, che è dalla parte del giusto, invita Sparta a curarsi della sua buona fama agli occhi degli altri Greci. Di fatto sarebbe inammissibile che la sua terra fosse devastata dagli Spartani; la memoria dei benefici di cui i Greci erano debitori verso di essa non è fatta solo di parole ma di oggetti tangibili e dal profondo valore simbolico: le diverse spoglie del bottino persiano offerte nei templi, il tripode dedicato a Delfi con la lista di tutti i partecipanti alla battaglia del 479 a.C. e, ancora, le tombe dei caduti che annualmente vengono onorati con cerimonie pubbliche. Queste tombe custodiscono i corpi dei parenti e dei padri che, soltanto nella generazione precedente, avevano lottato per la salvezza di Platea e della Grecia; adesso i loro figli marciano contro quella stessa terra, ma la concreta presenza di quei *semata*, inveramento della loro memoria storica, impone di non dimenticare.

---

<sup>710</sup> Cfr. FRAGOULAKI 2013, 133; 138.

<sup>711</sup> Cfr. Thuc. 2, 73; 3, 20, 1; CHRIST 2012, 158 ss. «Significantly, however, Thucydides chooses not to explain or justify the Athenian inaction, and his characterization of the situation of the besieged as hopeless provides a pointed commentary on Athens' failure to lend help as promised» (p. 161).

L'appello di Platea alla forza della memoria è davvero dirompente, non trascura nessun aspetto simbolico, religioso, etico o emotivo<sup>712</sup>. L'etica che Sparta violerebbe appartiene ai Greci tutti; l'abilità degli oratori plateesi sta nell'atterrire Sparta facendole presagire la macchia d'infamia che le deriverebbe da un'eventuale punizione della città. L'insistenza sul ricordo del valore mostrato al tempo delle guerre persiane è quasi fastidiosa; la tematica è inoltre sfruttata contro i Tebani che, al contrario, avevano parteggiato per i Persiani. L'uso della parola beneficio, *euergesia*, nel discorso non è casuale ma prelude all'invito alla riconoscenza e alla concreta richiesta di un contraccambio che, nel caso particolare, consiste nella salvezza di Platea:

τήν τε δωρεάν ἀνταπαιτήσαι αὐτοὺς μὴ κτείνειν οὐς μὴ ὑμῖν πρόπτει, σῶφρονά τε ἀντὶ αἰσχρᾶς κομίσασθαι χάριν, καὶ μὴ ἡδονὴν δόντας ἄλλοις κακίαν αὐτοὺς ἀντιλαβεῖν·

noi vi chiediamo in cambio il dono di non condannare a morte chi non dovete, e che otteniate una riconoscenza onesta da noi piuttosto che una riconoscenza disonesta dai Tebani, e che non attiriate su di voi una cattiva fama per compiacere gli altri.<sup>713</sup>

Oltre a porsi nella condizione di benefattori i Plateesi fanno appello ad un'altra istituzione: la supplica; certi della sacralità e del rispetto di cui essa gode tra i Greci. I Plateesi sono supplici, protendono le mani (*χεῖρας προῖσχομένους*), inoltre sono *εὐεργέτας*<sup>714</sup>, amici benevoli, un tempo alleati e uomini nati da una terra amica (*εὔνοι μὲν ἐκ φιλίας χώρας, ξύμμαχοι δὲ ὁμαίχοις ποτὲ γενομένοις*)<sup>715</sup>. Se è vero che non esiste un diritto internazionale greco codificato in maniera chiara e univoca, nondimeno vi sono delle forme di intesa e delle istituzioni concordemente riconosciute che accomunano i Greci, al di là della *polis* di appartenenza.

L'assunzione di questi due ruoli, supplici e benefattori, è fatta coscientemente allo scopo di potere ottenere qualcosa sia in una relazione gerarchica verticale, nel caso della supplica, riconoscendo la propria condizione di debolezza, sia in un rapporto orizzontale e paritario invitando gli Spartani al contraccambio del beneficio. In entrambi i casi si tratta di codici etici ben noti alla cultura ellenica, che appartengono ai Greci tutti (*τὰ κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα*)<sup>716</sup>; pertanto la loro violazione da parte di Sparta comporta il biasimo delle altre *po-*  
*leis*, perché, al di là del caso particolare, viene alterato e indebolito un sistema di intesa che

<sup>712</sup> Thuc. 3, 58, 5.

<sup>713</sup> Thuc. 3, 58, 1.

<sup>714</sup> Thuc. 3, 58 3; concetto ribadito in 3, 59, 1.

<sup>715</sup> Thuc. 3, 58, 4.

<sup>716</sup> Thuc. 3, 59, 1.

con fatica si è costruito nel tempo su basi comuni. Analogo valore ha l'appello agli dei greci e ancora una volta alla validità dei giuramenti:

προφερόμενοι ὄρκους οὓς οἱ πατέρες ὑμῶν ὤμοσαν μὴ ἀμνημονεῖν ἱκέται γιγνόμεθα ὑμῶν τῶν πατρῶων τάφων

tenendo innanzi come difesa i giuramenti che i vostri padri fecero di non dimenticarci, diveniamo supplici delle loro tombe e scongiuriamo i morti di non voler sottostare ai Tebani e di non abbandonare i loro più fidi amici ai loro più acerrimi nemici<sup>717</sup>.

A distanza di tempo anche Isocrate tornerà ad insistere su questi aspetti. La città di Platea vive una storia travagliata, a partire dalla fine del VI secolo si lega in un'alleanza con Atene e combatte al suo fianco durante le guerre persiane. Dopo la sconfitta del 427 a.C. ad opera dei Tebani, una parte dei cittadini viene accolta da Atene che concede il diritto di città. Successivamente nel corso della guerra di Corinto, Atene muta alleanza e si avvicina ai Tebani, mentre Sparta ne approfitta per ripristinare un'alleanza con Platea e rifondare la città in funzione antitebana (386 a.C.). Ma il gioco delle alleanze muta ancora quando nel 374 a.C. i Tebani distruggono una seconda volta Platea che si rivolge di nuovo ad Atene per essere soccorsa e ricevere un trattamento di favore<sup>718</sup>.

Il *Plataico* si riferisce a quest'ultima fase e immagina il discorso tenuto dai Plateesi per persuadere Atene a soccorrerli. Il loro discorso si apre con una dichiarazione di fiducia negli Ateniesi e nella loro "abitudine" comportamentale che li induce a portare soccorso agli altri e a mostrare gratitudine per i benefattori (Εἰδότες ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ τοῖς ἀδικουμένοις προθύμως βοηθεῖν εἰθισμένους καὶ τοῖς εὐεργέταις μεγίστην χάριν ἀποδιδόντας...)719. Isocrate, oltre a riprendere un *topos* abbastanza diffuso dalla propaganda ateniese, sembrerebbe riecheggiare le pagine tucididee, rievocando la storia dei trascorsi rapporti di *philia* che le due città avevano alimentato. Si ripete inoltre il motivo della gloria conquistata al tempo delle guerre persiane e dei benefici che i Plateesi ritengono di avere elargito in quelle circostanze alla Grecia intera<sup>720</sup>.

Isocrate riprende o cita indirettamente una parte del discorso costruito da Tucidide per i Plateesi. I motivi sono i medesimi: il ruolo di benefattori dei Plateesi, l'importanza degli dei e degli eroi che proteggono la loro terra, il valore delle offerte votive. Ritorna anche in questo testo il ragionamento secondo cui dato che i Plateesi furono i soli a soccorrere gli Ateniesi

---

<sup>717</sup> Thuc. 3, 59, 2.

<sup>718</sup> Per la ricostruzione di queste vicende e per l'analisi delle rispettive fonti vd. PRANDI 1988; PRANDI 2012, 181-191; PAYEN 2012, 155 -158; CHRIST 2012, 165 ss.

<sup>719</sup> Isocr., *Plat.* 1.

<sup>720</sup> Aspetto che ancora una volta i Plateesi ricordano per diffamare i Tebani che avevano optato per una politica medizzante vd. Isocr. *Plat.* 32.

contro i Persiani, è giusto che nelle circostanze presenti Atene intervenga e risponda contraccambiando tale beneficio (ὥστε δικαίως ἂν τὴν αὐτὴν εὐεργεσίαν ἀπολάβοιμεν, ἦνπερ αὐτοὶ τυγχάνομεν εἰς ὑμᾶς ὑπάροξαντες)<sup>721</sup>.

### 3.4.2 La problematizzazione del nesso tra *charis* e *dike* nell'arringa di Tebe

Dall'analisi svolta sinora non pare vi siano dubbi sul fatto che il comportamento dei Plateesi sia giusto; si tratta tuttavia di una giustizia apparente. Tucidide, nel riportare la risposta dei Tebani, metterà in discussione ciascuna argomentazione, creando nel suo pubblico/lettore un notevole effetto di disorientamento morale.

La risposta di Tebe è preziosa per la nostra indagine perché ci offre la possibilità di analizzare una confutazione puntuale degli argomenti addotti da Platea a sua difesa. In particolare ci offre una confutazione delle logiche della reciprocità su cui ha tanto insistito il discorso dei Plateesi. Se i Tebani sentono l'esigenza di confutare Platea utilizzando i suoi stessi argomenti, significa che hanno temuto l'efficacia persuasiva del loro discorso e l'autorevolezza dei temi etici cui hanno fatto appello. Anche se alla fine prevalgono le ragioni utilitaristiche, occorre tenere presente la necessità di questo ulteriore intervento tebano per demolire la forza, non sottovalutabile, degli argomenti dei Plateesi.

Tucidide ricostruisce per noi il dibattito su un tema che mostra di essere fortemente presente, a più riprese, nella sua opera. Seguiamo nell'ordine le argomentazioni di Tebe. Il comportamento glorioso dei Plateesi nel corso delle guerre mediche viene notevolmente sminuito. Non si è trattato di un nobile atto di eroismo, ma della conseguenza di una scelta ben più mediocre, ovvero seguire gli Ateniesi nelle loro decisioni e in maniera piuttosto passiva. Al contrario il loro comportamento medizzante viene giustificato in ragione del sistema politico oppressivo che vigeva a Tebe e impediva ai cittadini una scelta politica libera e consapevole. La nobile scelta plateese di non medizzare (οὐ μηδίσαι) viene tradotta dal punto di vista tebano come un ἀπτικίσαι (Thuc. 3, 62, 2).

Questo neologismo crea un parallelismo sottile tra Atene e la Persia, accomunate in un giudizio negativo. La scelta di questa fazione politica diviene la principale colpa di Platea, ciò alla luce del comportamento tirannico assunto da Atene nei confronti dei Greci. La città aveva legittimato la sua alleanza con Atene da un punto di vista morale in nome del vincolo di *euergesia* contratto; proprio questo concetto viene confutato da Tebe. Inoltre i Tebani rispondono alle accuse dei Plateesi e rinfacciano loro di aver tradito gli altri Greci per rispettare la sola al-

---

<sup>721</sup> Isocr. *Plat.*, 57.

leanza con Atene; secondo questo ragionamento la norma etica che impone di ricambiare un beneficio viene adempiuta secondo una giustizia apparente, ma paradossalmente dà adito ad ingiustizia.

καὶ λέγετε ὡς αἰσχρὸν ἦν προδοῦναι τοὺς εὐεργέτας· πολὺ δὲ γε αἴσχιον καὶ ἀδικώτερον τοὺς πάντας Ἑλληνας καταπροδοῦναι, οἷς ξυνωμόσατε, ἢ Ἀθηναίους μόνους, τοὺς μὲν καταδουλομένους τὴν Ἑλλάδα, τοὺς δὲ ἐλευθεροῦντας. καὶ οὐκ ἴσθη αὐτοῖς τὴν χάριν ἀνταπέδοτε οὐδὲ αἰσχύνης ἀπηλλαγμένην· ὑμεῖς μὲν γὰρ ἀδικούμενοι αὐτούς, ὡς φατέ, ἐπηγάγεσθε, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν ἄλλους ξυνεργοὶ κατέστητε. καίτοι τὰς ὁμοίας χάριτας μὴ ἀντιδιδόναι αἰσχρὸν μᾶλλον ἢ τὰς μετὰ δικαιοσύνης μὲν ὀφειληθείσας, ἐς ἀδικίαν δὲ ἀποδιδόμενας.

E voi andate dicendo che era brutto abbandonare i benefattori: al contrario, era molto più brutto e ingiusto tradire tutti quanti i Greci, ai quali vi stringeste con giuramenti, piuttosto che gli Ateniesi soltanto, dal momento che questi volevano assoggettare la Grecia e questi liberarla. E le grazie che rendeste agli Ateniesi non sono sullo stesso piano dei benefici ricevuti, e non sono prive di vergogna. Giacché a quanto dite, essendo offesi voi li chiamaste; d'altro canto però prestaste mano agli Ateniesi, che offendevano gli altri. Certo, è più turpe il non restituire un favore piuttosto che restituirne uno di cui si è in debito secondo giustizia e che si deve restituire con ingiustizia!<sup>722</sup>

Cosa ha più valore il legame contratto con i benefattori ateniesi o il giuramento che vincolava Platea alla difesa della libertà della Grecia? La scomoda posizione dei Plateesi ci ricorda quella dei tiranni della Ionia d'Asia in Erodoto, laddove questi erano stati costretti a scegliere tra il rispetto dei vincoli di fedeltà contratti con il sovrano persiano e la guerra contro lo stesso sovrano a difesa dell'*eleutheria* ellenica<sup>723</sup>. Qui l'alleanza incriminata è quella con Atene che, nel nuovo contesto politico, si mostra una minaccia per la libertà greca allo stesso modo in cui anni prima lo era stata la Persia.

Bisogna inoltre soffermare l'attenzione sul peculiare linguaggio tucidideo presente in questo brano. In relazione al tema della *charis* abbiamo notato l'uso di un codice etico marcato in senso aristocratico e riadattato al nuovo contesto della *polis* democratica<sup>724</sup>; tuttavia l'analogia con il passato è parziale, dato che Tucidide rinnova la riflessione sulla *charis*-reciprocità rispetto al sistema di pensiero tradizionale. Ad esempio in questo brano la problematica nuova posta da Tucidide è quella di una *charis* che si associa all'ingiustizia e alla vergogna. Si confrontino al riguardo i due brani che presentano la medesima questione sdoppiata e sofisticamente esposta dal diverso punto di vista di Plateesi e Tebani (cfr. Thuc. 3, 67, 6 e Thuc. 3, 58, 1). In entrambi i casi si prospetta la possibilità di scegliere tra una *charis* giusta e una che arreca vergogna. Si fa riferimento ad una *charis* che torna indietro in cambio di azioni turpi. Di certo è raro ritrovare nei poemi omerici o nei poeti lirici riferimenti ad una *charis* portatrice di vergogna, si tratta di un'associazione quasi ossimorica; dato che al contrario la

---

<sup>722</sup> Thuc. 3, 63, 3-4.

<sup>723</sup> Vd. *supra*, p. 137 ss.

<sup>724</sup> Vd. *supra*, p. 193 ss.

vergogna e l'ingiustizia sono piuttosto presenti tutte le volte in cui è possibile l'utilizzo dell'aggettivo *acharis*<sup>725</sup>.

Tuttavia in Tucidide non vi è più un sistema di valori chiaramente definito in cui la *ris* si associa in maniera univoca a delle idee positive di giustizia, bellezza e armonia. Inoltre nel caso del legame di reciprocità che lega Platea ad Atene vi è uno sbilanciamento, un'asimmetria (οὐκ ἴσην ... τὴν χάριν) tra i favori ricevuti e la gratitudine dimostrata, daché Atene ha ottenuto un'alleata al servizio della sua politica ingiusta e ostile ai Greci. Agli occhi di Tebe, Platea si limita ad ostentare una vuota retorica della reciprocità, ma di fatto mette in atto azioni che vanno a danno di tutti i Greci e percorre la via dell'ingiustizia (ἄδικον ὁδὸν)<sup>726</sup>. Anche nella forma negativa di reciprocità, ovvero nella vendetta, Platea è accusata di aver superato il limite e di essere andata oltre le regole. Infatti nel momento in cui i Plateesi si erano accorti del fatto che i Tebani, introdottisi furtivamente in città, erano in minoranza, non si sono limitati a catturarli e punirli come era loro diritto (τὰ μὲν ὁμοῖα οὐκ ἀνταπέδοτε ἡμῖν)<sup>727</sup>, ma li hanno addirittura uccisi, violando lo *status* dei prigionieri-supplici. Alla luce di ciò anche la punizione di Sparta non riuscirà, secondo i Tebani, a compensare in maniera adeguata il male compiuto (καὶ οὐκ ἀνταποδόντες νῦν τὴν ἴσην τιμωρίαν)<sup>728</sup>.

Gli Spartani dopo aver prestato ascolto ai Tebani si limitano a riproporre a ciascun cittadino di Platea la medesima domanda: se avessero fatto o meno del bene a Sparta nel corso della guerra. Basta questa domanda per evidenziare i torti di Platea e la loro violazione dei trattati, dato che avevano scelto un atteggiamento ostile rifiutando sia l'alleanza con Sparta, sia una condotta neutrale nello scontro con Atene<sup>729</sup>. La domanda posta prestabilisce due risposte: sì o no; questo in qualche modo limita il dialogo tra le due parti e l'aggiunta di ogni possibile spiegazione<sup>730</sup>. Nonostante la loro lunga autodifesa e l'appello ai sentimenti più cari

---

<sup>725</sup> Vd. *supra*, p.168.

<sup>726</sup> Thuc. 3, 64, 4.

<sup>727</sup> Thuc. 3, 66, 2.

<sup>728</sup> Thuc. 3, 67, 5.

<sup>729</sup> Thuc. 3, 68. Cfr. MACLEOD 1977, 227-246. Platea è una città debole alla mercè dei grandi poteri. Sia nel caso dei discorsi di Platea sia di Mitilene si fa riferimento ad avvenimenti passati «in both cases the Spartans are uninterested in justifications and in the past» (p. 230). Nel caso di Platea la loro difesa è irrilevante. Sono inutili sia i riferimenti al passato che gli appelli al futuro, alla possibile infamia che peserà su Sparta a seguito della sua scelta. Vd. anche CRANE 1998, 194 «The Plataian debate also reveals that when their interests are at stake, the Spartans are as indifferent to *charis* and symbolic capital as the Athenians showed themselves after the debate between Corcyra and Corinth».

<sup>730</sup> Cfr. CIVILETTI 2010, 127-172 sulle difficoltà di comunicazione tra belligeranti e sull'indisponibilità all'ascolto.

alla memoria dei Greci, i Plateesi vengono uccisi, le donne ridotte in schiavitù e la loro città distrutta nel peggiore dei modi.



**Tabella 2. La contrapposizione tra Platea e Tebe**

**ARGOMENTI CHIAVE USATI DA PLATEA PER LA SUA DIFESA**

**ARGOMENTI CHIAVE USATI DA TEBE PER LA CONFUTAZIONE DI PLATEA**

**Thuc. 3, 55, 3**

εἰ δ' ἀποστήναι Ἀθηναίων οὐκ ἠθελήσαμεν ὑμῶν κελευσάντων, οὐκ ἡδικοῦμεν· καὶ γὰρ ἐκείνοι ἐβοήθηον ἡμῖν ἐναντία Θηβαίοις ὅτε ὑμεῖς ἀπακνεῖτε, καὶ προδοῦναι αὐτοὺς οὐκέτι ἦν καλόν, ἄλλως τε καὶ οὐδ' εὖ παθῶν τις καὶ αὐτὸς δεόμενος προσηγάγετο ξυμμάχους καὶ πολιτείας μετέλαβεν, ἰέναι δὲ ἐς τὰ παραγγελόμενα εἰκὸς ἦν προθύμως.

Platea ha agito secondo giustizia rimanendo alleata di Atene per ricambiare l'aiuto che aveva ricevuto nella guerra contro Tebe.

**Thuc. 3, 63**

καὶ λέγετε ὡς αἰσχρὸν ἦν προδοῦναι τοὺς εὐεργέτας· πολὺ δὲ γε αἰσχίον καὶ ἀδικώτερον τοὺς πάντας Ἑλληνας καταπροδοῦναι [...] καὶ οὐκ ἴσθη αὐτοῖς τὴν χάριν ἀνταπέδοτε οὐδὲ αἰσχύνῃς ἀπηλλαγμένην [...] καίτοι τὰς ὁμοίας χάριτας μὴ ἀντιδίδοναι αἰσχρὸν μᾶλλον ἢ τὰς μετὰ δικαιοσύνης μὲν ὀφειληθείσας, ἐς ἀδικίαν δὲ ἀποδιδόμενας.

Il mancato tradimento dei benefattori ateniesi da parte di Platea comporta il più vergognoso tradimento del resto dei Greci. La *charis* contraccambiata è diseguale e non priva di vergogna.

**Thuc. 3, 58, 1**

τὴν τε δωρεὰν ἀνταπαιτῆσαι αὐτοὺς μὴ κτείνειν οὐδ' μὴ ὑμῖν πρέπει, σῶφρονά τε ἀντὶ αἰσχρᾶς κομίσασθαι χάριν, καὶ μὴ ἡδονὴν δόντας ἄλλοις κακίαν αὐτοὺς ἀντιλαβεῖν

Richiesta ai Lacedemoni del contraccambio di un dono e di una *charis* giusta.

**Thuc. 3, 67, 6**

ἀμύνατε οὖν, ὦ Λακεδαιμόνιοι, καὶ τῶ τῶν Ἑλλήνων νόμῳ ὑπὸ τῶνδε παραβαθέντι, καὶ ἡμῖν ἄνομα παθοῦσιν ἀνταπέδοτε χάριν δικαίαν

Identica richiesta ai Lacedemoni del contraccambio di una *charis* giusta.

**Thuc. 3, 54, 1**

τῶν εὖ δεδραμένων ὑπόμνησιν ποιησόμεθα καὶ πείθειν πειρασόμεθα

**Thuc. 3, 54, 5**

ὧν οὐκ εἰκὸς ἀμνημονεῖν

**Thuc. 3, 57, 1**

τῶν εὐεργετῶν τῆς Ἑλλάδος

**Thuc. 3, 58, 3**

(ὁ δὲ νόμος τοῖς Ἑλλησι μὴ κτείνειν τούτους), ἔτι δὲ καὶ εὐεργέτας γεγενημένους διὰ παντός.

**Thuc. 3, 59, 1**

Ὅτι πρὸς τῆς ὑμετέρας δόξης, ὦ Λακεδαιμόνιοι, τάδε, οὔτε ἐς τὰ κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα καὶ ἐς τοὺς προγόνους ἀμαρτάνειν οὔτε ἡμᾶς τοὺς

Si fa appello alla memoria dei benefici compiuti. I Plateesi si definiscono benefattori della Grecia e invitano al rispetto delle leggi comuni.

**Thuc. 3, 64, 2**

δῆλόν τε ἐποιήσατε οὐδὲ τότε τῶν Ἑλλήνων ἕνεκα μόνον οὐκ ἐμῶν, ἀλλ' ὅτι οὐδ' Ἀθηναῖοι, ὑμεῖς δὲ τοῖς μὲν ταῦτα βουλόμενοι ποιεῖν, τοῖς δὲ τάναντία. καὶ νῦν ἀξιοῦτε, ἀφ' ὧν δι' ἐτέρους ἐγένεσθε ἀγαθοί, ἀπὸ τούτων ὠφελεῖσθαι. ἀλλ' οὐκ εἰκόσ·

Il glorioso comportamento tenuto da Platea contro la Persia (grazie al quale i Plateesi si proclamano benefattori), in realtà è stato solo un parteggiare per Atene e obbedire alle sue scelte.

**Thuc. 3, 59, 2**

προφερόμενοι ὄρκους οὐδ' οἱ πατέρες ὑμῶν ὥμοσαν μὴ ἀμνημονεῖν ἱκέται γινόμεθα ὑμῶν τῶν πατρῶων τάφρων [...] ἡμέρας τε ἀναμνηνίσκομεν ἐκείνης ἢ τὰ λαμπρότατα μετ' αὐτῶν πράξαντες νῦν ἐν τῇδε τῇ δεινότητι κινδυνεύομεν παθεῖν.

Esortazione al rispetto e al ricordo dei giuramenti e dei morti comuni.

Invito al ricordo della gloria comune conquistata nel corso delle guerre persiane.

**Thuc. 3, 66, 2**

οὐδ' ἐξ ἑτέρας προῖσχομένους καὶ ζωρήσαντες ὑποσχόμενοι τε ἡμῖν ὑστερον μὴ κτενεῖν παρανόμως διεφθείρατε, πῶς οὐ δεινὰ εἰργασθε; καὶ ταῦτα τρεῖς ἀδικίας ἐν ὀλίγῳ πράξαντες, [...] ὅμως φατέ ἡμᾶς παρανομήσαι καὶ αὐτοὶ ἀξιοῦτε μὴ ἀντιδοῦναι δίκην.

I Plateesi hanno violato le leggi comuni con l'uccisione dei prigionieri tebanici supplizi e la riduzione della Grecia in schiavitù al fianco di Atene. Di queste violazioni del diritto greco sono chiamati a rendere conto.



### 3.5.1 Il venir meno dell'*isotes* e la rottura dell'equilibrio nel rapporto tra Atene e Mitilene

La ribellione di Mitilene matura insieme a quelle di Lesbo e Metimna, gli Ateniesi vengono subito avvertiti delle loro intenzioni, infatti alcuni prosseni ed altri filoateniesi si erano premurati di avvisarli. I Mitilenesi, ormai in guerra con Atene, si recano ad Olimpia per tentare di ottenere l'alleanza spartana. Anche in questa occasione Tucidide riporta il discorso degli ambasciatori<sup>731</sup>. I Mitilenesi sono dei ribelli e devono dapprima rassicurare i potenziali alleati sulla loro capacità di essere leali. Secondo una norma comportamentale diffusa tra i Greci (Τὸ μὲν καθεστὸς τοῖς Ἑλλησι νόμιμον) chi, dopo essersi ribellato, si reca dai nemici del proprio ex alleato è sì accolto con favore per l'utile che apporta, ma viene comunque guardato con sospetto per la sua volubilità e la propensione al tradimento.

Queste considerazioni hanno tutta l'approvazione di Mitilene che tuttavia si impegna a mostrare le sue ragioni e la legittimità del suo comportamento.

Περὶ γὰρ τοῦ δικαίου καὶ ἀρετῆς πρῶτον ἄλλως τε καὶ ξυμμαχίας δεόμενοι τοὺς λόγους ποιησόμεθα, εἰδότες οὔτε φιλίαν ιδιώταις βέβαιον γιγνομένην οὔτε κοινωνίαν πόλεσιν ἐς οὐδέν, εἰ μὴ μετ' ἀρετῆς δοκούσης ἐς ἀλλήλους γίγνοιτο καὶ τᾶλλα ὁμοίотροποι εἶεν· ἐν γὰρ τῷ διαλλάσσοντι τῆς γνώμης καὶ αἱ διαφοραὶ τῶν ἔργων καθίστανται.

Di ciò che è giusto e morale parleremo all'inizio, tanto più che chiediamo un'alleanza: sappiamo, infatti, che né tra i privati cittadini sorge una salda amicizia, né tra le città un'alleanza, sotto nessun rispetto, se non sorgono con la supposizione che vi sia un'onestà reciproca e se anche nel resto non sono simili di carattere: nelle differenze del modo di pensare si formano anche, nei fatti, le contese<sup>732</sup>.

Come nel discorso dei Corcirei<sup>733</sup> ancora una volta le prime battute di chi richiede un'alleanza fanno riferimento al principio di giustizia ponendolo in enfasi. Questo modo di impostare il discorso diplomatico rispecchia una prassi consueta e ricorrente. I Mitilenesi instaurano un chiaro parallelismo tra le dinamiche che portano all'instaurazione di amicizie interpersonali e i meccanismi che fanno sorgere un'alleanza a livello interstatale. Nello slittamento dal privato al pubblico la logica rimane la stessa: un'amicizia salda (βέβαιοσ) sorge laddove vi è un'*aretè* reciproca e un'uguaglianza di carattere.

Come rendere la parola *aretè*? Tradurre con virtù militare non è appropriato al contesto, forse sarebbe opportuno fare riferimento alla virtù intesa come disponibilità a quella vicendevole cooperazione capace di fondare la *philia* sia interpersonale, sia interstatale. Questa lettura

---

<sup>731</sup> Thuc. 3, 9-14.

<sup>732</sup> Thuc. 3, 10,1.

<sup>733</sup> Thuc. 1,32,1.

è perfettamente in armonia con il brano dell'*Epitafio* pericleo di cui Tucidide, ancora una volta, riecheggia la terminologia<sup>734</sup>. L'argomento su cui si insiste riguarda il delicato equilibrio che regola i rapporti tra Atene e gli alleati. Le considerazioni generali che abbiamo avuto modo di analizzare nel discorso "teorico" di Pericle sono qui riprese e applicate ad un caso concreto.

Mitilene deplora il venir meno di una condizione di parità rispetto ad Atene, come si può dedurre dalla riproposizione di questo concetto. Gli alleati dovrebbero essere pari nelle intenzioni e nella capacità di prendere delle decisioni e inoltre per quel che riguarda la preparazione militare e la *dynamis* (ἴσοι μὲν τῇ γνώμῃ ὄντες καὶ εὐνοία, ἀντίπαλοι δὲ τῇ παρασκευῇ καὶ δυνάμει). L'alleanza con Atene ha avuto origine subito dopo il ritiro spartano dalla guerra contro la Persia, allora Mitilene e le altre città si erano volontariamente affiancate ad Atene per proseguire la guerra contro il barbaro. La stessa Mitilene si è allineata alla politica ateniese fino al momento in cui la sua guida si è fondata sul rispetto della pari posizione degli alleati (καὶ μέχρι μὲν ἀπὸ τοῦ ἴσου ἡγοῦντο, προθύμως εἰπόμεθα). Quelle condizioni successivamente sono venute meno, Atene è diventata una tiranna che opprime la libertà degli alleati e fa nascere in loro la paura (οὐκ ἀδεεῖς ἔτι ἤμεν)<sup>735</sup>.

La disparità di forze tra le parti determina l'instaurarsi di rapporti in cui la parte "forte" può imporre all'altra un certo comportamento, senza che questa abbia la possibilità di reagire. Il venir meno dell'interdipendenza di diritti e doveri vanifica ogni equilibrio di reciprocità, inoltre le pretese egemoniche del più forte vanificano ogni *balance of power*.

Le ragioni con cui Mitilene motiva la sua ribellione e l'insistenza sul venir meno dell'*isotes* come presupposto dell'alleanza non sono dissimili dalle ragioni che avevano spinto Atene alla guerra con Sparta. Ad esempio Pericle nel suo primo *logos* ai cittadini illustra le ragioni della guerra, accusando gli Spartani di rifiutare le vie legali<sup>736</sup>. Lo stratega insiste sulla necessità di una guerra ormai non più rinviabile, dacché è venuto meno quell'equilibrio di forze tra pari e ogni rispetto reciproco; la volontà di prevaricazione di una parte sull'altra non può più essere tollerata, così come l'imposizione di ordini.

---

<sup>734</sup> Thuc. 2, 40, 4.

<sup>735</sup> Cfr. Thuc. 3, 9, 2 ἴσοι μὲν τῇ γνώμῃ ὄντες καὶ εὐνοία, ἀντίπαλοι δὲ τῇ παρασκευῇ καὶ δυνάμει; 3, 10, 4 καὶ μέχρι μὲν ἀπὸ τοῦ ἴσου ἡγοῦντο, προθύμως εἰπόμεθα; 3, 12, 3 εἰ γὰρ δυνατοὶ ἤμεν ἐκ τοῦ ἴσου καὶ ἀντεπιβουλεύσαι καὶ ἀντιμελλῆσαι, τί ἔδει ἡμᾶς ἐκ τοῦ ὁμοίου ἐπ' ἐκείνοισ ἐῖναι. Cfr. CRANE 1998, 179 secondo cui: «The Mytileneans conclude this portion of their argument by inverting the language of reciprocal gift exchange in spectacular fashion».

<sup>736</sup> Thuc. 1, 140, 2.

La principale causa della guerra è nel venir meno di una condizione di parità; l'*isotes* è anch'essa una forma di reciprocità che tuttavia non è fondata sullo scambio di qualcosa (un dono o un beneficio), ma sul riconoscimento vicendevole dei diritti e degli spazi di ciascuna *polis*; essa si realizza allorché uno Stato è disposto a vincolarsi all'osservanza di norme e leggi che rispettino gli interessi dell'altro Stato, ma solo a condizione che la controparte faccia altrettanto, riequilibrando in tal modo la situazione. Questo vicendevole rispetto esclude ogni forma di pretesa e l'imposizione violenta di qualcosa:

τὴν γὰρ αὐτὴν δύναται δούλωσιν ἢ τε μεγίστη καὶ ἐλαχίστη δικαίωσις ἀπὸ τῶν ὁμοίων πρὸ δίκης τοῖς πέλας ἐπιτασσομένη.

una pretesa, la più grande come la più piccola, qualora sia imposta ai vicini da persone che sono loro pari senza rivolgersi alla giustizia, significa ugualmente schiavitù<sup>737</sup>.

Il principio è in generale valido in ogni circostanza in cui il ricorso alla violenza per ottenere qualcosa viola la libertà d'azione dell'altro Stato. In questo caso gli Spartani, agli occhi di Atene, impongono una prova di forza, vogliono esercitare paura sugli altri. Dinanzi a questo atteggiamento provocatorio, Atene deve esigere un rapporto tra pari ἀπὸ τοῦ ἴσου (come visto la stessa espressione viene usata da Mitilene vd. Thuc. 3, 10, 4). Il concetto viene ribadito in Thuc. 1, 145 laddove gli Ateniesi si dichiarano disposti a cercare un compromesso e degli accordi che evitino lo scoppio della guerra, attraverso delle vie legali capaci di tutelare l'autonomia delle due parti: δίκη δὲ κατὰ τὰς ξυνθήκας ἐτοιμοὶ εἶναι διαλύεσθαι περὶ τῶν ἐγκλημάτων ἐπὶ ἴση καὶ ὁμοίᾳ.

La medesima esigenza di uguaglianza e parità era stata avanzata dai Corinti nel corso dell'assemblea degli alleati peloponnesiaci, in quel caso la città accusata di prevaricazione e mancato rispetto dell'*isotes* è Atene; il suo comportamento tirannico induce i Corinti, ad esercitare delle pressioni per indurre Sparta a dare inizio alla guerra. Nella riflessione di Corinto viene ribadito un principio importante: il rapporto tra le *poleis* deve essere fondato sul rispetto reciproco, sull'uguaglianza. Il comportamento di Atene ha violato queste regole comportamentali, è dunque opportuno che Sparta ne prenda coscienza. L'imperativo dei Corinti τὸ ἴσον νέμετε<sup>738</sup> mira a ridestare Sparta dal suo torpore e a indurla ad agire. Sparta e Atene, sono contrapposte l'una all'altra, ma le loro parole sono analoghe ed è analogo il malcontento per la rottura del medesimo equilibrio relazionale e del corretto modo di porsi di una *polis* rispetto all'altra.

---

<sup>737</sup> Thuc. 1, 141,1.

<sup>738</sup> Thuc.1, 71,1.

La stessa problematica si presenta nel caso della defezione di Mitilene, che come visto lamenta la perdita dell'uguaglianza e della libertà; il venir meno di queste condizioni costituisce un denominatore comune alle situazioni di crisi dei rapporti interpoleici. Nel caso della guerra del Peloponneso l'inizio delle ostilità è dovuto alla disparità creatasi tra Sparta e Atene, allo stesso modo è questa la causa del deterioramento dei rapporti tra Atene e i suoi alleati, tra cui Mitilene. La ribellione di Mitilene è dovuta all'insofferenza per questa condizione di schiavitù mascherata da alleanza. Tutti gli altri alleati sono stati assoggettati, i soli Mitilenesi mantengono il privilegio di essere autonomi. Ma la loro futura sottomissione è inevitabile, dal momento che la maggior parte degli alleati è sottomessa, Mitilene rimane sola a fronteggiare Atene. L'equilibrio tra le due potenze si fa sempre più teso, non è fondato sulla reciproca fiducia e collaborazione, bensì sul sospetto e sul timore (τὸ δὲ ἀντίπαλον δέος)<sup>739</sup>.

In questo caso la reciprocità funziona in modo negativo tra le parti dato che è il timore della reazione della controparte a stimolare l'applicazione e il rispetto dei patti concordati. In questo clima di tensione l'osservanza delle regole poggia sulla fragile base data dalla paura per un atteggiamento di ritorsione, che potrebbe indurre la controparte a mettere in atto un'inosservanza delle medesime regole. Il *phobos* deriva inoltre dal calcolo delle rispettive forze e dalla costante preoccupazione che i patti vengano infranti da chi per primo ha il coraggio di osare. Il rapporto tra Atene e gli alleati è chiaramente definito secondo la distinzione tra più forti e più deboli<sup>740</sup>. In questa gerarchia i Mitilenesi si considerano i più forti tra i deboli (gli altri alleati) ma di certo più deboli rispetto alla più forte: Atene<sup>741</sup>. Si contrappongono da una parte il timore, dall'altra la *pistis* e l'*eunoia*. Gli ingredienti di un'alleanza sana e quelli di un'alleanza malata:

ὁ τε τοῖς ἄλλοις μάλιστα εὖνοια πίστιν βεβαιοῖ, ἡμῖν τοῦτο ὁ φόβος ἐχυρὸν παρείχε, δέει τε τὸ πλεόν ἢ φιλίᾳ κατεχόμενοι ξύμμαχοι ἤμεν

quello che agli altri è dato dalla benevolenza, rafforza la fedeltà, mentre questo risultato a noi era reso sicuro dal timore, ed eravamo alleati perché presi più da paura che da amicizia.<sup>742</sup>

In questa situazione di incertezza, per rimediare alla loro debolezza, i Mitilenesi preferiscono sfruttare l'effetto sorpresa, preferiscono fare la prima mossa perché pienamente convinti dell'inevitabile rottura dell'equilibrio. Mentre la prima parte del discorso verte sulla giustificazione morale della ribellione ad Atene, nella seconda parte Mitilene prospetta a Sparta l'utile che trarrà dall'alleanza proposta. Infatti priverà Atene di un'alleata potente, di fonti di

<sup>739</sup> Thuc. 3, 11,1.

<sup>740</sup> Vd. *supra*, p. 185 ss.

<sup>741</sup> Thuc. 3,11, 3.

<sup>742</sup> Thuc. 3, 12, 1.

ricchezza e di un importante contributo per il rafforzamento della sua flotta. Per convincere Sparta ad accettare la loro alleanza i Mitilenesi decidono infine di presentarsi come supplici<sup>743</sup>. Sparta accetta di aiutarli ma concretamente il suo intervento è inefficace, infatti le successive operazioni militari non sono ben coordinate, sicché Mitilene, ancor prima di ricevere gli aiuti spartani, si trova costretta a scendere a patti con Atene<sup>744</sup>.

Dinanzi alla defezione di Mitilene (428/7 a. C.), uno dei suoi più importanti alleati, Atene esita sul comportamento da adottare. Inizialmente avrebbe voluto fare strage di tutti gli abitanti e rendere schiavi le donne e i bambini, ma venuto meno l'effetto dell'ira giudica il suo proposito "crudele e terribile" e cambia idea<sup>745</sup>. La decisione precedente viene significativamente definita crudele, tramite l'uso di un aggettivo dalle forti valenze negative ὀμότης. Tuciddide userà lo stesso aggettivo per qualificare la ferocia della *stasis* di Corcira<sup>746</sup>. In questo caso il suo intento è quello di porre in evidenza l'eccesso di crudeltà ferina che gli Ateniesi avrebbero compiuto se avessero attuato la strage di Mitilene, infierendo su cittadini innocenti e inoltre su donne e bambini.

L'episodio sembra precorrere idealmente quello di Melo, oltre a precederlo cronologicamente, ma lì Atene non avrà più alcuna esitazione o ripensamenti. Il caso di Mitilene ci mostra un'Atene ancora capace di ravvedimento, ancora sensibile e pronta a rifiutare atti di eccessiva violenza a danno di inermi. Inoltre la velata critica che qui Tuciddide muove alla decisione di sterminare i Mitilenesi, sembrerebbe contribuire a illuminare "a distanza", per così dire, la posizione che lo storico assume riguardo alla vicenda di Melo, dove è difficile capire da che parte stia<sup>747</sup>.

La travagliata decisione sulla sorte dei Mitilenesi è presa nel corso di diverse assemblee. Le pagine tucididee ci consegnano un'eco del dibattito nei contrapposti discorsi di Cleone e Diodoto. In questo noto dibattito per la prima volta si palesa un atteggiamento cinicamente pragmatico per cui, messa da parte la giustizia, si fa appello all'unico criterio che veramente conti agli occhi di una potenza politica che si trova ad agire in un contesto bellico, ossia l'utile. Nonostante ciò nella coscienza ateniese un senso etico sembra permanere e si mostra in maniera evidente in questo ravvedimento, in questa autocritica della propria condotta che induce a mutare proposito e ad annullare la decisione presa in assemblea<sup>748</sup>. Tuciddide, sia pure

---

<sup>743</sup> Thuc. 3, 13-14.

<sup>744</sup> Thuc. 3, 27.

<sup>745</sup> Thuc. 3, 36, 2-4. .

<sup>746</sup> Thuc. 3, 81, 5.

<sup>747</sup> Vd. *infra*, p. 279 ss.

<sup>748</sup> Come nota KARAVITES 1979, 896 l'insistenza di Diodoto e Cleone sul tema dell'utile non deve far sottovalutare l'importanza del sistema etico di riferimento comune alla *polis*: «We should not lose sight of the

in maniera velata, sembrerebbe condannare la decisione di sterminare i cittadini e rendere schiavi donne e bambini, perché è una decisione che comporta una crudeltà eccessiva; lo si evince dalla scelta delle espressioni usate ὤμὸν τὸ βούλευμα (3, 36, 4), πρᾶγμα ἀλλόκοτον (3, 49, 4).

### 3.5.2 La citazione dell'*Epitafio* (Thuc. 2, 40, 4) e la critica di Cleone sull'impiego della *charis* nella politica estera (Thuc. 3, 37)

«Nasce da questo una disputa: s'egli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Rispondesi, che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma, perché egli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' dua. Perché degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno».

(Machiavelli, *Il Principe*, XVII, 2)

Nel noto dibattito sulla sorte di Mitilene, Cleone esordisce sostenendo che la democrazia non è adatta all'esercizio di un potere imperialistico. Proprio le qualità che Pericle aveva esaltato, come aspetti peculiari del sistema democratico, nel momento in cui vengono applicate concretamente alle relazioni di politica estera sono presentate come dei tratti negativi. La mancanza di sospetto e ostilità tra cittadini nei rapporti giornalieri è uno dei pregi della vita libera dell'Atene periclea (Thuc. 2, 37), ma diviene un elemento di debolezza nella relazione con le altre *poleis*. La benevolenza o la compassione non giovano all'*arché*, dacché la politica estera non può e non deve essere animata dalla volontà di gratificare gli alleati, facendo loro dei favori. Questa *charis* è insignificante, anzi pericolosa, piuttosto bisogna prendere atto del vero criterio che regola le relazioni tra gli stati, ovvero la forza.

διὰ γὰρ τὸ καθ' ἡμέραν ἀδεῆς καὶ ἀνεπιβούλευτον πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐς τοὺς συμμάχους τὸ αὐτὸ ἔχετε, καὶ ὅτι ἂν ἢ λόγῳ πεισθέντες ὑπ' αὐτῶν ἀμάρτητε ἢ οἰκτῶ ἐνδῶτε, οὐκ ἐπικινδύνως ἠγείσθε ἐς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἐς τὴν τῶν συμμάχων χάριν μαλακίζεσθαι, οὐ σκοποῦντες ὅτι τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοὺς καὶ ἄκοντας ἀρχομένους, οἱ οὐκ ἐξ ὧν ἂν χαρίζησθε βλαπτόμενοι αὐτοὶ ἀκροῶνται ὑμῶν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἂν ἰσχύι μᾶλλον ἢ τῇ ἐκείνων εὐνοίᾳ περιγένησθε.

A causa della vostra mancanza di timore e di ostilità nei rapporti giornalieri tra di voi, vi comportate nello stesso modo anche verso gli alleati e se, persuasi dalle loro parole, commettete qualche errore o cedete alla compassione, voi non pensate che il mostrarvi deboli può essere pericoloso per voi, mentre non serve a ottenere la riconoscenza degli alleati: voi non considerate che l'impero che avete è una tirannide, e che si esercita su uomini ostili, i quali non si lasciano comandare di buona volontà e non vi obbediscono grazie a quei favori che voi a prezzo di svantaggi personale fate a loro, ma vi obbediscono solo perché la vostra superiorità è basata più sulla vostra forza che sul loro benvolere.<sup>749</sup>

---

fact that Fifth Century Greeks did not live in *vacuo* but in a social and political milieu which presupposed social moral concepts around which they argued, which they criticized, or from which they claimed to depart».

<sup>749</sup> Thuc. 3, 37, 2.

Il gioco di riflessi che Tucidide ha voluto istituire tra il discorso di Pericle (Thuc. 2, 40, 4) e di Cleone è stato più volte messo in luce dagli studiosi<sup>750</sup>. Vi è una ripresa tematica e lessicale evidente e densa di significati. Pericle, secondo la nostra interpretazione, accenna al rapporto con gli alleati attraverso l'ideologia della *charis*, auspicando una apertura fiduciosa di Atene alle altre città che si vogliono avvicinare attraverso l'etica del beneficio e i legami di riconoscenza. Cleone rende esplicito l'"accenno" di Pericle al rapporto con gli alleati e in maniera diretta traspone la sua riflessione alla politica estera di Atene, ammettendo, attraverso la sua critica, la possibilità di fare ricorso alla *charis* anche in contesti esterni alla *polis*.

La visione di Cleone è opposta a quella di Pericle. Qual è dunque, secondo Tucidide, la modalità preferibile per la gestione del potere? Bisogna indulgere a forme di *eunoia* verso l'alleato o prendere atto dell'ostilità di quello che è più corretto definire suddito? È opportuno ricercare l'alleanza attraverso il rispetto dei diritti e dell'*isotes*, attraverso la *philia* e lo scambio di benefici o limitarsi a prendere atto del possesso di un potere tirannico e imporsi tramite l'uso della forza?

Tucidide delinea le due alternative ma non offre una risposta risolutiva. Di certo la ripresa a distanza della medesima questione con un linguaggio analogo rivela l'esistenza di una problematica discussa che era riuscita ad affiorare in maniera chiara alla coscienza ateniese. Queste tematiche suscitano la riflessione attenta di Tucidide che ha costruito il testo con la volontà di rendere visibili al lettore i nodi problematici che ne hanno attraversato la composizione. È importante mettere in rilievo che la possibilità di far prevalere un aspetto piuttosto che un altro – un comportamento rispettoso delle attese, dei diritti e dell'uguaglianza (*isotes*) degli alleati o il puro esercizio della forza e il perseguimento dell'utile – sia oggetto di discussione.

Ci si chiede dunque se si possa lasciare spazio alla clemenza, alla pietà e alla comprensione nella politica estera, oppure se, riconoscendo il fatto che Atene è una tirannide in cui i sottomessi (*ἀρχομένους*) obbediscono a malincuore, bisogna seguire le indicazioni di Cleone e accettare di essere detestati, limitandosi a incutere timore. Nel tempo prevarrà questa linea politica cinica e sprezzante, mentre la necessità costante di dimostrare la propria forza e la propria capacità di punire e sopraffare chi disobbedisce porterà Atene a mettere in atto una serie di cruente repressioni che la vedono tradire i suoi stessi ideali (Mitilene, Torone, Scione, Melo)<sup>751</sup>.

---

<sup>750</sup> Cfr. DE ROMILLY 1947, 143-144; HOOKER 1974, 166; GUIZZI 1998, 89 che ritiene "evidentissimo" il richiamo di Cleone a Pericle interpretandolo in senso ironico, tuttavia la presenza di quest'intento non è dimostrabile.

<sup>751</sup> Cfr. DE ROMILLY 1979, 150.

Nel ribaltamento simmetrico dei principi periclei operato da Cleone, anche la discussione e il dibattito politico, l'essenza della democrazia, sono considerati in una luce negativa. L'abilità retorica che accompagna l'azione sottoponendola a verifica, talvolta mutandone il corso, viene considerata un segno di esitazione e instabilità. Gli Ateniesi dovrebbero rinunciare a queste *performance* e smettere di essere spettatori dei discorsi, mostrandosi inamovibili nelle loro decisioni.

Inoltre la ribellione di Mitilene è ingiustificabile proprio per i privilegi di cui la città godeva rispetto agli altri alleati e ad esempio l'autonomia, la capacità di difendersi e di disporre della propria flotta. La scelta di accordarsi con Sparta mostra tutta la sua pericolosità e ostilità verso Atene. Mitilene ha preferito la forza alla giustizia, perché pur non avendo subito alcuna offesa ha attaccato l'alleata, pertanto secondo giustizia merita una punizione esemplare che sia di monito agli altri alleati.

Secondo Cleone un impero deve dunque rinunciare a quelli che sono i mali peggiori: la compassione, il piacere dei discorsi e la clemenza. Anche la pietà va concessa solamente a chi si presume possa un giorno ricambiarla.

Ἐλεός τε γὰρ πρὸς τοὺς ὁμοίους δίκαιος ἀντιδίδοσθαι, καὶ μὴ πρὸς τοὺς οὐτ' ἀντοικτιοῦντας  
ἔξ ἀνάγκης τε καθεστῶτας αἰεὶ πολεμίους·

La compassione è giusto che sia mostrata verso coloro che sono di pari condizione, e non verso coloro che non la ricambieranno e per necessità ci saranno sempre nemici.<sup>752</sup>

Cleone svela la gerarchia che vige tra Mitilene e Atene, dato che ha appena affermato che non si trovano in un rapporto di parità; inoltre fa della pietà un elemento da inserire nella logica del contraccambio (come si nota dall'uso insistente di verbi composti dalla preposizione *anti*). Un discorso che appare incoerente, perché di norma si prova pietà per chi si trova in una condizione di inferiorità e debolezza che non gli consente di offrire nulla in cambio (infatti, come abbiamo visto in Erodoto, spesso l'incontro tra vincitori e vinti, tra forti e deboli riesce ad innescare meccanismi di *sympatheia* e *pietas*<sup>753</sup>). Atene deve dunque accettare di essere una città tiranna e come tale punire la ribelle, se non lo fa ammette la sua colpevolezza e la sua gestione ingiusta del potere; ma, secondo Cleone, anche se fosse così e anche se gli Ateniesi fossero ingiusti, dovrebbero comunque esercitare *il potere per il potere* o essere coerenti e rinunciarvi del tutto in nome della giustizia<sup>754</sup>.

A questo discorso si oppone Diodoto che non contraddice Cleone per quel che riguarda la giustizia di quanto affermato, dato che Mitilene ha sbagliato ed ha torto, tuttavia ritiene che

---

<sup>752</sup> Thuc. 3, 40, 3.

<sup>753</sup> Vd. *supra*, p.173.

<sup>754</sup> Thuc. 3, 40, 4.

punirla in maniera violenta non gioverebbe ad Atene. Si insiste sul principio dell'utile. Egli dopo avere illustrato la sua concezione pessimistica della natura umana, sempre protesa verso il male e irrefrenabile dal potere delle leggi o dalla durezza delle pene, afferma la necessità di adottare una punizione moderata. Di certo la sua volontà di essere mite con le città che si ribellano è legata a considerazioni opportunistiche, che mirano a non annientare la loro ricchezza per continuare ad assicurare ad Atene le entrate dei tributi e la eventuale collaborazione della loro flotta; ma, al di là di questo aspetto pragmatico, emerge anche la comprensione delle ragioni della ribellione di quei popoli che si sentono privati con violenza della loro libertà (τινα ἐλεύθερον καὶ βία ἀρχόμενον εἰκότως πρὸς αὐτονομίαν ἀποστάντα). Vi è la volontà di lasciare aperto un margine di contrattazione che permetta alla città punita, cancellando l'errore, di ritornare a concordare un patto<sup>755</sup>.

La possibilità di dimenticare l'errore, cancellandolo (τὴν ἁμαρτίαν καταλῦσαι), permette di applicare alle relazioni interstatali un principio importante, efficacemente espresso dalla formula: μὴ μνησικακεῖν. Si tratta del principio in base al quale si ricerca la pace attraverso la cosciente rinuncia al ricordo del male; questa procedura garantisce la riconciliazione tra due soggetti ostili, in questo caso Atene e Mitilene; infatti la formula ricorre nel testo epigrafico del decreto che regolamenta i rapporti tra le due città a seguito della rivolta<sup>756</sup>. Diodoto propone inoltre una punizione che non ricada indiscriminatamente su tutti, ma che restringa il numero dei colpevoli. Lo scopo è quello di risparmiare il *demos* mitilenese, dato che in generale Atene può considerare il *demos* un suo naturale alleato all'interno di ogni *polis*, dunque punirlo significherebbe commettere l'ingiustizia di uccidere i propri benefattori (ἀδικήσετε τοὺς εὐεργέτας κτείνοντες)<sup>757</sup>.

Possiamo forse affermare che Diodoto ripropone una modalità relazionale con l'alleato vicina al paradigma ideale, benefattore/beneficiario, delineato da Pericle? Ciò è possibile dato che Diodoto propone di ritessere i legami di reciprocità, opponendosi alle logiche della cruda *Realpolitik* appena delineata da Cleone. Il dibattito che Tucidide ha costruito attraverso le diverse voci ruota in maniera allusiva sulla medesima tematica che, ancora una volta, oppone le due facce del potere: *charis* e *dynamis*, ovvero da una parte la possibilità di tendere la mano all'alleato (ricostruendo l'alleanza anche se questa era stata infranta), dall'altra quella di limi-

<sup>755</sup> Thuc. 3, 46.

<sup>756</sup> Sul tema del μὴ μνησικακεῖν e sul suo utilizzo nelle relazioni diplomatiche vd. MOGGI 2009a, 167-191 con precedente bibliografia. Per il testo del decreto vd. A. Kirchhoff, *IG I*, 96; *SEG XII* 27; cfr. CATALDI 1983, 253.

<sup>757</sup> Thuc. 3, 47, 3.

tarsi a punirlo in virtù della propria prevalenza militare. Alla fine prevarrà la linea moderata proposta da Diodoto.

Oltre al testo di Tucidide anche il decreto già ricordato, databile nel 425/4 ca., ci testimonia la preoccupazione ateniese per l'eccessiva durezza della soluzione punitiva che, in un primo momento, era stata adottata per Mitilene. Infatti dopo la rivolta era stata presa la decisione di dividere il territorio di Lesbo in tremila *kleroi*, una parte dei quali dovevano essere concessi in usufrutto agli Ateniesi che, in tal modo, avevano la possibilità di tenere sotto controllo l'isola<sup>758</sup>; in seguito si decide di restituire la terra ai Mitilenesi imponendo il pagamento annuo di due mine per ciascun *kleros*. Questo è il contenuto del suddetto decreto che attraverso il recupero della proprietà sulle terre garantiva ai Mitilenesi l'esistenza autonoma della loro *polis*<sup>759</sup>. In caso contrario vi era il rischio di impoverire una delle città più fiorenti dell'*arché*. Per Atene una politica che tiene conto dei legami di benevolenza e cooperazione con il *demos* mitilenese non è soltanto una gratuita concessione, ma ha anche un risvolto utile dal punto di vista economico e politico, come sottolinea Diodoto. Atene esprime così il suo proposito di non mantenere rancore a seguito della rivolta (οὐ μνεσικακέσει vd. riga n. 10) e di restituire la terra ai Mitilenesi concedendo loro l'autonomia, ossia la possibilità di vedere ripristinata la propria integrità territoriale e di disporre in maniera libera dei propri beni<sup>760</sup>.

Alla luce di ciò la proposta di Cleone appare contraria alla politica ateniese che in questa fase è ancora incline alla mitigazione delle azioni più violente e alla ricerca di alternative di riconciliazione. Alla linea rigida proposta da Cleone viene preferita la politica moderata delineata da Diodoto che, a sua volta, sembra riallacciarsi ad una concezione della diplomazia di stampo pericleo. La durezza dell'azione repressiva proposta da Cleone o il terrore come fonte dell'equilibrio diplomatico tra due città non garantiscono di certo una gestione del potere sicura, fondata su basi solide e durature; la situazione di Mitilene mette in luce la necessità per il potere di costruirsi una base di consenso per evitare il rischio di reggersi sugli equilibri precari mantenuti in vita dalla paura; per usare le parole di Tacito: *Metus ac terror sunt infirma vincla caritatis; quae ubi removeris, qui timere desierint, odisse incipient*<sup>761</sup>.

La politica tirannica che Cleone presenta come necessaria per l'impero proprio in merito alla ribellione di Mitilene non può che generare un processo di autodistruzione. La vicenda di

---

<sup>758</sup> Thuc. 3, 50.

<sup>759</sup> Per il decreto vd. CATALDI 1983, 253; FRAGOULAKI 2013, 321-341.

<sup>760</sup> Il concetto di autonomia è di difficile definizione, va inteso non come libertà assoluta ma come: «un relativo diritto di autogestione politica e amministrativa entro un più vasto sistema sovrastatale» cfr. CATALDI 1983, 262.

<sup>761</sup> Tac. Agr. 32, 2.

Mitilene assume così una veste paradigmatica ed invita a riflettere sull'intero assetto del potere ateniese.

### 3.5.3 Sparta propone la pace ad Atene invitandola ad offrire la sua *charis*

Le parole pronunciate da Pericle sulla *charis*, in un brano cruciale per la comprensione della struttura dell'opera<sup>762</sup>, svolgono la funzione di un imprescindibile punto di riferimento per chi intenda orientarsi sul tema della reciprocità in Tucidide. Lo storico ha disseminato in alcuni brani-chiave della sua narrazione dei richiami espliciti a quest'etica. Il lettore è invitato a cogliere questi riferimenti incrociati e a seguire le sollecitazioni sottintese dell'autore per sviluppare una propria riflessione sulle diverse sfumature che questa etica assume negli equilibri diplomatici. L'ideale pericleo si confronta con le crude considerazioni pragmatiche di Cleone. L'astratta riflessione sul rapporto tra Atene e gli alleati e sulla possibilità che la *charis*, come capitale simbolico, renda miti e bene accette le relazioni di potere, si traduce in modo fallimentare nella realtà concreta che oppone Atene a Mitilene in una relazione priva di equilibrio e in continua tensione. Tuttavia Tucidide ci propone, ancora una volta, di riflettere sulla possibile applicazione diplomatica di queste logiche, ponendo a confronto le due città nemiche: Atene e Sparta.

Gli ambasciatori spartani, quasi parafrasando il discorso succinto di Pericle, impiegano il linguaggio ateniese per proporre un trattato di pace fondato sulla supremazia dell'*aretè*, intesa come virtù cooperativa, a dispetto della legge del più forte o della volontà di rivalsa. Atene è esortata a rinunciare al ricorso al suo di più di *dynamis* in nome del principio della *charis*; le due diverse sfaccettature del potere continuano a contrapporsi nell'intricato gioco narrativo creato da Tucidide.

Questo tentativo diplomatico avrebbe potuto far cessare le ostilità tra le due città, ponendo le basi di una nuova alleanza. I Greci erano ben consapevoli della natura mutevole delle relazioni umane e dei sentimenti ad esse connessi. Basti riflettere su alcuni celebri versi dell'*Aiace* di Sofocle (vv. 677-683). L'amicizia e l'inimicizia non possono essere eterne, è consentito il passaggio da una condizione all'altra, ed esistono anche delle procedure che prevedono la messa in atto della soluzione del conflitto<sup>763</sup>.

Nel 425 a.C. gli Spartani bloccano gli Ateniesi a Pilo sia dall'interno della Messenia, sia occupando l'isola di Sfacteria nella quale gli Ateniesi vengono a trovarsi intrappolati nell'am-

---

<sup>762</sup> Thuc. 2, 40, 4.

<sup>763</sup> Sul tema della *shifting philia* vd. WILSON 1989, 147-151. Talvolta sono gli interessi economico-politici legati alla situazione contingente a imporre una ridefinizione delle tradizionali amicizie e inimicizie, come nei casi già analizzati delle relazioni tra Sparta e Platea o tra Atene e Corinto.

bigua posizione di assediati e assediati. In queste circostanze gli Spartani prendono l'iniziativa di patteggiare un armistizio che avrebbe consegnato agli Ateniesi la flotta peloponnesiaca che stanziava davanti a Pilo, mentre loro avrebbero avuto la possibilità di rifornire il presidio di Sfacteria. Sparta invia dunque degli ambasciatori ad Atene per trattare la pace. Tucidide ricostruisce il discorso e dà la parola agli ambasciatori che si prefiggono la stipula di un patto vantaggioso per Atene e onorevole per Sparta; le due città avrebbero finalmente ritrovato la pace. Gli Spartani invitano gli Ateniesi a non approfittare delle circostanze favorevoli e della loro posizione di superiorità, ma a tenere conto dei mutamenti della sorte. Li esortano ad essere saggi e a stipulare la pace in condizioni di prosperità:

Λακεδαιμόνιοι δὲ ὑμᾶς προκαλοῦνται ἐς σπονδὰς καὶ διάλυσιν πολέμου, διδόντες μὲν εἰρήνην καὶ ξυμμαχίαν καὶ ἄλλην φιλίαν πολλήν καὶ οἰκειότητα ἐς ἀλλήλους ὑπάρχειν, ἀνταποῦντες δὲ τοὺς ἐκ τῆς νήσου ἄνδρας [...] νομιζομέν τε τὰς μεγάλας ἔχθρας μάλιστα ἂν διαλύεσθαι βεβαίως, οὐκ ἦν ἀνταμυνομένός τις καὶ ἐπικρατήσας τὰ πλείω τοῦ πολέμου κατ' ἀνάγκην ὄρκοις ἐγκαταλαμβάνων μὴ ἀπὸ τοῦ ἴσου ξυμβῆ, ἀλλ' ἦν παρὸν τὸ αὐτὸ δοῦναι πρὸς τὸ ἐπιεικὲς καὶ ἀρετῆ αὐτὸν νικήσας παρὰ ἃ προσεδέχετο μετρίως ξυναλλαγῆ. ὀφείλων γὰρ ἤδη ὁ ἐναντίος μὴ ἀνταμύνεσθαι ὡς βιασθεῖς, ἀλλ' ἀνταποδοῦναι ἀρετήν, ἐτοιμότερός ἐστιν αἰσχύνῃ ἐμμένειν οἷς ξυνέθετο.

I Lacedemoni vi invitano a fare patti e a porre fine alla guerra, offrendovi pace e alleanza e ogni forma di amicizia e buoni rapporti reciproci. Vi chiedono in cambio gli uomini dell'isola [...] noi pensiamo che le grandi inimicizie finiscano nel modo più sicuro non se uno, difendendosi e restando vincitore nella maggior parte degli scontri, con necessità costringa l'avversario mediante giuramenti ad accordarsi non a parità di condizioni, ma se, pur potendo fare altrettanto, obbedendo alla mitezza lo vinca in generosità e si accordi a condizioni moderate che smentiscono ogni previsione. Ché l'avversario ormai in debito non di difendersi a sua volta come un offeso, ma di restituire l'atto generoso, per un sentimento d'onore sarà più pronto a tener fede ai patti.<sup>764</sup>

Anche in questa offerta di pace il lessico della reciprocità assume una rilevanza centrale e attraversa l'intero discorso. Una grande inimicizia, come quella tra Atene e Sparta, può essere sanata da un'attenta opera di tessitura dell'alleanza in cui il soggetto politico più forte rinunci a far valere la sua forza militare e la sua potenza (*dynamis*) e adotti una logica analoga a quella del dono, mirando a vincere l'altro in mitezza e generosità (*epieikeia* e *aretè*)<sup>765</sup>. Un accordo di pace iniquo (senza *isotes*) non estingue l'ostilità, mentre la sorprendente mitezza del più forte, andando contro le negative aspettative del vinto, trasforma il nemico in un amico grato e riconoscente. L'offerta di alleanza fatta con *charis* spezza le armi del nemico in maniera definitiva e lo persuade a cooperare con piacere μεθ' ἡδονῆς<sup>766</sup>. In questo modo entrambe le parti possono pervenire ad un accordo che salvi la dignità di vinti e vincitori: «In somma, la pace che rende amici i nemici non può consistere nella ratifica del rapporto vincito-

<sup>764</sup> Thuc. 4, 19, 1-2. Sul particolare concetto di *oikeiotes* vd. WILL 1995, 299-325; SAMMARTANO 2007, 207-235.

<sup>765</sup> Cfr. MACDOWELL 1963, 128 secondo cui la parola *aretè* indica la capacità da parte del vincitore di autocontrollarsi e imporsi dei limiti di moderazione.

<sup>766</sup> Thuc. 4, 19, 4.

ri-vinti, cioè tra un Maggiore e un Minore, e per questo la forza non basta, ma è necessario il “bello”, un valore che fa riferimento alla *qualità* della relazione tra le due parti piuttosto che alla quantità della loro forza»<sup>767</sup>. La vittoria che Sparta propone ad Atene è una vittoria morale fondata sull’etica della reciprocità che invita a donare e impone a chi riceve un dono, nel senso lato di un di più inatteso, di contraccambiarlo (ἀνταποδοῦναι ἀρετήν).

Nella costruzione dei richiami interni alla sua opera, Tucidide fa sì che gli Spartani adottino lo stesso linguaggio, legato al campo semantico della *charis*, che Atene aveva fatto proprio nel ritratto ideale dell’Epitafio. La città nemica fa riflettere Atene nello specchio da lei stessa forgiato, le propone di essere una *polis* benefattrice ideale, sempre disposta a vincere gli altri in *aretè* al fine di costruire relazioni di amicizia. Se riflettiamo sul fatto che Sparta è una delle principali destinatarie indirette della propaganda ateniese (contenuta nelle parole di Pericle), l’uso di questo linguaggio da parte della città lacedemone potrebbe quasi apparire provocatorio, come una sfida che invita Atene a tradurre i suoi ideali in realtà o anche come un irridente smascheramento della falsità della sua propaganda<sup>768</sup>.

Sparta propone dunque ad Atene di porre fine all’inimicizia prima che si crei un muro d’odio invalicabile (ἀίδιον ἔχθραν), propone di scegliere la pace al posto della guerra per offrire a tutti i Greci una tregua dai mali (ἀντὶ πολέμου εἰρήνην ἐλώμεθα καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν ἀνάπαυσιν κακῶν ποιήσωμεν). La scelta della pace garantirebbe ad Atene la gratitudine di tutti i Greci (τὴν χάριν ὑμῖν προσθήσουσιν). Gli Spartani diverrebbero saldi amici di Atene se questa preferisse la *charis* all’uso della costrizione violenta

---

<sup>767</sup> Cfr. COZZO 2008-2009, 25. Il commento dell’autore si riferisce in particolare a Isocr. *Paneg.* 176; 178, ma prende in analisi anche questi brani tucididei.

<sup>768</sup> Sullo straniero come destinatario indiretto del discorso di Pericle abbiamo già riflettuto vd. *supra*, p. 205. L’evidente richiamo intratestuale è stato altresì notato da HOOKER 1974, 169 nt. 9 che oltre a mettere in luce l’utilizzo del medesimo lessico, ne interpreta l’analogia alla luce di una voluta ironia da parte dello storiografo: «it is ironical that when the Athenians have an opportunity of acting on Pericles’ advice (the Spartans having made an offer of peace) they fail to do so. Thucydides emphasizes the irony by working into the structure of the Spartans’ argument at 4, 19, 3 the phrases already used by Pericles». Inoltre la volontà di instaurare un confronto competitivo con Atene sul tema della *charis-aretè* è presente anche nel discorso che Brasida rivolge alla città di Acanto per indurla a defezionare da Atene. Brasida si fa portatore di un’*eleutheria* giusta e salda che risulti ben accetta agli Acanti in modo che Sparta senza esercitare violenza riceva in cambio dalla città una testimonianza di gratitudine. Brasida si adopera esplicitamente per ottenere il consenso dei cittadini di Acanto al fine di non attirare su Sparta le stesse accuse che vengono mosse ad Atene e al suo potere tirannico. Cfr. Thuc. 4, 86. Brasida usa parole simili anche con Torone e si impegna a dimostrare la superiorità di Sparta; è disposto ad accogliere gli ex alleati di Atene per fare sperimentare loro il miglioramento delle loro condizioni rispetto a quando si trovavano sotto la guida di Atene. Si mostra convinto del fatto che questo periodo di prova, unito al ricordo della precedente esperienza, avrebbe reso i cittadini di Torone degli alleati degni di fiducia (Thuc. 4, 114).

(ἦν τε γνῶτε, Λακεδαιμονίοις ἕξεστιν ὑμῖν φίλους γενέσθαι βεβαίως, αὐτῶν τε προκαλεσαμένων χαρισάμενοις τε μᾶλλον ἢ βιασαμένοις)<sup>769</sup>.

Lo sforzo diplomatico di Sparta viene vanificato da Atene che rifiuta le offerte di pace; dalla sua posizione di superiorità e di forza la città sa bene di potere ottenere ulteriori vantaggi concreti, ben più utili dell'amicizia e della gratitudine. Atene si mostra incapace di tradurre in un'azione pratica i suoi propositi ideali. L'accordo fallisce perché gli Ateniesi preferiscono dar seguito all'invito di Cleone, che esorta i suoi concittadini a "volere di più" (τοῦ δὲ πλέονος ὠρέγοντο)<sup>770</sup>. Gli Ateniesi non si mostrano disponibili ad aprire un tavolo di negoziazione che li veda porsi in una condizione di parità con gli Spartani; ad una relazione di reciprocità orizzontale, preferiscono l'esercizio di un predominio che, ancora per poco, permette loro di dettare delle condizioni senza abbassarsi a fare delle concessioni: ἀλλ' οἱ Ἀθηναῖοι οὐπῶς ἤθελον, εὖ φερόμενοι, ἐπὶ τῇ ἴσῃ καταλύεσθαι<sup>771</sup>.

Nel prosieguo della narrazione Tucidide non nasconde lo scoraggiamento degli Ateniesi dinanzi agli eventi che seguirono (dinanzi alla situazione che si venne a determinare nell'isola di Sfacteria) e sottolinea, più volte, il loro rimpianto per non avere aderito a questa proposta di accordo<sup>772</sup>.

### 3.5.4 Verso la tregua: la creazione condivisa di spazi e tempi di incontro

Nel 423/22 a.C., nono anno di guerra, Ateniesi e Spartani decidono di stipulare una tregua di un anno. La tregua non viene stipulata come un accordo effimero, ma con l'intento di aprire uno spazio temporale che dia ad entrambe le parti la possibilità di gettare le basi che permettano di giungere ad una pace durevole. Essa è significativamente definita come una cessazione dei mali e della miseria (ἀνοκωχή κακῶν καὶ ταλαιπωρίας)<sup>773</sup>.

Di certo contribuirono a questo desiderio di pace, oltre alla stanchezza per una guerra così lunga, anche i recenti avvenimenti di Pilo e Sfacteria. Dal testo emerge chiaramente la volontà che anima le due *poleis* e le spinge verso la concreta possibilità di trovare un accordo risolutivo, da costruire attraverso la tessitura di un dialogo costante, attraverso un andare incontro gli uni agli altri per definire insieme la soluzione (ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ ἰόντας ὡς ἀλλήλους πρέσβεις καὶ κήρυκας ποιῆσθαι τοὺς λόγους, καθ' ὅτι ἔσται ἡ

---

<sup>769</sup> Thuc. 4, 20.

<sup>770</sup> Thuc. 4, 21.

<sup>771</sup> Thuc. 5, 15,2.

<sup>772</sup> Thuc. 4, 27, 2; 5, 14.

<sup>773</sup> Thuc. 4, 117,1.

κατάλυσις τοῦ πολέμου)<sup>774</sup>. Ambasciatori e araldi vengono inviati da una parte e dall'altra per costruire pian piano le fondamenta di una pace più lunga e stabile; l'araldo, oltrepassando le barriere spaziali e i silenzi ostili: «è dunque, innanzitutto, un *inviato*, uno che *viene fatto andare* presso altri: egli è un operatore spaziale, o meglio un *connettore spazio-verbale* tra due parti volto alla costruzione di relazione»<sup>775</sup>.

Nello scenario bellico si aprono spazi di incontro in cui le parti in conflitto si mostrano capaci di attingere alle risorse della diplomazia per porre rimedio ai mali della guerra. Gli strumenti utili alla costruzione dell'accordo, e della comunicazione che lo renda possibile, sono noti agli schieramenti nemici, ma restano accantonati in un angolo come utensili inutili fin quando manca una reale volontà di pacificazione. Tuttavia quando questa volontà si manifesta non può non sorprendere la tenace costanza e l'alacre lavoro con cui le parti si dedicano al raggiungimento dei comuni obiettivi. Infatti Tucidide precisa come, durante l'intero anno di tregua, il dialogo venne mantenuto vivo, attraverso un contatto continuo proprio perché si mirava ad un obiettivo superiore alla tregua stessa<sup>776</sup>.

Tucidide descrive con accuratezza su quali basi venne stipulata la tregua<sup>777</sup>; vengono ricostruite le diverse fasi diplomatiche che vedono susseguirsi, dapprima, la dichiarazione di intenti della lega peloponnesiaca che viene presentata alla *boulè* ateniese; successivamente il decreto del popolo ateniese che accoglie queste proposte e, infine, la ratifica del patto accettato da entrambi. L'accordo è sancito attraverso le consuete libazioni e gli scambi di giuramenti. Il principio diplomatico che anima la tregua è quello dell'*uti possidetis* che riconosce a ciascuna parte la sovranità territoriale sui territori effettivamente posseduti (ἐπὶ τῆς αὐτῶν μένειν ἑκατέρους ἔχοντας ἅπερ νῦν ἔχομεν), delimitando le reciproche aree di influenza sulla terra e sul mare. Le due parti mostrano inoltre una vicendevole disponibilità a dirimere eventuali controversie attraverso vie legali, scongiurando il ricorso ad azioni belliche (δίκας τε διδόναι ὑμᾶς τε ἡμῖν καὶ ἡμᾶς ὑμῖν κατὰ τὰ πάτρια, τὰ ἀμφίλογα δίκη διαλύοντας ἄνευ πολέμου).

La tregua non pone fine a tutti i conflitti in atto, tanto che risalgono proprio al periodo della sua conclusione le vicende di Scione, Mende e Torone la cui ribellione è violentemente placata da Atene<sup>778</sup>. Ad ogni modo questa tregua resse per la durata di un anno e al suo scade-

---

<sup>774</sup> Thuc. 4, 118, 14.

<sup>775</sup> Vd. Cozzo 2008-2009, 22.

<sup>776</sup> Thuc. 4, 119, 3; 5, 15.

<sup>777</sup> Thuc. 4, 118-119.

<sup>778</sup> Thuc. 5, 32, 1.

re ne venne rinnovata un'altra fino ai giochi Pitici. Tucidide sottolinea come nell'intervallo di tempo che separa queste tregue dalla stipula della pace di Nicia, le due parti abbiano più volte manifestato il desiderio di stilare un vero e proprio trattato di pace (πρὸς τὴν εἰρήνην μᾶλλον τὴν γνώμην ἔχοντας; la stessa espressione si ripete poco dopo πρὸς δὲ τὴν εἰρήνην μᾶλλον τὴν γνώμην εἶχον<sup>779</sup>).

### 3.5.5 Il meccanismo dei mutui scambi nella pace di Nicia

Nel 421 a.C. si giunge alla stipula della pace di Nicia che ci offre un chiaro esempio di un trattato di pace ispirato al principio della vicendevole restituzione di ciò che entrambe le parti tenevano per diritto di guerra (ξυνεχωρεῖτο ὥστε ἂ ἐκάτεροι πολέμῳ ἔσχον ἀποδόντας τὴν εἰρήνην ποιῆσθαι)<sup>780</sup>. Il trattato prevede la rinuncia ad atti di ostilità ed eventualmente la possibilità di risolvere le controversie attraverso vie legali. Gli accordi stabiliscono la restituzione ad Atene di Anfipoli, mentre le città ribelli della Calcidica vengono lasciate autonome con l'obbligo di pagare agli Ateniesi un tributo. Gli Ateniesi entrano in possesso di Panatto, cedendo agli Spartani Pilo, Citera, Metana, Pteleo e Atalanta; inoltre verranno restituiti a Sparta i prigionieri di Sfacteria. Successivamente Atene ottiene di gestire a suo piacere città come Scione, Torone e Sermilia, provvedendo a lasciare liberi i prigionieri spartani e alleati. Sparta si impegna a garantire le stesse condizioni verso i prigionieri ateniesi in suo potere. Il mutuo atto di restituzione espresso dal verbo ἀποδίδωμι, più volte ripetuto, scandisce i vari punti dell'accordo<sup>781</sup>.

I termini di questo trattato coinvolgono le due città principali e i rispettivi alleati, ma Atene e Sparta stringono un'ulteriore alleanza militare<sup>782</sup>; infatti l'approssimarsi dello scadere della pace dei trent'anni tra Sparta e Argo, unitamente al sospetto che quest'ultima si alleasse con Atene, rendevano necessario un ulteriore patto che ratificasse la pace tra le due città. Le parti si vincolano ad avere gli stessi amici e gli stessi nemici, in un'alleanza che prevede mutua difesa nel caso una delle due venga attaccata<sup>783</sup>.

La legge della reciprocità si esplica pienamente nella formulazione di questi accordi e implica un equilibrio di forze in cui le parti sembrano soddisfatte rispetto a quanto negoziato. Si registra una convergenza di manifestazioni di volontà da parte di città disposte ad osservare

---

<sup>779</sup> Thuc. 5, 13-14.

<sup>780</sup> Thuc. 5, 17, 2.

<sup>781</sup> Thuc. 5, 18-19.

<sup>782</sup> Thuc. 5, 23-24.

<sup>783</sup> MUSTI 2006, 412-417.

come obbligatorie le regole di condotta contenute nel trattato, che viene esposto nei principali santuari panellenici (a Olimpia, a Delfi e all'Istmo).

La conclusione del trattato implica una disponibile e volontaria adesione a questi meccanismi di scambio; il principio consuetudinario in base al quale *pacta sunt servanda* avrebbe dovuto garantire la messa in atto di queste disposizioni. In realtà le due città e i rispettivi alleati non sono in grado di rispettare questo difficile sistema di scambi equilibrati, sicché le mancate restituzioni si susseguono a catena vanificando quanto pattuito. Sparta non è in grado di assicurare la restituzione di Anfipoli, di conseguenza, Atene si ritiene libera dal rispetto dei patti e non restituisce né Pilo, né Citera etc. Si crea un clima di tensione in cui le due parti restano in attesa, studiando l'una le mosse dell'altra. Si svolgono continue discussioni riguardo a quello che ciascuna parte possedeva e che avrebbe dovuto restituire<sup>784</sup>.

Inoltre rimane irrisolta la situazione di Megara dato che gli Ateniesi mantengono il possesso del porto di Nisea, mentre i Beoti rifiutano di cedere Platea; anche i Corinti erano scontenti dato che vedevano compromessi i loro interessi in aree come Potidea e Corcira su cui gli Ateniesi continuavano ad esercitare un'influenza; problematica era la posizione di Argo ormai libera dalla pace con Sparta e pronta a dare seguito alle proprie mire egemoniche sul Peloponneso.

Si delinea una pace alquanto fragile che lo stesso Tucidide si rifiuta di considerare tale. Così, poco dopo la sua stipula, si genera un meccanismo inverso di reciprocità negativa per cui una parte non rispetta le regole del trattato, mentre l'altra esercita il diritto di rappresaglia o di sospensione del trattato stesso: «la risoluzione/sospensione del trattato, viceversa, ha funzione di rimedio più che di coercizione, in quanto permette di ristabilire l'equilibrio dei diritti e degli obblighi tra le parti, liberando la parte lesa dagli obblighi derivanti dal trattato violato: lo Stato leso ricorrerà a questa misura solo se non ha più, definitivamente o temporaneamente, interesse a ottenere l'esecuzione della controprestazione»<sup>785</sup>.

Il caso della pace di Nicia ci offre dunque un esempio di un trattato di pace matematicamente calibrato su un sistema di scambi reciproci, che tuttavia degenera in un non-adempimento reciproco degli obblighi sistematicamente violati (οὔτε ἀπέδοσαν πάντα οὔτ' ἀπεδέξαντο ἃ ξυνέθεντο<sup>786</sup>, come viene ribadito in Thuc. 5, 35, 2 (ἀλλήλοις οὐκ ἀπόδοσιν). Lo sfaldamento di questa pace precaria vede Sparta stipulare un'alleanza partico-

---

<sup>784</sup> Thuc. 5, 39, 2.

<sup>785</sup> CAMPIGLIO 1995, 249.

<sup>786</sup> Thuc. 5, 26, 2.

lare con i Beoti che viola gli accordi del trattato e ha tra le sue conseguenze, come atto di ritorsione, la stipula dell'alleanza di Atene con Argo<sup>787</sup>.

### **3.5.6 La reciprocità come pretesto (πρόφασις) per legittimare una politica di conquista**

Gli avvenimenti legati alle due spedizioni ateniesi in Sicilia sono stati più volte ricostruiti e analizzati, vorrei soffermarmi su di essi al fine di riflettere su un singolo aspetto. Abbiamo più volte osservato come, nell'opera di Tucidide, le esortazioni a mettere in atto meccanismi di reciprocità cadano nel vuoto; la diplomazia fa appello a quest'etica su un piano formale, ma non riesce a tradurre in azioni concrete i principi cui aspira. La contrapposizione e la distanza tra le formule ufficiali della diplomazia e la effettiva messa in atto di logiche di *Realpolitik* si coglie manifestamente in relazione alla narrazione di queste due spedizioni. In esse troviamo perfettamente applicato uno dei criteri che guidano Tucidide nel suo metodo di indagine storica, ossia la distinzione tra la causa apparente e la causa più vera.

Questo schema di indagine viene espresso in Thuc. 1, 23, 6 per illustrare al lettore la ragione più profonda, ma meno dichiarata, della guerra del Peloponneso (τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ) che, com'è noto, va individuata nell'eccessiva crescita del potere ateniese. La storia è innanzitutto ricerca delle cause da distinguere in cause superficiali e cause profonde; è un'anamnesi del passato che, proprio perché ricostruita alla luce di un valido metodo indiziario (attento ai *tekmeria* e ai *semeia*), permette una possibile diagnosi del futuro e una comprensione del presente in ogni tempo. In questo senso la storia si definisce come possesso perenne κτήμα ἐς αἰεὶ<sup>788</sup>. Infatti da essa si può apprendere un metodo di indagine sempre valido sulla realtà e sull'uomo<sup>789</sup>. Lo storico ambisce a dare un respiro universale alla sua opera, attraverso un'approfondita analisi dei moventi e delle ragioni psicologiche che orientano il comportamento della immutabile natura umana. Le riflessioni in essa contenute assumono una validità che trascende la contemporaneità di cui si occupano.

Al fine di sviscerare la causa più vera della guerra del Peloponneso, Tucidide interrompe la narrazione della sua storia contemporanea per aprire una parentesi sul passato nota come *Pentecontaetia*. Attraverso questo ampio sguardo sul passato più recente, lo storico si propone

---

<sup>787</sup> Thuc. 5, 47.

<sup>788</sup> Thuc. 1, 22, 4.

<sup>789</sup> Alla base di questa riflessione si pone una concezione statica della natura umana (*physis*) sempre uguale a se stessa nel corso del tempo e dunque comprensibile alla luce delle medesime leggi. Cfr. Thuc. 3, 82, 2.

di offrire al lettore gli strumenti per comprendere a pieno i meccanismi causali della guerra: meccanismi generati dall'eccessivo potenziamento di Atene che provoca una rottura degli equilibri interstatali, determinando la reazione spartana (motivata innanzitutto dal *phobos*).

La distinzione tra la causa più vera e il pretesto viene applicata in tutto il corso dell'opera. Tucidide ha cura di mettere in evidenza questo aspetto anche nell'esposizione delle cause che motivano le due spedizioni ateniesi in Sicilia. Gli Ateniesi dichiarano di voler intervenire in Sicilia per portare soccorso ai Greci a cui erano legati da vincoli di alleanza e consanguineità. Tucidide smaschera questi pretesti, svelando il desiderio di espansione e conquista che induce Atene ad estendere le sue mire all'Occidente greco.

Non è un caso che le due frasi introduttive al racconto delle due spedizioni<sup>790</sup> presentino la medesima parola chiave *πρόφασις* che, inequivocabilmente, richiama alla memoria del lettore quanto espresso in Thuc. 1, 23, 6. È come se Tucidide volesse creare, attraverso l'uso di un linguaggio ricorrente, un collegamento tra i diversi brani, insistendo sulla necessità di distinguere tra apparenze diplomatiche, dichiarazioni ufficiali imbevute di nobili principi morali e la cruda realtà dei fatti.

Nella descrizione dei due schieramenti che si scontrano in Sicilia nel 415 a.C., Tucidide insiste nel sottolineare la mancanza di importanza dei legami di stirpe e di altri vincoli analoghi. Popoli e città scelgono di combattere con gli Ateniesi o contro di loro a favore dei Sicelioti, non in nome della giustizia o della consanguineità (οὐ κατὰ δίκην τι μᾶλλον οὐδὲ κατὰ ξυγγένειαν) ma per ragioni legate al caso, a odii profondi e soprattutto all'utile (κατὰ τὸ συμφέρον)<sup>791</sup>. Così Dori combattono contro altri Dori come i Rodi, mentre i Plateesi, pur essendo beoti, combattono contro i Beoti per odio, e ancora alcuni esuli megaresi combattono contro Selinunte, allo stesso modo gli Argivi, dori, combattono al fianco di Atene e contro altri Dori per l'odio verso Sparta, mentre gli Acarnani scelgono Atene per un legame di *philia* verso Demostene etc.. Questo elenco intricato e dettagliato mette in luce la molteplicità delle ragioni che definiscono alleanze e inimicizie e che non può esaurirsi nei principi di consanguineità evocati dalla diplomazia ufficiale, ma di fatto insignificanti<sup>792</sup>.

Lo storico offre una vivida descrizione di questo miscuglio di etnie organizzate nei due opposti schieramenti, allorché descrive l'atmosfera piena di affanno, paura e violenza che caratterizza gli scontri tra l'esercito di Atene e quello nemico in Sicilia<sup>793</sup>. Quando i soldati dori

---

<sup>790</sup> Cfr. rispettivamente Thuc. 3, 86, 4 e 6, 6, 1.

<sup>791</sup> Thuc. 7, 57, 1.

<sup>792</sup> Thuc. 7, 57, 1-11.

<sup>793</sup> Thuc. 7, 44, 6.

alleati di Atene nell'eccitazione del combattimento intonano il peana, il loro canto appare ai loro stessi alleati identico al canto dei nemici, generando confusione e paura: distinguere l'amico e il nemico diventa arduo.

Questo canto incute paura negli Ioni e nei soldati di stirpe non dorica che militano al fianco di Atene, ma la sua presenza è al tempo stesso una dichiarazione eloquente della futilità del criterio etnico nella distinzione e contrapposizione dei due schieramenti. L'acuto suono di queste voci, unite nel canto del Peana, sembra voler dire Tucidide, ha una forza tale da scardinare ogni ipocrita dichiarazione ufficiale fatta da Atene; esso contrasta il suono di quel fiume di parole retoriche con cui la città aveva voluto legittimare, con il pretesto dei legami di stirpe, il suo intervento in Sicilia.

### 3.5.7 Uno sguardo alle due spedizioni ateniesi in Sicilia

La prima spedizione ateniese in Sicilia matura a seguito della richiesta d'aiuto rivolta ad Atene da parte della città di Leontini, sempre più oppressa dalla politica siracusana. Atene interviene a favore delle città calcidesi sia per attaccare Siracusa, alleata di Sparta, sia per tentare di assoggettare la Sicilia<sup>794</sup>. Inizialmente viene inviata una spedizione al comando degli strateghi Lachete e Careade, successivamente il contingente viene rafforzato, mentre Lachete è sostituito dallo stratega Pitodoro che si pone alla guida di ben sessanta navi. Atene intensifica gli sforzi nell'ottica di una politica imperialistica protesa alla conquista dell'isola. Questa nuova situazione preoccupa le città siceliote, sia doriche sia ioniche, le quali si riuniscono nel Congresso di Gela (424 a.C.) per porre fine alla guerra<sup>795</sup>.

In questo contesto si inserisce il discorso del siracusano Ermocrate, che esordisce affermando di voler parlare ai Sicelioti e negli interessi di tutta la Sicilia. Ermocrate accusa gli Ateniesi di aver strumentalizzato la *symmachia* con le città calcidesi, al fine di introdursi illegalmente in un teatro operativo non di loro competenza. Il vero programma di Atene è quello di indebolire le *poleis* siceliote, di inasprire i conflitti tra esse per impadronirsi con facilità della Sicilia. I Leontini chiedono l'aiuto di Atene in nome di un'antica alleanza (κατὰ τε παλαιὰν συμμαχίαν) e inoltre per l'affinità di stirpe, in quanto Ioni<sup>796</sup>; Atene decide di ac-

---

<sup>794</sup> Thuc. 3, 86.

<sup>795</sup> Per una ricostruzione dettagliata riguardo alla prima spedizione ateniese in Sicilia vd. MADDOLI 1980, 74-100; BRACCESI MILLINO 2009, 118-122; sulle questioni testuali legate ai libri tucididei relativi alle due spedizioni in Sicilia vd. BIANCO 1992, 7-19.

<sup>796</sup> Si ipotizza che l'alleanza cui si fa riferimento sia quella del trattato conservatoci da un'epigrafe I.G. I3, 53, 54; un'alleanza che insieme a quella stretta con Reggio venne rinnovata nel 433/32. Sulle diverse ipotesi di datazione di questa alleanza cfr. ANELLO 1992, 63-98. Per approfondimenti su questo periodo storico vd. CAGNAZZI 1990.

cogliere la loro richiesta per la familiarità e l'amicizia che li legava a Leontini. Tucidide utilizza l'espressione οἰκειότητος προφάσει, sottolineando il carattere pretestuoso di questa motivazione<sup>797</sup>.

καὶ ἔπεμψαν οἱ Ἀθηναῖοι τῆς μὲν οἰκειότητος προφάσει, βουλόμενοι δὲ μήτε σῆτον ἐς τὴν Πελοπόννησον ἄγεσθαι αὐτόθεν πρόπειράν τε ποιούμενοι εἰ σφίσι δυνατὰ εἴη τὰ ἐν τῇ Σικελίᾳ πράγματα ὑποχείρια γενέσθαι

e gli Ateniesi inviarono la spedizione col pretesto dei doveri di sangue, mentre in realtà non volevano che dalla Sicilia si portasse grano al Peloponneso, e volevano fare un tentativo per vedere se mai potessero sottomettere la Sicilia<sup>798</sup>.

L'appello ai legami di consanguineità, all'amicizia e alle alleanze stipulate in passato viene presentato come una nobile scusa<sup>799</sup>. Questi principi fanno parte della diplomazia della reciprocità che viene utilizzata come una bella apparenza adatta a dare una veste accettabile e nobilitante ad un'azione militare di conquista. Tucidide nella scelta lessicale operata nella costruzione della sua narrazione mostra di essere cosciente dell'impiego propagandistico dei temi etici legati alla reciprocità e lo denuncia. Il lettore è così reso consapevole della vera ragione della spedizione che, ancora una volta, va identificata nel desiderio di potere e di espansione nutrito da Atene. Nel suo discorso Ermocrate presenta come incombente l'impero degli Ateniesi e, minimizzando le differenze di stirpe tra Dori e Ioni, esorta alla pace e alla concordia interna, in nome della necessità di salvaguardare la comune autonomia dallo straniero. Atene non è affatto un'alleata, ma la comune nemica da respingere.

Ermocrate svolge un discorso dai chiari toni pacifisti, denunciando i mali della guerra<sup>800</sup>. Incoraggia i Sicelioti a ritrovare la concordia attraverso l'uso della diplomazia, delle esortazioni a far pace (αἱ παραινέσεις τῶν ξυναλλαγῶν). La pace e la concordia tra i Sicelioti viene presentata dallo stratega come il frutto di un'attenta opera di ritessitura dei rapporti a partire da quelli tra i privati, tra le singole persone, per giungere a più ampie reti di relazione e dunque all'accordo tra le *poleis* (ἂ χρῆ γνόντας καὶ ιδιώτην ιδιώτην καταλλαγῆναι καὶ πόλιν πόλει, καὶ πειρᾶσθαι κοινῇ σῶζειν τὴν πᾶσαν Σικελίαν)<sup>801</sup>. In riferimento alle lotte interne all'isola il Siracusano usa il termine *stasis*, parla di una guerra insana, patologica. L'invito a far propria l'idea di una comune identità si serve

---

<sup>797</sup> Sul concetto di *oikeiotes* e sulla complessa questione relativa al suo significato rispetto alla consanguineità, cfr. SAMMARTANO 2007, 207-235; SAMMARTANO 2012, 483-513; FRAGOULAKI 2013, 32-58 con precedente bibliografia.

<sup>798</sup> Thuc. 3, 86, 4.

<sup>799</sup> Thuc. 3, 86, 2; 4, 61, 7.

<sup>800</sup> Thuc. 4, 59; vd. anche 4, 62, 2 dove viene rinnovato l'invito alla pace.

<sup>801</sup> Thuc. 4, 61, 2.

della nozione geografica dell'insularità della Sicilia, che viene qui impiegata per scopi politici.

τὸ δὲ ξύμπαν γείτονας ὄντας καὶ ξυνοίκους μιᾶς χώρας καὶ περιορῶτου καὶ ὄνομα ἐν κεκλημένους Σικελιώτας.

Nel complesso siamo degli Stati confinanti, e siamo abitanti di un paese unico e bagnato dal mare, e chiamati con un sol nome Sicelioti<sup>802</sup>.

La distinzione in Ioni o Dori non è rilevante, prevale l'idea della comune identità e questa è legata al fatto di abitare un'unica regione, resa ancor più coesa e compatta in quanto chiusa e abbracciata dal mare. Il legame di stirpe viene sminuito, lo si vuole sostituire con un diverso senso di appartenenza all'isola che, abbracciando in sé abitanti di stirpi diverse, li affratella e li vincola l'uno all'altro con legami nuovi fondati sulla necessità del vicendevole aiuto. L'obiettivo di Atene è quello di impadronirsi della Sicilia e dei suoi beni, sfruttando a suo vantaggio le dissonanze interne. Lo strano ed insolito comportamento di Atene è messo in rilievo da Ermocrate che riflette sul fatto che: gli Ateniesi intervengono per aiutare i Calcidesi di Sicilia pur non avendo mai ricevuto da loro alcun aiuto; esagerano nell'attenersi ai doveri di alleanza, facendo più di quel che sarebbe stato loro richiesto e ostentando un fittizio rispetto della giustizia; questo atteggiamento tuttavia è solo finalizzato ai suoi utilitaristici interessi. La considerazione di Ermocrate svela l'assenza di una reciprocità vera ed equilibrata tra Calcidesi di Sicilia e Ateniesi. Infatti non esiste scambio tra le due parti, ma un disequilibrio che vede una città chiedere e l'altra offrire con una generosità eccessiva, dunque sospetta<sup>803</sup>.

Nelle relazioni interstatali i gesti di dare e ricevere sono di norma regolati da un ritmo di alternanza vicendevole; una richiesta di aiuto attiva sempre in chi deve concedere la propria alleanza un processo di indagine sul passato, in cui si analizza l'eventuale presenza di debiti di riconoscenza che possano indurre ad intervenire. Non si spiegherebbe altrimenti il lungo discorso dei Corcirei i quali, per ottenere l'alleanza di Atene, sentono il bisogno di giustificarsi per non avere creato in passato alcun legame di *charis*<sup>804</sup>.

Nel caso dei Leontini Atene interviene senza interrogarsi a fondo sul legame che la vincola a questa città, così facendo accresce nei Sicelioti il sospetto riguardo alle sue malevole intenzioni. Il discorso di Ermocrate altera sotto molti aspetti la realtà; egli parla infatti di un'isola in cui gli abitanti sono tutti chiamati Sicelioti, omettendo di fare riferimento alle altre popolazioni che vi abitano e che non possono essere raccolte sotto questo nome. La *stasis* di cui parla non è affatto una situazione inconsueta, più che una condizione politica "patologi-

---

<sup>802</sup> Thuc. 4, 64, 3.

<sup>803</sup> Thuc. 4, 62, 4.

<sup>804</sup> Thuc. 1, 32 ss.

ca”, costituisce la norma nella storia della Sicilia greca, dove le diverse *poleis* conducono politiche autonome e sono perennemente in conflitto tra loro. Queste alterazioni del reale mirano ad omogeneizzare quanto più possibile una realtà per sua natura frammentata e conflittuale.

Nonostante questo, sia pur momentaneamente, l’unità viene raggiunta e determina l’allontanamento dello straniero (ἄλλόφυλος); in questo caso la sua alterità è in primo luogo determinata dall’essere non-isolano. Lo straniero è chi non abita nell’isola, l’eterogeneità etnica dei Sicelioti viene annullata, sicché il legame che unisce Dori e Ioni, abitanti di una stessa terra circondata dal mare, è più forte del legame di stirpe che unisce i Calcidesi di Sicilia e gli Ateniesi. Nel discorso di Ermocrate la nozione di insularità contribuisce a creare il sentimento di una comune identità: «l’isola, esattamente definita dal mare nella sua materialità territoriale, è vista come fattore identitario e unitario in riferimento alla grecità di Sicilia e nello stesso tempo come fattore di distinzione (e di contrapposizione) rispetto a tutti coloro che abitano al di fuori di essa»<sup>805</sup>.

La stessa distinzione tra causa fittizia e motivazioni concrete viene ribadita nella narrazione relativa alla seconda spedizione in Sicilia. Viene ripresa la medesima espressione (τῆ ἀληθεστάτη προφάσει).

ἐπὶ τοσὶνδε οὖσαν αὐτὴν οἱ Ἀθηναῖοι στρατεύειν ὄρμηστο, ἐφιέμενοι μὲν τῆ ἀληθεστάτη προφάσει τῆς πάσης ἄρξαι, βοηθεῖν δὲ ἅμα εὐπρεπῶς βουλόμενοι τοῖς ἑαυτῶν ξυγγενέσι καὶ τοῖς προσγεγεννημένοις ξυμμάχοις.

verso una tale isola gli Ateniesi volevano inviare una spedizione, il motivo più vero è che erano desiderosi di dominarla tutta, il nobile pretesto, invece che volevano portare aiuto ai popoli uniti a loro per stirpe e agli alleati che avevano acquistato là<sup>806</sup>.

L’esigenza di far conoscere a fondo le cause della spedizione, e del suo futuro fallimento, impone a Tucidide, ancora una volta, l’assunzione di uno sguardo retrospettivo. Così come per la comprensione delle cause della guerra del Peloponneso era stata necessaria la narrazione della *Pentecontaetia*, allo stesso modo è necessaria la cosiddetta *Archaiologia* siceliota. In essa descrive sinteticamente la situazione etnica e politica della Sicilia, ricostruendo l’origine dei diversi popoli che la abitano. Tucidide scrive *a posteriori*, sa già della disfatta ateniese del 415 a.C., dunque, questa parentesi etnografica è, in qualche modo, funzionale alla spiegazione delle ragioni del fallimento. Lo storiografo assume una posizione critica nei confronti degli interventisti, di uomini, come Alcibiade, fautori di una spedizione temeraria e dall’esito disastroso. Nella sua ricostruzione si sofferma in particolare sul problema delle ori-

---

<sup>805</sup> MOGGI 2009b, 52.

<sup>806</sup> Thuc. 6, 6. Vd. anche Thuc. 6, 32, 2 dove il concetto della motivazione pretestuosa addotta per la spedizione viene nuovamente ribadito.

gini di questi popoli e sulla loro identità, in modo da dare rilievo a popolazioni che la propaganda di Alcibiade tendeva a presentare come deboli, dal carattere misto e facilmente dominabili<sup>807</sup>.

Dopo aver delineato il volto degli abitanti della Sicilia, Tucidide riporta il dibattito svoltosi ad Atene alla vigilia del 415 a.C. e relativo alla scelta di fare o meno la spedizione contro l'isola. Il dibattito ha tra i suoi protagonisti Alcibiade e Nicia; esso ci consegna diverse immagini della Sicilia e ci permette di sapere cosa pensassero gli Ateniesi di questa terra. Secondo le parole di Alcibiade si tratta di una terra grande, estesa, ma in fondo poco temibile per la sua potenza. Le sue città sono popolose per uomini di razze diverse (ὄχλοις τε γὰρ ξυμμείκτοις πολυανδροῦσιν αἱ πόλεις) e non è probabile che una tal massa (τὸν τοιοῦτον ὄμιλον) obbedisca concordemente ad una volontà unanime<sup>808</sup>.

La disomogeneità etnica e le continue rivalità tra le singole città fanno apparire l'isola una preda facile, proprio perché incapace di coalizzarsi contro il nemico. Al contrario nelle parole di Nicia, restio ad intraprendere la spedizione, viene valorizzato il dato dell'autonomia decisionale di ogni città; esse non sono soggette le une alle altre e mal sopporterebbero un unico impero imposto da Atene; sono anch'esse città greche, dotate di un'organizzazione simile alle città della Grecia metropolitana. Proprio in quanto città greche amano la libertà e non sarebbero facilmente disposte ad accogliere la supremazia di Atene<sup>809</sup>. Nicia mette in guardia i concittadini, ricordando le difficoltà di una tale spedizione. La principale difficoltà è dovuta alla distanza; una volta giunti in Sicilia, gli Ateniesi rischierebbero di venirsi a trovare in un paese del tutto straniero (ἐς ἀλλοτρίαν παῖσαν) e inoltre di rimanere privi di contatti con la madrepatria; infatti nei mesi invernali le condizioni del mare potrebbero impedire l'invio di messaggeri<sup>810</sup>. Inoltre la Sicilia gode di un notevole vantaggio: non ha bisogno di importare grano, ma lo produce da sé, pertanto gli Ateniesi ancor prima di partire dovrebbero disporre di considerevoli approvvigionamenti<sup>811</sup>.

La saggia prudenza espressa dalle parole di Nicia, non basta a raffrenare l'entusiasmo degli Ateniesi che decidono di votare a favore della spedizione. Plutarco, nella *Vita di Nicia*<sup>812</sup>, narra dell'entusiasmo che l'idea della spedizione seppe accendere nei giovani e negli

---

<sup>807</sup> Il brano tucidideo e i problemi relativi all'origine di ogni singolo *ethnos* meriterebbero un approfondimento a parte che esula dagli scopi di questo lavoro; per approfondimenti si rimanda a SAMMARTANO 1998. Sul dibattito ateniese che precede l'organizzazione della spedizione vd. AMBAGLIO 2007, 41-55; AMPOLO 1992, 25-35.

<sup>808</sup> Thuc. 6, 17, 2-4.

<sup>809</sup> Thuc. 6, 20, 2.

<sup>810</sup> Thuc. 6, 21, 2.

<sup>811</sup> Thuc. 6, 20, 4.

<sup>812</sup> Plut. *Nic.* 12, 1.

Atenesi, infatti qui e là era possibile vedere gruppi di persone riunirsi e tracciare per terra i contorni dell'isola, cercando di comprendere quali fossero le caratteristiche del mare e la localizzazione dei porti. Di fatto gli Ateniesi guardavano alla Sicilia come all'“isola del tesoro”; l'idea dei guadagni che potevano trarre dalla sua conquista bastava a scacciare ogni prudente timore. Anche in questo caso, come per la prima spedizione, possiamo distinguere tra due livelli: da una parte quello propagandistico che fa appello ai legami di consanguineità, ai doveri di soccorrere l'alleato, dall'altra la cruda realtà di una città ormai vittima della sua sete di ricchezza e smania di potere. Nicia cerca di sminuire l'importanza di questi legami, insistendo sull'estraneità che allontana gli Ateniesi dai Segestani considerati alla stregua di barbari<sup>813</sup>; non vale la pena sperperare delle risorse per questi alleati, che si limitano a chiedere aiuto quando ne hanno bisogno:

καὶ μὴ ὑπὲρ ἀνδρῶν φυγάδων τῶνδε ἐπικουρίας δεομένων, οἷς τό τε ψεύσασθαι καλῶς χρησιμὸν καὶ τῷ τοῦ πέλας κινδύνῳ, αὐτοὺς λόγους μόνον παρασχομένους, ἢ κατορθώσαντας χάριν μὴ ἀξίαν εἰδέναι ἢ πταίσαντάς που τοὺς φίλους ξυναπολέσαι.

per questi fuggiaschi che invocano aiuto e che trovano utile il mentire abilmente e che, esponendo al pericolo il vicino mentre loro offrono solo discorsi, trovano utile non avere adeguata riconoscenza (χάριν μὴ ἀξίαν εἰδέναι) in caso di successo e in caso di sciagura rovinare gli amici con loro<sup>814</sup>.

Si tratta anche in questo caso di un'alleanza squilibrata, manca il giusto ritmo che alterna dare e ricevere. Atene viene presentata come una *polis* che offre il suo aiuto a chi non è in grado di ricambiarlo e, per di più, non è in grado di mostrare riconoscenza. I Sicelioti non sono in grado di “riconoscere” l'atto di *charis* loro elargito. Le considerazioni che invece fa Alcibiade in relazione a questa amicizia-alleanza impari sono ben diverse e aderiscono più fedelmente allo stile politico ateniese. Alcibiade scusa l'incapacità di questi popoli di portare aiuto alla Grecia, mentre considera un vantaggio il solo fatto che danneggino i nemici di Atene in Sicilia. Inoltre in questa occasione Alcibiade ribadisce quello che da sempre viene considerato come una sorta di compito storico per Atene, ovvero beneficiare gli altri.

τὴν τε ἀρχὴν οὕτως ἐκτησάμεθα καὶ ἡμεῖς καὶ ὅσοι δὴ ἄλλοι ἤρξαν, παραγιγνόμενοι προθύμως τοῖς αἰεὶ ἢ βαρβάροις ἢ Ἑλλησιν ἐπικαλουμένοις, ἐπεὶ εἴ γε ἡσυχάζοιεν πάντες ἢ φυλοκρῖνοιεν οἷς χρεῶν βοηθεῖν, βραχὺ ἂν τι προσκτώμενοι αὐτῇ περὶ αὐτῆς ἂν ταύτης μᾶλλον κινδυνεύοιμεν. τὸν γὰρ προύχοντα οὐ μόνον ἐπιόντα τις ἀμύνεται, ἀλλὰ καὶ ὅπως μὴ ἔπεισι προκαταλαμβάνει.

In tal modo conquistammo l'impero noi e chiunque altro lo ebbe, aiutando di buon grado quelli che di volta in volta, Greci o barbari, richiedevano aiuto, perché se tutti fossero rimasti tranquilli o avessero deciso secondo la stirpe a chi dare aiuto, poche conquiste avremmo aggiunto all'impero e, se mai, avremmo corso pericoli

<sup>813</sup> Thuc. 6, 11,7.

<sup>814</sup> Thuc. 6, 12,1.

proprio per l'impero stesso. Giacché uno non solo respinge il potente che lo assale, ma lo previene anche perché non lo attacchi.<sup>815</sup>

Nelle parole di Alcibiade è chiaramente delineato quel meccanismo di accrescimento del potere, dell'*arché*, fondato sulla capacità di “tendere la mano”, rendendo gli altri grati per l'aiuto ricevuto, in tal modo gli eventuali nemici vengono prevenuti e mutati in possibili collaboratori. Potremmo semplificare la formula di Alcibiade dicendo che un potere costruito sulla *charis* attivamente concessa è un potere saldo che progredisce e si estende nel tempo.

In altre circostanze lo stesso Alcibiade nel momento in cui offre la sua amicizia a Sparta le prospetta un disegno egemonico sulla Grecia che si fonda su questo stesso modello, ovvero non sulla prevalenza della forza ma sulla capacità di intessere con gli alleati una collaborazione gradita e ispirata all'*eunoia*: καὶ τῆς ἀπάσης Ἑλλάδος ἐκούσης καὶ οὐ βίᾳ, κατ' εὐνοίαν δὲ ἡγήσθε<sup>816</sup>.

La diplomazia della reciprocità viene astutamente adoperata per estendere il potere di Atene, non solo attraverso il ricorso all'uso della forza che potrebbe essere limitante, ma anche per mezzo della capacità di costruire saldi vincoli di *philia* in cui gli “amici” sono costretti a trovarsi in una condizione di passiva gratitudine. Non a caso i Sicelioti, in particolare i Leontini che si trovavano a Siracusa, sono incoraggiati ed esortati a relazionarsi con gli Ateniesi, considerandoli loro amici e benefattori (τοὺς οὖν ὄντας ἐν Συρακούσαις Λεοντίνων ὡς παρὰ φίλους καὶ εὐεργέτας Ἀθηναίους ἀδεῶς ἀπιέναι)<sup>817</sup>.

---

<sup>815</sup> Thuc. 6, 18.

<sup>816</sup> Thuc. 6, 92, 5.

<sup>817</sup> Thuc. 6, 50, 4.

### Tabella 3. Ricorrenze significative dei termini *charis* ed *euergesia* nella costruzione testuale di Tucidide<sup>818</sup>

La contrapposizione tra *dynamis*, *phobos* e *charis* nell'*Archaiologia*

1, 9, 1-3

Ἀγαμέμνων τέ μοι δοκεῖ τῶν τότε δυνάμει προύχων καὶ οὐ τοσοῦτον τοῖς Τυνδάρεω ὄρκους κατειλημμένους τοὺς Ἑλένης μνηστήρας ἄγων τὸν στόλον ἀγεῖραι. [...] 1, 9, 3 ἄ μοι δοκεῖ Ἀγαμέμνων παραλαβῶν καὶ ναυτικῶ [τε] ἄμα ἐπὶ πλεόν τῶν ἄλλων ἰσχύσας, τὴν στρατείαν οὐ χάριτι τὸ πλεόν ἢ φόβῳ ξυναγαγῶν ποιήσασθαι.

L'ingratitude degli alleati di Atene per un potere che tenta di mitigare la sua intrinseca violenza

1, 77, 3

οἱ δὲ εἰθισμένοι πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ἴσου ὀμιλεῖν, ἦν τι παρὰ τὸ μὴ οἶεσθαι χρῆναι ἢ γνώμη ἢ δυνάμει τῇ διὰ τὴν ἀρχὴν καὶ ὁπωσοῦν ἐλασσωθῶσιν, οὐ τοῦ πλεόνος μὴ στερισκόμενοι χάριν ἔχουσιν, ἀλλὰ τοῦ ἐνδεοῦς χαλεπώτερον φέρουσιν ἢ εἰ ἀπὸ πρώτης ἀποθέμενοι τὸν νόμον φανερωῶς ἐπλεονεκτοῦμεν.

I *logoi* tra gli ambasciatori di Corcira e Corinto

1, 32, 1

Δίκαιον, ὦ Ἀθηναῖοι, τοὺς μήτε εὐεργεσίας μεγάλης μήτε ξυμμαχίας προυφειλομένης ἦκοντας παρὰ τοὺς πέλας ἐπικουρίας, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς νῦν, δεησομένους ἀναδιδάξαι πρῶτον, μάλιστα μὲν ὡς καὶ ξύμφορα δέονται, εἰ δὲ μή, ὅτι γε οὐκ ἐπιζήμια, ἔπειτα δὲ ὡς καὶ τὴν χάριν βέβαιον ἔξουσιν.

1, 33, 1

αἰειμνήστου μαρτυρίου τὴν χάριν καταθήσεσθε

1, 33, 2

καὶ προσέτι φέρουσα ἐς μὲν τοὺς πολλοὺς ἀρετὴν, οἷς δὲ ἐπαμυνεῖτε χάριν, ὑμῖν δ' αὐτοῖς ἰσχύν

1, 34, 3

ὁ γὰρ ἐλαχίστας τὰς μεταμελείας ἐκ τοῦ χαρίζεσθαι τοῖς ἐναντίοις λαμβάνων ἀσφαλέστατος ἂν διατελοῖη

1, 41, 1

ἀξίωσιν χάριτος [...] ἀντιδοθῆναι ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι φαμέν χρῆναι.

1, 42, 2 καὶ ἡ εὐεργεσία αὕτη τε καὶ ἡ ἐς Σαμίους

1, 42, 3

ἡ γὰρ τελευταία χάρις καιρὸν ἔχουσα, κἂν ἐλάσσων ἦ, δύναται μεῖζον ἔγκλημα λῦσαι

<sup>818</sup> Sono riportati i brani in cui è possibile individuare elementi affini da un punto di vista tematico e linguistico, attraverso cui emerge una riflessione che, mediante richiami intratestuali più o meno espliciti, percorre in filigrana l'opera di Tucidide.

## La *charis* di Atene nell'epitafio di Pericle

2, 40, 4

καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. βεβαιότερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν ὥστε ὀφειλομένην δι' εὐνοίας ᾧ δέδωκε σῶζειν· ὁ δὲ ἀντοφείλων ἀμβλύτερος, εἰδῶς οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων. καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῶ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς τινὰ ὠφελούμεν.

## I *logoi* tra gli ambasciatori di Platea e Tebe

3, 56, 7

καὶ τὸ ξυμφέρον μὴ ἄλλο τι νομίσαι ἢ τῶν ξυμμάχων τοῖς ἀγαθοῖς ὅταν αἰεὶ βέβαιον τὴν χάριν τῆς ἀρετῆς ἔχωσι καὶ τὸ παραντικά που ὑμῖν ὠφέλιμον καθιστῆται.

3, 58,1

τὴν τε δωρεὰν ἀνταπαιτῆσαι αὐτοὺς μὴ κτείνειν οὐς μὴ ὑμῖν πρόπει, σῶφρονά τε ἀντὶ αἰσχροῦς κομίσασθαι χάριν, καὶ μὴ ἡδονὴν δόντας ἄλλοις κακίαν αὐτοὺς ἀντιλαβεῖν·

3, 63

καὶ λέγετε ὡς αἰσχρὸν ἦν προδοῦναι τοὺς εὐεργέτας· πολὺ δὲ γε αἰσχίον καὶ ἀδικώτερον τοὺς πάντας Ἑλληνας καταπροδοῦναι, οἷς ξυνωμόσατε, ἢ Ἀθηναίους μόνους, τοὺς μὲν καταδουλομένους τὴν Ἑλλάδα, τοὺς δὲ ἐλευθεροῦντας. καὶ οὐκ ἴσην αὐτοῖς τὴν χάριν ἀνταπέδοτε οὐδὲ αἰσχύνης ἀπηλλαγμένην· ὑμεῖς μὲν γὰρ ἀδικούμενοι αὐτοὺς, ὡς φατέ, ἐπηγάγεσθε, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν ἄλλους ξυνεργοὶ κατέστητε. καίτοι τὰς ὁμοίας χάριτας μὴ ἀντιδίδοναι αἰσχρὸν μᾶλλον ἢ τὰς μετὰ δικαιοσύνης μὲν ὀφειληθείσας, ἐς ἀδικίαν δὲ ἀποδιδόμενας.

3, 67, 6

ἀμύνατε οὖν, ᾧ Λακεδαιμόνιοι, καὶ τῷ τῶν Ἑλλήνων νόμῳ ὑπὸ τῶνδε παραβαθέντι, καὶ ἡμῖν ἄνομα παθοῦσιν ἀνταπόδοτε χάριν δικαίαν

## Il discorso di Cleone sull'impiego improprio della *charis* nella politica estera

3, 37

διὰ γὰρ τὸ καθ' ἡμέραν ἀδεῆς καὶ ἀνεπιβούλευτον πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐς τοὺς ξυμμάχους τὸ αὐτὸ ἔχετε, καὶ ὅτι ἂν ἡ λόγῳ πεισθέντες ὑπ' αὐτῶν ἀμάρτητε ἢ οἴκτῳ ἐνδῶτε, οὐκ ἐπικινδύνως ἠγείσθε ἐς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἐς τὴν τῶν ξυμμάχων χάριν μαλακίζεσθαι, οὐ σκοποῦντες ὅτι τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοὺς καὶ ἄκοντας ἀρχομένους, οἱ οὐκ ἐξ ὧν ἂν χαρίζησθε βλαπτόμενοι αὐτοὶ ἀκροῶνται ὑμῶν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἂν ἰσχύι μᾶλλον ἢ τῇ ἐκείνων εὐνοίᾳ περιγένησθε.

## La proposta di pace spartana rifiutata da Atene

4, 19-20

Λακεδαιμόνιοι δὲ ὑμᾶς προκαλοῦνται ἐς σπονδὰς καὶ διάλυσιν πολέμου, δίδόντες μὲν εἰρήνην καὶ ξυμμαχίαν καὶ ἄλλην φιλίαν πολλήν καὶ οἰκειότητα ἐς ἀλλήλους ὑπάρχειν, ἀνταιτοῦντες δὲ τοὺς ἐκ τῆς νήσου ἄνδρας, καὶ ἄμεινον ἠγούμενοι ἀμφοτέροις μὴ διακινδυνεύεσθαι, εἴτε βία διαφύγοιεν παρατυχούσης τινὸς σωτηρίας εἴτε καὶ ἐκπολιορκηθέντες μᾶλλον ἂν χειρωθεῖεν. νομίζομέν τε τὰς μεγάλας ἔχθρας μάλιστ' ἂν διαλύεσθαι βεβαίως, οὐκ ἦν ἀνταμνυόμενός τις καὶ ἐπικρατήσας τὰ πλείω τοῦ πολέμου κατ' ἀνάγκην ὄρκους ἐγκαταλαμβάνων μὴ ἀπὸ τοῦ ἴσου ξυμβῆ, ἀλλ' ἦν παρὸν τὸ αὐτὸ δρᾶσαι πρὸς τὸ ἐπιεικὲς καὶ ἀρετῇ αὐτὸν νικήσας παρὰ ἃ προσεδέχετο μετρίως

ξυναλλαγή. ὀφείλων γὰρ ἤδη ὁ ἐναντίος μὴ ἀνταμύνεσθαι ὡς βιασθεῖς, ἀλλ' ἀνταποδοῦναι ἀρετὴν, ἐτοιμότερός ἐστιν αἰσχύνῃ ἐμμένειν οἷς ξυνέθετο. καὶ μᾶλλον πρὸς τοὺς μειζόνως ἐχθροὺς τοῦτο δρῶσιν οἱ ἄνθρωποι ἢ πρὸς τοὺς τὰ μέτρια διενεχθέντας· πεφύκασί τε τοῖς μὲν ἔκουσίως ἐνδοῦσιν ἀνθησᾶσθαι μεθ' ἡδονῆς, πρὸς δὲ τὰ ὑπεραυχοῦντα καὶ παρὰ γνώμην διακινδυνεύειν. Ἡμῖν δὲ καλῶς, εἴπερ ποτέ, ἔχει ἀμφοτέροις ἡ συναλλαγή, πρὶν τι ἀνήκεστον διὰ μέσου γενόμενον ἡμᾶς καταλαβεῖν, ἐν ᾧ ἀνάγκη αἰδίων ὑμῖν ἐχθραν πρὸς τῇ κοινῇ καὶ ἰδίαν ἔχειν, ὑμᾶς δὲ τερηθῆναι ὧν νῦν προκαλούμεθα. ἔτι δ' ὄντων ἀκρίτων καὶ ὑμῖν μὲν δόξης καὶ ἡμετέρας φιλίας προσγινομένης, ἡμῖν δὲ πρὸ αἰσχροῦ τινὸς συμφορᾶς μετρίως κατατιθεμένης διαλλαγῶμεν, καὶ αὐτοὶ τε ἀντὶ πολέμου εἰρήνην ἐλώμεθα καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν ἀνάπαυσιν κακῶν ποιήσωμεν· οἱ καὶ ἐν τούτῳ ὑμᾶς αἰτιωτέρους ἡγήσονται. πολεμοῦνται μὲν γὰρ ἀσαφῶς ὀποτέρων ἀρξάντων· καταλύσεως δὲ γενομένης, ἥς νῦν ὑμεῖς τὸ πλεόν κύριοι ἐστε, τὴν χάριν ὑμῖν προσθήσουσιν. ἦν τε γνῶτε, Λακεδαιμονίοις ἔξεστιν ὑμῖν φίλους γενέσθαι βεβαίως, αὐτῶν τε προκαλεσαμένων χαρισαμένους τε μᾶλλον ἢ βιασαμένους.

Discorso di Brasida ai cittadini di Acanto

4, 86, 4-6

οὐ γὰρ ξυστασιάσων ἦκω, οὐδὲ ἂν σαφῆ τὴν ἐλευθερίαν νομίζω ἐπιφέρειν, εἰ τὸ πάτριον παρῆς τὸ πλεόν τοῖς ὀλίγοις ἢ τὸ ἔλασσον τοῖς πᾶσι δουλώσαιμι. χαλεπωτέρα γὰρ ἂν τῆς ἀλλοφύλου ἀρχῆς εἴη, καὶ ἡμῖν τοῖς Λακεδαιμονίοις οὐκ ἂν ἀντὶ πόνων χάρις καθίσταται, ἀντὶ δὲ τιμῆς καὶ δόξης αἰτία μᾶλλον· οἷς τε τοὺς Ἀθηναίους ἐγκλήμασι καταπολεμοῦμεν, αὐτοὶ ἂν φαινοίμεθα ἐχθίονα ἢ ὁ μὴ ὑποδείξας ἀρετὴν κατακτώμενοι.

Atene e gli alleati sicelioti

6, 12, 1

καὶ μὴ ὑπὲρ ἀνδρῶν φυγάδων τῶνδε ἐπικουρίας δεομένων, οἷς τό τε ψεύσασθαι καλῶς χρησίμον καὶ τῷ τοῦ πέλας κινδύνῳ, αὐτοὺς λόγους μόνον παρασχομένους, ἢ κατορθώσαντας χάριν μὴ ἀξίαν εἶδέναι ἢ πταισάντας που τοὺς φίλους ξυναπολέσαι.

6, 50, 4

τοὺς οὖν ὄντας ἐν Συρακούσαις Λεοντίων ὡς παρὰ φίλους καὶ εὐεργέτας Ἀθηναίους ἀδεῶς ἀπιέναι.



## Capitolo 4

### La riflessione di Tucidide sulla crisi etico-sociale generata dalla guerra

«Il fatto stesso che la storia, nonostante tutti gli sforzi della scuola delle “Annales”, si presenta a tutt’oggi come storia di guerre ci performa in questa direzione: il ricordo delle guerre ci educa ad esse, ce ne fa vedere la normalità, l’ovvietà. Descritta come elenco di guerre passate, la storia ci fa fare le guerre; essa, pur guardando al passato, profetizza il futuro. Credo, pertanto, che ci sia una generale responsabilità della storiografia ufficiale rispetto all’opinione che la storia sia storia di guerre (quasi fosse l’unica prospettiva possibile), anziché storia della convivenza umana interrotta dalle sofferenze prodotte dalle guerre». (A. Cozzo)<sup>819</sup>.

#### 4.1 LA CRITICA DEGLI ECCESSI

##### 4.1.1 Considerazioni sulla guerra

Tucidide riserva un’attenzione particolare alla crisi etico-sociale che colpì la società greca negli anni della guerra, all’interno di questa riflessione si inserisce a più riprese il tema specifico della crisi del principio relazionale della reciprocità su cui abbiamo concentrato l’attenzione. Proviamo ad ampliare l’orizzonte di ricerca e ad osservare da una prospettiva generale la manifestazione più vistosa di questa crisi, ovvero la guerra stessa e gli sconvolgimenti che essa apporta. Coglieremo i riferimenti al venir meno di ogni sistema di reciprocità, guardando a questo aspetto come ad un singolo ma importante tassello che si colloca all’interno della più ampia degenerazione delle consuete norme socio-politiche. La guerra rappresenta infatti la negazione massima dei vincoli di reciprocità, tanto da poter essere efficacemente definita come: «attività reciproca diretta a un risultato non reciproco»<sup>820</sup>.

La guerra scandisce la storia della civiltà ellenica ed è un concetto particolarmente familiare al pensiero greco, come familiari e note erano le sue conseguenze: violenza, dolore, morte e distruzione i suoi aspetti ovvi e fisiologici. Questo senso d’ovvietà rende difficile all’interno della storiografia greca, che talvolta sembra non essere altro se non una storia di guerre, la ricerca di forti prese di posizione contro la violenza e la desolazione apportata da conflitti armati<sup>821</sup>. La difficoltà si accresce nel caso di Tucidide, dato il suo stile di scrittura e la sua volontà di limitarsi ad una rigorosa e “scientifica” ricostruzione dei puri fatti, non lasciando spazio ad indugi moraleggianti. Pur tenendo conto di queste difficoltà, cercheremo di rintracciare nel testo alcune riflessioni che ci permettano di ricostruire l’etica dello storiografo

---

<sup>819</sup> COZZO 2002, 115.

<sup>820</sup> Cfr. CIVILETTI 2010, 130 che cita E. Scarry, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo* (trad. it. di Giovanna Bettini), Bologna, 1990, 138.

<sup>821</sup> Sul rapporto tra racconto storiografico e guerra vd. PAYEN 2002, 45-70; PAYEN 2003, 203-217; PAYEN 2012, 29-59; 273 ss.

per analizzare quelli che, all'interno di un consueto quadro bellico, egli stesso giudicava degli eccessi da condannare.

Cercheremo dunque di capire che tipo di violenza urti la sensibilità di Tucidide e quali sono le sue considerazioni critiche sulla guerra. Per sviluppare questa analisi adotteremo l'approccio proposto da P. Payen che rimette in discussione l'opinione comune secondo cui dalla frequenza degli eventi bellici in Grecia si dovrebbe dedurre il ruolo strutturante della guerra per la società greca; queste interpretazioni sono quantomeno semplicistiche, in quanto sottovalutano la percezione che i Greci avevano della guerra che non è affatto un evento consueto o "quotidiano".

Gli aspetti più violenti della guerra, per fare un esempio, non sono velati o taciuti nel racconto storiografico e non mancano prese di posizione contro di essi o una critica esplicita. Bisogna dunque adottare una visione delle fonti attenta anche agli aspetti meno evidenti, ai risvolti della medaglia o « Les revers de la guerre »<sup>822</sup>. Se nella nostra analisi avessimo adottato come principio assiomatico l'idea che la storiografia è un racconto di guerra e si esaurisce in essa non lasciando vedere altro, non avremmo potuto valutare pienamente il senso della composizione storica nella sua completezza e ricchezza tematica.

Quella tucididea non è la narrazione di una guerra trionfale e, come nota Jaussens<sup>823</sup>, la sola dettagliata descrizione dei combattimenti, l'analisi ricorrente e puntuale del numero dei morti etc., questi dati nella loro iterata e scarna oggettività bastano a lasciare nel lettore un'immagine inquietante. Già dal proemio, che può essere considerato un bilancio *a posteriori*, l'autore presenta l'importanza senza precedenti di questa guerra, che è "grande" in relazione agli sconvolgimenti e agli stati di sofferenza (παθήματα) apportati<sup>824</sup>.

Non si tratta, dunque, di una grandezza positiva bensì apocalittica, apportatrice di disordine, esili e stragi. Le battute iniziali già incrinano l'idea di uno storiografo entusiasta degli eventi che si accinge a raccontare; certo egli sa che da tali grandi eventi prende le mosse una storia che vanta di voler essere "possesso perenne"<sup>825</sup>; ma, al di là di questo, la sua riflessione sull'umanità coinvolta in tali eventi non può assumere, e di fatto non assume, i toni del trionfo o del compiacimento; anzi le riflessioni personali che Tucidide ci concede in merito alla guer-

---

<sup>822</sup> Cfr. PAYEN 2012 e inoltre vd. HORNBLLOWER 2007. La tesi opposta che vede nella guerra una componente fondamentale della società greca è stata ribadita di recente in FRANCHI-PROIETTI 2015. Nell'introduzione al volume M. Bettalli definisce la tesi di fondo del libro che afferma la centralità della guerra nelle città greche e romane e il fatto che essa sia una «componente strutturale delle società antiche» (p. 17). Questa tesi, come sottolineato dagli stessi autori, è stata di recente messa in discussione ed è oggi al centro di un dibattito aperto.

<sup>823</sup> JAUSSENS 1998-1999, 5-19.

<sup>824</sup> Thuc., 1, 23.

<sup>825</sup> Thuc. 1, 22,4.

ra sono venate di una profonda amarezza: «Loin du discours officiel et à l'opposé de toute banalisation, la parole de l'historien cherche à restituer la singularité de toute souffrance chez ceux qui combattent».<sup>826</sup>

La città di Atene più volte dimostra di rifiutare la guerra a meno che essa non abbia delle motivazioni forti in grado di legittimarla pienamente. Una guerra nata da futili motivi, fatta per poco (διὰ μικρόν) è degna di biasimo, suscita l'autocritica e induce a rimproverarsi<sup>827</sup>; come ricorda Pericle se non c'è necessità (ἀνάγκη) scegliere la guerra è un gesto folle: πολλή ἄνοια πολεμῆσαι<sup>828</sup>. La guerra è legittima se nasce da esigenze di difesa, per non essere sottomessi dagli altri; mentre una simile legittimazione non si trova per la guerra di conquista, se si vive in una condizione di pace e benessere. Analoghe considerazioni si ritrovano in Erodoto: Οὐδεὶς γὰρ οὕτω ἀνόητός ἐστι ὅστις πόλεμον πρὸ εἰρήνης αἰρέεται<sup>829</sup>; in Erodoto la guerra è sinonimo dello sconvolgimento più assoluto e dell'inversione delle giuste leggi di natura; questo sovvertimento, cui Tucidide dà appropriatamente il nome di *kinesis*<sup>830</sup>, è ben reso dalla lapidaria constatazione per cui in guerra sono i padri che seppelliscono i figli.

Un'altra significativa definizione tucididea della guerra la troviamo nella narrazione dell'assedio dei Tebani a Platea, dove essa è un male improvviso che bruscamente interrompe il tempo della pace, ovvero il corso consueto dell'esistenza (ad es. i Plateesi, che si trovavano nei campi, furono costretti a lasciare incompiute le loro quotidiane attività e ad abbandonare attrezzi e suppellettili lì dove si trovavano)<sup>831</sup>.

Per citare un altro esempio nell'imminenza dell'attacco spartano anche gli Ateniesi sono costretti a mutare le loro abitudini, in particolare coloro che abitavano nelle campagne sono forzati a rifugiarsi all'interno delle mura cittadine. In questo caso Tucidide descrive il loro dolore per lo sconvolgimento delle normali abitudini di vita (δίαιτα) in tempo di pace<sup>832</sup>. Questo abbandono degli oggetti d'uso quotidiano o delle comuni abitudini, concretamente visualizzabile, è in fondo emblematico di quello che è l'abbandono di tutte quelle altre "cose" che costituiscono la norma del vivere civile all'interno della *polis* e da cui la guerra devia. Anche

---

<sup>826</sup> PAYEN 2012, 13.

<sup>827</sup> Thuc. 1, 140, 4; 1, 78, 3; 1, 144, 3.

<sup>828</sup> Thuc. 2, 61.

<sup>829</sup> Hdt. 1, 87, 4. Cfr. PAYEN 2002, 51 secondo cui alla luce della caratterizzazione positiva della figura di Cresò da parte di Erodoto: «il n'est donc pas illégitime de voir en Crésus, dans cette scène, un porte-parole de l'enquêteur».

<sup>830</sup> Thuc. 3, 82, 1.

<sup>831</sup> Thuc. 2, 3, 3.

<sup>832</sup> Thuc. 2, 16.

Ermocrate, in uno dei suoi discorsi, non esita a dare per scontata questa definizione della guerra: «Quanto alla guerra e ai suoi danni, perché uno dovrebbe dilungarsi a dire a persone bene informate tutti i mali che essa contiene?»<sup>833</sup>.

La guerra è dunque percepita come un male e il desiderio di pace affiora più volte nel racconto storico (per non citare altre fonti come la commedia e la tragedia); così, dopo la diffusione della peste, e a seguito delle ripetute invasioni spartane dell'Attica, gli Ateniesi presi dallo sconforto manifestano il loro desiderio di pace, sfogando le loro ire su Pericle che, ancora una volta, cercherà di persuaderli dell'impossibilità di rinunciare al potere, e, dunque, alla guerra necessaria per il mantenimento del suo possesso<sup>834</sup>. Le parole di incoraggiamento dello stratega convincono solo superficialmente gli Ateniesi a proseguire la loro azione bellica. Tucidide non si limita a descriverci gli effetti del discorso pericleo sui cittadini riuniti in un'assemblea pubblica, ma sofferma l'attenzione anche sulla sfera privata e sui sentimenti più intimi di ogni famiglia:

e costoro, per quanto riguardava le deliberazioni pubbliche, gli dettero ascolto: non inviarono più ambasciatori ai Lacedemoni e si dedicarono di più alla guerra; in privato però si lasciavano abbattere dalle loro sofferenze, il popolo perché, sebbene avesse pochi mezzi, era privato anche di quelli, i potenti perché avevano perduto in campagna possedimenti belli di case e di ricche attrezzature, e soprattutto perché avevano la guerra invece della pace (ἐλυποῦντο [...] τὸ δὲ μέγιστον, πόλεμον ἀντ' εἰρήνης ἔχοντες)<sup>835</sup>.

Lo sguardo attento di Tucidide è pronto a cogliere gli umori più profondi degli Ateniesi e il malcontento dei diversi ceti sociali dovuto alla presenza della guerra. Già prima aveva descritto lo sgomento dei giovani ateniesi alla vista della devastazione della terra attica<sup>836</sup>.

Le riflessioni critiche sulla guerra sono presenti nell'opera tucididea e intrecciate alla cronachistica e, apparentemente, impassibile narrazione del suo svolgimento. Sono altresì presenti delle riflessioni sul valore prezioso della pace e sugli sforzi messi in atto dalle parti in conflitto per giungere ad essa. Tucidide ci descrive i diversi tentativi di pace perseguiti attraverso riunioni e ambascerie<sup>837</sup>. Benché si tratti di tentativi di accordo che hanno avuto un esito fallimentare, non sono per questo irrilevanti o privi di interesse; la loro presenza nel racconto testimonia l'ansia di pace nutrita da alcuni dei protagonisti di questi avvenimenti; i quali a loro volta rispecchiano l'umore di quel popolo anonimo che guardava con timore e ostilità alla guerra<sup>838</sup>.

---

<sup>833</sup> Thuc. 4, 59.

<sup>834</sup> Thuc. 2, 59; 2, 63.

<sup>835</sup> Thuc. 2, 65, 2.

<sup>836</sup> Thuc. 2, 21, 3.

<sup>837</sup> Thuc. 1, 66.

<sup>838</sup> Sul valore della pace vd. KARAVITES 1984, 163 ss.

Uno dei protagonisti di queste trattative diplomatiche è il sovrano spartano Archidamo, che si mostra ben consapevole della negatività della guerra, tanto da paventare di lasciarla in eredità alle generazioni più giovani<sup>839</sup>. Sono degne di nota anche altre considerazioni sull'importanza di un'azione ben ponderata e preceduta dalla discussione<sup>840</sup>. La discussione viene privilegiata come mezzo per risolvere in maniera saggia e non avventata le controversie. Pertanto l'azione deve far seguito ad un ragionamento ponderato e non deve essere il frutto di una scelta impulsiva. Le esortazioni a non cedere all'impulso di prendere le armi si ripetono con frequenza: «Ma vi dico di non prendere ancora le armi, bensì di inviare ambascerie e lamentarvi senza minacciar troppo la guerra e senza far vedere che cederete»; queste esortazioni sono accompagnate dalla consapevolezza netta delle funeste conseguenze della guerra che comporta: la perdita di vite umane, lo spreco di risorse e la distruzione di città<sup>841</sup>.

È eloquente al riguardo che, a seguito dell'incidente di Platea quando la situazione era ormai inevitabilmente precipitata, Archidamo insista ancora con ostinazione nel perseguire le vie della pace, inviando come mediatore Melesippo di Diacrito che, tuttavia, non viene ricevuto dagli Ateniesi i quali sanciscono così quello che viene difinito: l'inizio dei mali: ἦδε ἡ ἡμέρα τοῖς Ἑλλησι μεγάλων κακῶν ἄρξει<sup>842</sup>; questa solenne formula espressiva riecheggia il linguaggio erodoteo adoperato per indicare l'inizio dei conflitti più gravi come la rivolta ionica: ὧδε ἤρχετο κακὰ γίνεσθαι τῇ Ἰωνίῃ<sup>843</sup> o la prima guerra persiana; Αὐταὶ δὲ αἱ νέες ἀρχὴ κακῶν ἐγένοντο Ἑλλησί τε καὶ βαρβάροισι<sup>844</sup>. Tutti questi eventi sono accomunati dal fatto di essere visti come dei “mali”.

---

<sup>839</sup> Thuc. 1, 81, 6.

<sup>840</sup> Thuc. 1, 78.

<sup>841</sup> Thuc. 1, 82; 1,85.

<sup>842</sup> Thuc. 2, 12. Archidamo cerca di spingere gli Ateniesi a trattare, credendo di poter incutere loro timore devastando le terre vicine, il fiorente demo di Acarne e rimandando l'attacco diretto ad Atene, ma contrariamente alle sue attese non ottiene nessuna concessione. Per questo suo atteggiamento attendista e temporeggiatore il sovrano spartano viene persino accusato di complicità con Atene (Thuc. 2, 18). Più che di pacifismo forse occorre parlare di prudente strategia tattica. Ad ogni modo la volontà di Archidamo di trovare delle soluzioni alternative alla guerra emerge con evidenza dal testo cfr. BULTRIGHINI 1991, 5-28. Lo studioso ricostruisce il dibattito sul pacifismo di Archidamo. Ritiene ormai superata l'ipotesi dell'esistenza di un partito della pace a Sparta. Attribuisce al prestigio e all'*auctoritas* del re la volontà di indirizzare la politica estera verso un comportamento prudente. Secondo la sua analisi Archidamo è anch'egli a favore della guerra, ma predilige un piano di progressiva pressione psicologica sugli Ateniesi. Vuole creare un dissenso interno alla città, attraverso le sue pressioni sul ceto dei proprietari terrieri e attraverso il tema del territorio-ostaggio: «Dal discorso non emerge il ritratto di un “pacifista”, ma di un re che avanza le sue proposte sulle modalità dell'entrata in guerra» (p. 14).

<sup>843</sup> Hdt. 5, 30, 1.

<sup>844</sup> Hdt. 5, 97, 3.

## 4.1.2 La *stasis* di Corcira, ovvero la guerra del Peloponneso osservata al microscopio

### 4.1.2.1 Lo sconvolgimento delle norme

In merito alla *stasis* di Corcira si ha una delle rare riflessioni che interrompono il tessuto narrativo dei puri fatti, della loro scarna e oggettiva esposizione; in questo brano è possibile riscontrare una preziosa ed esplicita analisi etica fatta dalla voce personale dello storico e capace di gettare luce sulla posizione da lui assunta nei confronti della violenza generata dalla guerra. La vicenda particolare della *stasis* a Corcira è solo il pretesto per una considerazione più profonda che finisce col riguardare la guerra del Peloponneso in generale, la grecità nel suo complesso e infine l'immutabile natura umana (ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ)<sup>845</sup>.

Il caso di Corcira assume una valenza paradigmatica all'interno dell'opera; attraverso l'analisi "al microscopio" che viene condotta su di essa si illustra, senza veli, tutto il potere sovversivo e patologicamente deviante di una guerra che era riuscita a scuotere dal profondo tutta la stirpe ellenica (παῖν ... τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη). Di certo bisogna distinguere tra le diverse valutazioni che i Greci davano della guerra contro un nemico esterno alla *polis* (*polemos*) che è considerata legittima e giustificata e della guerra interna (*stasis*) che è invece ritenuta un flagello, il peggiore dei mali<sup>846</sup>. Tuttavia nel caso della guerra del Peloponneso questa demarcazione tra guerra esterna ed interna è meno netta; a Corcira la *stasis* più che nascere dall'interno viene provocata dalla guerra esterna, dato che le fazioni contrapposte sono formate da filoateniesi e filospartani; d'altra parte Price e altri studiosi definiscono la guerra del Peloponneso come una grande *stasis*<sup>847</sup>.

Nell'analisi delle conseguenze di questa *stasis* Tucidide individua al di là «di ciò che è solito accadere»<sup>848</sup>, alludendo con queste parole al carico di morte e distruzione necessariamente implicito e "ovvio" in una situazione di conflitto armato, *un di più* che travalica le regole sottese alla guerra stessa e va oltre quello che un uomo non ignaro di ciò che avviene in guerra ritiene eccessivo.

Nel brano si registra con chiarezza la percezione dell'eccesso, si tratta di un eccedere che, nel suo stile asciutto e immediato, Tucidide esemplifica brutalmente citando l'uccisione

---

<sup>845</sup> Thuc. 3, 82, 2.

<sup>846</sup> Hdt. 8, 3.

<sup>847</sup> Vd. PRICE 2001; ROSCALLA 2005, 47-80; INTRIERI 2002.

<sup>848</sup> Thuc. 3, 81, 5.

di un padre del figlio (un atto cruento e inspiegabile sovvertitore dei più sacri vincoli parentali) e la mancanza di rispetto per i luoghi sacri trasformati in luoghi di morte<sup>849</sup>. Infine sottolinea l'eccessiva efferatezza di quanto avvenuto a Corcira con parole eloquenti: «A tal punto di ferocia arrivò quella guerra civile» (οὕτως ὠμὴ <ή> στάσις προухώρησε).

L'aggettivo usato da Tucidide è ὠμός che significa crudele, ma nel suo primo significato si può anche tradurre come "crudo", non cotto, il che implica dei rimandi ad una condizione ferina e all'assenza di civiltà. Tucidide sta quindi rilevando, anche attraverso l'uso di particolari espressioni e specifici aggettivi, una traboccante ferocia che sfocia nel disumano, un di più che va oltre "l'abitudine" del codice bellico. Quanto mai eloquente è la definizione tucididea della guerra considerata come "un maestro violento" (βίαιος διδάσκαλος) che priva le menti della loro capacità di riflessione esasperando e incoraggiando l'impulso irrazionale e volubile.

Questo "maestro" educa a dar seguito alle passioni del momento, ad un istinto cieco che è tanto più "deviante" perché si origina da uomini costretti a vivere in una condizione di squilibrio e di sconvolgimento del consueto. La guerra altera la norma e sottrae agli uomini il benessere dell'abitudine (τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν)<sup>850</sup>. Persino l'uso del linguaggio durante la guerra non è più lo stesso. Il significato delle parole non è più univoco, ma anch'esso interpretabile secondo la convenienza del momento<sup>851</sup>. Il linguaggio, al pari della legge, è uno dei codici comuni su cui la *polis* fonda se stessa e la possibilità d'intesa tra i cittadini. La *stasis* è uno sfaldamento del corpo civico in cui, accantonato ogni principio etico, i confini tra il bene e il male si confondono, a questo punto diventa impossibile attribuire il giusto nome alle cose e farlo in maniera condivisa.

Al riguardo si può ricordare quanto afferma Erodoto, allorché riflette sulla guerra osservando con un'ottica straniata il comportamento dei Greci; egli attraverso gli occhi dei "barbari" persiani valorizza uno dei principi costitutivi dell'*Hellenikon*: l'uso della stessa lingua<sup>852</sup>. Infatti i barbari appartenenti ad un contesto composito, multietnico e plurilinguistico sono, per contrasto, i più idonei a cogliere le potenzialità dell'omoglossia ai fini della risoluzione paci-

---

<sup>849</sup> La morte in questo conflitto mostra tutti i suoi volti, l'espressione "ogni genere di" è un'iperbole che lo storiografo utilizza proprio quando vuole sottolineare la particolare e inaudita gravità di ciò che narra; si tratta di una sorta di spia linguistica che tutte le volte in cui ricorre segnala "il di più" non ammesso dalla sensibilità di un uomo, è bene ribadirlo, che aveva molta familiarità con la violenza della guerra. L'uso dell'espressione è stato studiato da FLORY 1988, 12-19 e ricorre in brani dove sono descritti episodi particolarmente cruenti (Thuc. 3, 83, 1; 3, 98, 3-4; 3, 112,7) e Thuc. 7, 29, 5 in riferimento alla strage di Micalesso.

<sup>850</sup> Thuc. 3, 82, 2.

<sup>851</sup> Thuc. 3, 82, 4.

<sup>852</sup> Hdt. 7, 9.

fica dei conflitti; così notano come tra i Greci non vi sono insormontabili barriere linguistiche che ostacolano la reciproca comprensione, dunque capirsi dovrebbe essere più semplice e così evitare conflitti. Erodoto riesce a far proprio lo sguardo stupito di chi, provenendo da un contesto diverso, molteplice e disgregato, guarda con meraviglia a questa apparente unità di spirito, a questa fratellanza linguistica. Tuttavia Tucidide in questo brano mostra come il potere patologico della guerra (della *stasis* in particolare) sia tale da annullare anche la percezione della condivisione di un medesimo codice linguistico e, quindi, i vantaggi che ne potrebbero derivare.

La riflessione sulla guerra come momento di assoluta sospensione di regole e norme etiche consolidate è svolta con accuratezza da Tucidide nel corso della descrizione della *stasis*. Egli costruisce il suo discorso sull'antitesi tra norma (il valore della parola e del concetto corrispondente in tempo di pace) e devianza (il modo in cui quella stessa parola e quello stesso significato vengono interpretati e stravolti in tempo di guerra). Una contrapposizione che ci dà la possibilità di individuare cosa per Tucidide fosse la norma, il giusto e cosa il suo contrario. Ad esempio lo storiografo biasima l'audacia dissennata, l'agire privo di riflessione e prudenza, la vittoria sleale ottenuta con l'inganno che fa sì che chi la consegua venga considerato intelligente.

Se ne deduce che al contrario apprezza l'agire ponderato e prudente, il conflitto a viso aperto e senza sleali inganni. Biasima dunque l'atteggiamento di chi approfitta della buona fede del suo avversario e lo assale nel momento in cui lo vede più debole: «se vedeva il nemico indifeso provava più piacere a vendicarsi approfittando della sua buona fede che agendo scopertamente»; c'è quasi un perverso piacere in questo vendicarsi, tramite l'inganno, del nemico indifeso; un piacere che Tucidide non condivide ma inserisce nell'elenco di quelle alterazioni da lui criticate in quanto ritenute i funesti effetti della guerra.

In seguito si analizzano le cause del conflitto che vengono individuate nella smania di affermazione, in un'ambizione smodata (*πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν*) che spinge gli uomini a competere tra loro dimentichi dei costi umani che questo comporta<sup>853</sup>. La necessità di vincere ad ogni costo e la "bramosia di vittoria" (*τὸ φιλονικεῖν*) sono i moventi che inducono a compiere i fatti più inauditi, giacché proprio nella smania di superarsi tra loro gli uomini osarono compiere i misfatti più terribili *ἐτόλμησάν τε τὰ δεινότατα*; mi pare che in queste parole si possa riscontrare da parte di Tucidide la registrazione di quelli che possiamo definire gli eccessi violenti della guerra; dal punto di vista linguistico il superamento del limite è ben

---

<sup>853</sup> Thuc. 3, 82, 8.

accentuato dall'uso del verbo *τολμάω*, che già da solo indica un osare che va oltre la misura ed è per di più abbinato al superlativo *δεινότατα*.

Proseguendo nella sua analisi dei mali della *stasis*, Tucidide nota come tra i criteri seguiti dai cittadini non vi sia più l'utile e il giusto (οὐ μέχρι τοῦ δικαίου καὶ τῆ πόλει ξυμφόρου προτιθέντες), perché questi criteri sono vanificati da un esasperato relativismo. Quel che è importante sottolineare è che qui Tucidide sta affermando che sia l'utile sia il giusto, visti in interconnessione come se fossero un'unica cosa (come dire che l'utilità della città va conseguita tramite la giustizia), devono essere gli obiettivi in vista dei quali la città deve agire. Dunque ai suoi occhi sono degni di biasimo quei cittadini che cercano di raggiungere il potere con un ingiusto uso della forza, solo per soddisfare la loro bramosia di vittoria. Tra gli esempi di ingiustizie e sopraffazioni viene citato il caso dei cittadini neutrali, il cui triste destino è quello di venire uccisi da una delle fazioni in lotta (analizzeremo meglio quest'aspetto in relazione alla vicenda dei Meli).

Il testo di Tucidide induce a riferire le sue parole alla guerra in genere che coinvolge tutta la stirpe greca, giacché subito dopo l'elenco di tutti questi "mali" come a trarre le somme di quanto ha detto afferma: «Così nella stirpe greca a causa delle sedizioni sorse ogni genere di disonestà» (οὕτω πᾶσα ἰδέα κατέστη κακοτροπίας διὰ τὰς στάσεις τῶ Ἑλληνικῶ)<sup>854</sup>. A conclusione di questa lunga digressione e dettagliata analisi del rapporto cause-effetti della guerra, Tucidide afferma «Dunque, in Corcira per la prima volta si osò commettere la maggior parte delle crudeltà» (ἐν δ' οὖν τῆ Κερκύρα τὰ πολλὰ αὐτῶν προουτολμήθη), ovvero si è compiuto un eccesso condannabile sulla base di criteri etici<sup>855</sup>.

#### 4.1.2.2 L'indebolimento dei legami

L'attenzione di Tucidide per la sfera etica è ben documentabile, sbagliremmo se volessimo sostenere la tesi di un suo atteggiamento del tutto indifferente ad ogni considerazione morale<sup>856</sup>. Le riflessioni sul di più di violenza non giustificabile commesso nel corso della *stasis* si accompagnano a quelle sulla crisi del sistema etico in tutte le sue forme e, altresì, sul

---

<sup>854</sup> Cf. ROSCALLA 2005, 47 «La descrizione della violenza scatenatasi a Corcira ha così la forza di una rappresentazione prototipica e paradigmatica, lasciando intuire quali mali le seguenti operazioni della guerra del Peloponneso porteranno con sé».

<sup>855</sup> Thuc. 3, 84.

<sup>856</sup> Per questo approccio attento alla presenza della dimensione etica in Tucidide è fondamentale il lavoro di CRANE 1998 con precedente bibliografia. Vd. Anche PEARSON 1957, 228-244; FINLEY 1968, 44-57; COHEN 1984, 35-60 il quale rifiuta di vedere in Tucidide "an amoral realist" e afferma: «a close reading of Book III reveals a coherent and critical moral commentary on the events described, as well as upon the larger issues of politics and empire». Vd. Inoltre ORWIN 1997.

venir meno di ogni rispetto per i legami fondati sulla reciprocità. Nel disordine e nel sovvertimento generato dalla guerra viene a mancare la capacità dei cittadini di intendersi tra loro sulla base di un linguaggio comune, inoltre viene meno il rispetto dei legami di sangue e della validità dei giuramenti.

La guerra sconvolge da una parte i legami di reciprocità a partire da quelli tradizionalmente sentiti come più forti, ovvero i legami di *syngeneia*; dall'altra ne genera di nuovi di natura politica tra le varie fazioni, che tuttavia mirano alla messa in atto di soprusi e violenze, favorendo la scissione della comunità piuttosto che la sua ricomposizione. I giuramenti hanno un valore momentaneo: «garantivano la fede datasi reciprocamente non tanto per mezzo delle leggi divine, quanto per mezzo di una comune violazione di quelle umane»<sup>857</sup>. A garantire l'efficacia di questi vincoli adesso è la consapevolezza condivisa dei misfatti commessi.

Anche le tradizionali procedure di riconciliazione si rivelano inefficaci e non garantiscono il superamento del conflitto e la rinnovata costruzione di intese. Ad esempio già prima dell'inasprirsi degli scontri, Nicostrato aveva fallito nel tentativo di riconciliare i gruppi cittadini nemici tra loro, appartenenti alla fazione democratica e oligarchica; inoltre aveva fallito nella sua ricerca di un impossibile punto di incontro (ξύμβασίν τε ἔπρασσε καὶ πείθει ὥστε ξυγχωρῆσαι ἀλλήλοις) e allorché aveva proposto il rispetto per l'alleanza con Atene fondata sulla condivisione degli stessi amici e nemici<sup>858</sup>. In un clima di tensione in cui prevale l'incapacità di avere gli uni fiducia verso gli altri, nessun discorso si rivela capace di trovare un punto d'accordo tra le parti e di sanare il conflitto, nessun giuramento incute rispetto o paura (οὐ γὰρ ἦν ὁ διαλύσων οὔτε λόγος ἐχυρὸς οὔτε ὄρκος φοβερός)<sup>859</sup>. Le consuete procedure diplomatiche impiegate per trovare le vie dell'accordo rivelano pertanto la loro inefficacia. Si determina così la diffusione di un generale sentimento di diffidenza e un'incapacità di comunicare e collaborare.

---

<sup>857</sup> Thuc. 3, 82, 6 καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστει οὐ τῷ θεῷ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι.

<sup>858</sup> Thuc. 3, 75.

<sup>859</sup> Thuc. 3, 83, 2.

## 4.2 LA LOGICA DELLA FORZA NEL DIALOGO TRA ATENIESI E MELI

### 4.2.1 Il venir meno di qualsiasi etica

Uno studio su Tucidide non può trascurare uno dei suoi brani più celebri e ricchi di significato per la comprensione dell'opera, mi riferisco al dialogo tra Ateniesi e Meli. In questo caso Tucidide dipinge un'Atene priva di ogni valore morale, civile e umano; dimentica delle idealità e della gloria che pure avevano corroborato la grandezza del suo impero, ma pronta credere soltanto nella "la legge del più forte". Al contrario di quanto avviene nel caso della ribellione di Mitilene, laddove Atene riesce ancora ad optare per una punizione moderata che consenta la riconciliazione con l'alleata, nel caso dei Meli la città verrà distrutta, i maschi uccisi, le donne e i bambini ridotti in schiavitù<sup>860</sup>. Non c'è più spazio neppure sul piano puramente retorico per forme di reciprocità, accordo e scambio.

L'eccidio dei Meli colpisce la sensibilità di Tucidide, ne è prova il fatto che ha voluto dare all'avvenimento un'assoluta rilevanza, attraverso la scelta di una modalità narrativa che costituisce un *unicum* in tutta l'opera. Infatti quello tra Ateniesi e Meli è l'unico esempio di dialogo presente nell'opera. Tucidide non è indifferente e questo suo "mettere in vetrina" il fatto è comunque segno di un affiorare alla sua coscienza di uomo del V sec., personalmente coinvolto in questa guerra, della problematica etica che, inevitabilmente, si poneva nel dibattito sull'imperialismo ateniese. In questa fase di cruento culto del potere per il potere, siamo ormai lontani dalle idealizzazioni dell'Epitafio.

Col tempo Atene fa sempre più sua l'idea che, in quanto padrona dell'impero, deve mantenerlo in vita a tutti i costi e per farlo deve altresì rinunciare ad ogni proposito di giustizia, perché la logica del potere la esclude. L'unica fievole ragione che può giustificare tutto questo è l'esigenza di sicurezza, ma questa agli occhi di Atene è davvero sufficiente a giustificare quanto compì a Melo? La piccola isola metteva davvero a repentaglio la sicurezza dell'impero ateniese?

Dal punto di vista giuridico i Meli sono coloni di Sparta che durante la guerra hanno deciso di rimanere neutrali. Ma oltre ad essere una colonia spartana Melo faceva parte della lega delio-attica sin dal suo costituirsi<sup>861</sup>; l'appartenenza alla lega non dava tuttavia per scontata una loro partecipazione militare contro Sparta, dacché la lega era nata contro la Persia. Per questa ragione i Meli, in quanto coloni di Sparta, non vogliono partecipare ad una guerra con-

---

<sup>860</sup> Cfr. POUNCEY 1980, 104 secondo cui Tucidide vede nel caso di Melo un chiaro eccesso «an extreme departure from that moderate use of power» che era stato descritto in Thuc. 1,76, 3.

<sup>861</sup> Cfr. Hdt. 8, 46; 4, 48; 9, 106.

tro la madrepatria, ma neppure opporsi ad Atene; desiderano rimanere neutrali sono, dunque, convinti di non commettere nessuna *adikia*<sup>862</sup>. L'oggetto del contendere è la pretesa degli Ateniesi che i Meli marcino al loro fianco<sup>863</sup>.

Il dialogo tra le due parti si apre con l'arrivo degli ambasciatori Ateniesi; i Meli, per evitare che il popolo venga ingannato dai loro discorsi, decidono di farli parlare con gli oligarchi a porte chiuse (evidentemente la parte oligarchica temeva un orientamento filoateniese nel *demos*). L'incontro tra gli ambasciatori ha come oggetto la salvezza della città. Gli Ateniesi propongono di ragionare direttamente sui fatti, escludendo *a priori* gli "argomenti propaganda" di entrambe le parti (per gli Ateniesi l'idea che meritano l'impero per la gloria acquisita durante le guerre persiane; per i Meli il fatto che essendo coloni di Sparta non possono combattere al loro fianco). Poiché il discorso non si svolge davanti al popolo tutti gli abbellimenti retorici possono essere messi da parte. Atene sembrerebbe voler fare dell'autoironia quando afferma che ha intenzione di rinunciare alle belle frasi (*ὄνομάτα καλά*) e ai soliti temi con cui legittima il suo impero; e sembrerebbe ostentare il proprio disincanto e la noncuranza per la sua immagine.

Vi è un ulteriore argomento che gli Ateniesi intendono mettere da parte nel dialogo con i Meli ed è quello del diritto. Nelle relazioni tra forti e deboli si genera un'asimmetria, in cui la parte predominante impone qualcosa senza lasciare spazio alla contrattazione, né al diritto che viene escluso dalla discussione tra i due interlocutori. L'applicazione della giustizia prevede uno scambio che può attuarsi dove non è riconoscibile la prevalenza di una parte capace di imporsi; questa situazione non si ha nel dialogo tra Ateniesi e Meli dove la parte prevalente è

---

<sup>862</sup> La neutralità non è un valore positivo nella società greca, anzi viene incoraggiato un comportamento capace di prendere posizione tra due parti in conflitto cfr. COZZO 2014b, 232-245. Sulla neutralità vd. anche BAUSLAUGH 1991; NENCI 1981B, 147-160.

<sup>863</sup> Il conflitto tra Atene e Melo era già sorto prima del 416 a.C. dieci anni prima allorché Atene non tollerando il disonore di una minuscola isola che, all'interno del suo impero e della sua lega, vantava una condizione di autonomia le aveva inviato contro Nicia. La sua spedizione fallisce e Atene per ripicca impone all'isola il pagamento di un alto tributo, questa si rifiuta di pagarlo sicché, a partire dal 426 a.C., Melo si trova in una posizione di aperto conflitto rispetto ad Atene (*ἐς πόλεμον φανερόν κατέστησαν*) lo afferma lo stesso Tucidide (5, 84, 2); eppure lo storico nel momento in cui introduce il dialogo omette alcuni dati; si limita ad informare il lettore del fatto che i Meli erano coloni spartani e volevano restare neutrali. Questo aggrava la posizione di Atene perché, se dalla ricostruzione storica si possono meglio comprendere le ragioni politiche del suo accanimento contro l'isola; nel momento in cui affermiamo, con Tucidide, che i Meli erano degli innocenti che volevano solamente restare neutrali è chiaro che l'immagine di Atene risulta ancor più negativa. Vd. CANFORA 2000 il quale ritiene che il silenzio di Tucidide sia intenzionale e finalizzato a mettere in risalto la gravità dell'atto compiuto da Atene. Tucidide non è tanto interessato al fatto storico in sé, ma usa il fatto storico per creare un dialogo di filosofia politica, dal valore simbolico e paradigmatico. A Tucidide interessa la situazione-tipo quella della grande potenza che impone la sottomissione ad un piccolo stato neutrale; al fine di approdare a questa situazione tipologica giunge a falsificare sino al limite la realtà politico-diplomatica.

chiaramente identificabile, e non esiste la possibilità di uno scambio tra soggetti posti su un piano di parità<sup>864</sup>.

Tuttavia i Meli non condividono questo modo di pensare e ritengono ancora che la *dike* sia un bene comune da preservare (τὸ κοινὸν ἀγαθόν) per garantire il dialogo civile tra le parti a prescindere dalla loro *dynamis*; anzi le norme fondate sulla giustizia tutelano chi dovesse trovarsi in difficoltà o in pericolo e per questa ragione sono concordemente rispettate<sup>865</sup>.

Nondimeno gli Ateniesi mettono in chiaro la situazione che si intende istituire, ovvero, quella tra il forte che si pone in una posizione di superiorità e il debole che deve limitarsi ad acconsentire, perché secondo una rigorosa razionalità non ha altra scelta e deve prenderne atto. Il debole non deve aspirare ad altro che a subire il male minore, soggiacendo alle regole del più forte. In termini pratici ciò significa accettare di combattere al fianco di Atene contro Sparta. Queste sono le regole che vigono nel “ragionare umano” (ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ); si nega, dunque, l’esistenza di una giustizia trascendente con cui gli dèi intervengono a ristabilire l’equità; inoltre si nega il principio della necessaria difesa dei più deboli che la stessa Atene aveva vantato come caratteristico del suo agire politico<sup>866</sup>.

Anche Demostene mostra di avvertire l’incoerenza tra questa brutale visione che risolve tutto sulla base dell’uso della forza e le elevate formulazioni dell’Epitafio; egli tenta di conciliare le due etiche distinguendo tra politica interna ed estera<sup>867</sup>. Al contrario di quanto rilevava Demostene, nella nostra interpretazione le formulazioni presenti nel discorso di Pericle si riferiscono al tempo stesso alla politica interna ed estera<sup>868</sup>; la conciliazione che Demostene cerca di trovare è poco probabile, piuttosto bisogna prendere atto del fatto che l’asprezza della guerra ha determinato nell’agire di Atene un brusco oscuramento delle idealità da lei stessa propagate: «Beyond the war psychology, which inevitably became stronger as the war progressed and affected the conception of power, the hardening Athenian position on imperialism was due perhaps to a general Athenian feeling that the dilution of power by considerations of justice and morality had not worked well enough, and that the result of Athenian moderation

---

<sup>864</sup> Vd. CANFORA 1991, 18 che, ispirandosi alla riflessione di Nietzsche, esplora il nesso tra forza e diritto.

<sup>865</sup> Thuc. 5, 89-90.

<sup>866</sup> Thuc. 2, 37.

<sup>867</sup> Cfr. Dem. *Per la libertà dei Rodi*, 29 «Per quel che riguarda l’esercizio dei diritti all’interno delle singole città, le leggi ne consentono la fruizione a tutti in eguale misura sia deboli che forti (ἴσην καὶ τοῖς ἀσθενέσιν καὶ τοῖς ἰσχυροῖς), per quel che attiene invece all’esercizio dei rapporti tra gli Stati, sono i più forti che li definiscono per quelli più deboli» (οἱ κρατοῦντες ὀρισταὶ τοῖς ἥττοσι).

<sup>868</sup> Questa ipotesi è stata già argomentata vd. *supra*, p. 205.

and reasonableness, oddly enough to the Athenian mind, had piled upon them obloquy rather than commendation and gratitude, which the Athenians naively expected (1.76.3)»<sup>869</sup>.

In questa fase le trattative interstatali non lasciano più spazio alla giustizia, ma alle logiche della forza e dell'utile. Questa non è certo una novità alla luce delle dinamiche politiche più volte analizzate nel testo di Tucidide, ma di norma Atene si è sempre preoccupata di velare questa realtà, evitando di mostrarsi così impudicamente risoluta nell'esclusione di ogni riferimento ai criteri dettati dalla giustizia.

I Meli in apparenza si adeguano a parlare in termini di "utilità" ignorando la giustizia, ma non riescono a farlo sino in fondo. Invitano gli Ateniesi a giungere ad una soluzione di compromesso, anche perché le sorti potrebbero cambiare e un'eventuale sconfitta additerebbe Atene come un esempio (παράδειγμα) di crudeltà punita<sup>870</sup>. Di certo i Meli «appaiono poco credibili, protesi come sono a difendere una tesi assai fragile se non impossibile: quella dell'utilità per gli Ateniesi di una condotta remissiva e clemente». Inoltre le loro parole sembrano profetizzare l'imminente disfatta in Sicilia e la sconfitta finale<sup>871</sup>.

Sulla base di questa profezia *ex eventu* gli studiosi datano la composizione del dialogo in un periodo posteriore alla catastrofe siciliana. L'autore del dialogo, consapevole, nel momento in cui scrive, dell'esito finale della vicenda e della triste fine dei Meli, adotta volutamente dei meccanismi da tragedia; l'attribuire ai Meli la predizione della sconfitta ateniese serve a creare degli effetti emotivi e getta una luce sinistra su tutto il brano.

Euripide ottiene un analogo effetto nelle *Troiane* dove si profetizza: "coloro che distruggono le città cadranno anch'essi" (vv. 95-97); gli spettatori, che ben conoscono il destino che attende gli eroi greci al loro ritorno in patria, sono indotti a far proprio il punto di vista dei vinti e a riflettere sulla "punizione" che colpirà gli aggressori. La stessa situazione si ha nell'*Iliade*, Achille, l'eroe forte e destinato al successo, si scontra con Ettore il difensore della propria patria, coraggioso e fiducioso negli dèi, che va a morire per salvaguardare il suo onore affidandosi ad un'irrazionale speranza. Anche in quel caso, come qui i Meli, il nemico in punto di morte profetizza ad Achille la sua fine<sup>872</sup>.

Sia nel caso di Atene e i Meli sia in quello di Ettore e Achille tra le due coppie di antagonisti non esiste una possibile mediazione, tutto sembra deciso *ab initio*; il dialogo è una

---

<sup>869</sup> Vd. KARAVITES 1984, 176 lo studioso riflette sulla differenza del comportamento ateniese confrontando i due brani Thuc. 1, 76, 2 e 5, 85.

<sup>870</sup> Thuc. 5, 90.

<sup>871</sup> CANFORA 1991, 19. Sull'interpretazione di queste parole come profezia *ex eventu* (p. 30).

<sup>872</sup> Secondo l'affascinante accostamento di NANNINI 1989, 21-31 l'episodio iliadico può essere considerato, per le analogie con la vicenda dei Meli, un modello ispiratore del dialogo, un prototipo di cui Tucidide può aver tenuto conto.

messa in scena in quanto le armate ateniesi sono già pronte a sferrare il loro attacco all'isola; la discussione tra le due parti non ha alcun effetto risolutore, anzi acuisce la contrapposizione; ciascun interlocutore rimane fedele alla propria logica e non esistono punti di contatto<sup>873</sup>. Un'ulteriore affinità si può ritrovare con un altro brano tucidideo relativo all'offerta di pace che gli Spartani presentano ad Atene, in questo brano ricorre il medesimo invito a considerare l'instabilità della sorte e la precarietà del successo, ma neppure allora Atene diede ascolto a queste parole:

ὥστε οὐκ εἰκὸς ὑμᾶς διὰ τὴν παροῦσαν νῦν ῥώμην πόλεώς τε καὶ τῶν προσγεγενημένων καὶ τὸ τῆς τύχης οἶεσθαι αἰεὶ μεθ' ὑμῶν ἔσεσθαι.

Sicché non è ragionevole che voi, fiduciosi nella potenza attuale della vostra città e di quelle che a lei si sono unite, crediate che il favore della fortuna sarà sempre con voi<sup>874</sup>.

Il di più di *dynamis* di cui si dispone non dovrebbe fare dimenticare il rispetto di ciò che è giusto. La fortuna ha una natura mutevole e può trasformare il più forte nel più debole; è alla luce di questa considerazione che vanno valutati i rischi che deriverebbero, per tutti gli uomini, dall'eliminazione di leggi e istituzioni nate a garanzia di tutti deboli e forti. Di questi aspetti vi è piena consapevolezza in Erodoto come abbiamo notato nell'analisi dei racconti che descrivono un particolare legame di *sympatheia* tra forti e deboli, tra vincitori e vinti, mentre in Tucidide questa dimensione è assente.

#### 4.2.2 Il rifiuto della *philia* intesa come sinonimo di debolezza

I Meli credono ancora nell'eroicità, vogliono salvaguardare a tutti i costi la dignità della loro libera condizione e si affidano irrazionalmente a vane speranze; al contrario gli Ateniesi imperturbabili analizzano i fatti: l'amicizia che i Meli offrono è un insulto alla potenza dell'impero, la piccola isola va sottomessa, dacché scendere a patti con lei sarebbe un segno di debolezza<sup>875</sup>.

{ΑΘ.} Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα ὑμῶν ὅσον ἢ φιλία μὲν ἀσθενείας, τὸ δὲ μῖσος δυνάμεως παρὰδειγμα τοῖς ἀρχομένοις δηλούμενον.

In questa frase costruita su una struttura perfettamente simmetrica, Tucidide contrappone l'inimicizia (ἔχθρα) all'amicizia (φιλία); se la prima si associa all'odio dei sudditi ed offre una prova della *dynamis* dell'*arché*, al contrario l'amicizia è divenuta sinonimo di debolezza (*asteneia*). Atene ha mutato la sua politica e non si presenta più come una potenza imperiale capace di fondare le relazioni di potere su meccanismi di *charis* e di com-

<sup>873</sup> Thuc. 5, 92-93.

<sup>874</sup> Thuc. 4, 18, 3.

<sup>875</sup> Thuc. 5, 94-95.

plice collaborazione con gli alleati-*philoï*; la capacità di creare legami di *philia* che consolidino il potere, cessa di essere uno dei meriti della sua politica<sup>876</sup>; l'Atene tiranna svela le sue carte e la vera natura dei vincoli che la legano ai sudditi-*upekooi*; questi non sono più benevoli (*eunoï*) verso un potere che li guida, ma sottomessi per costrizione violenta ad un potere che li opprime. Atene non si preoccupa più di curare la propria immagine neppure su un piano meramente propagandistico. Melo più che ostinarsi a combattere e a non accettare la realtà dovrebbe arrendersi, dacché l'unico vantaggio cui può aspirare in quanto "parte debole" è quello di evitare il male maggiore (τὰ δεινότατα παθεῖν). La convinzione della propria innocenza, invece, induce i Meli a sperare nell'aiuto divino contro l'ingiustizia degli Ateniesi<sup>877</sup>.

Gli Ateniesi, concordemente con il loro iniziale proposito, continuano ad attenersi al principio della legge del più forte e, riguardo ai Meli che invocano gli dèi, sostengono che la legge naturale che invita a sopraffare il più debole non offende affatto gli dèi, anzi vige anche tra loro. In tal modo la divinità non è più garante del diritto e custode di *dike*; gli dèi si schierano anch'essi dalla parte del più forte e approvano il trionfo del diritto naturalistico puro, che prevede l'affermazione di un dominio illimitato. I Meli da parte loro perseverano nelle loro scelte irrazionali e, oltre a sperare nell'aiuto spartano, si affidano alla sorte, sfidando un nemico obiettivamente più potente. Lo stesso fa Ettore dinanzi ad Achille.

οἶδα δ' ὅτι σὺ μὲν ἐσθλός, ἐγὼ δὲ σέθεν πολὺ χεῖρων.  
ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται

So quanto tu sei forte, ed io sono molto più debole di te,  
ma queste cose stanno in realtà sulle ginocchia degli dèi<sup>878</sup>.

I Meli nell'affidarsi alla sorte contro un nemico più forte, e nel volere difendere la loro posizione in nome della libertà della propria terra, mettono in atto lo stesso comportamento di Atene al tempo delle guerre persiane, sono convinti del fatto che in guerra le sorti possono essere sorprendentemente capovolte. Si mostrano i più coerenti assertori del mito di Maratona, dell'idea che il coraggio e il valore valgano più delle forze effettive<sup>879</sup>.

L'appello che i Meli rivolgono a Sparta si fonda su legami sacri come la *syngeneia* e sui doveri di vicendevole aiuto che caratterizzano la relazione madrepatria-colonia; si tratta di forme di reciprocità da sempre considerate valide per la regolamentazione dei rapporti interpoleici all'interno del mondo greco; la loro negazione può mettere in discussione il senso

<sup>876</sup> Thuc. 2, 40, 2; 6, 18, 2.

<sup>877</sup> Thuc. 5, 104.

<sup>878</sup> Hom. *Il.* 20, 434-435.

<sup>879</sup> Vd. CANFORA 2000; vd. inoltre BOSWORTH 1993, 30-44 secondo cui in questa tenace e irrazionale speranza va identificato "l'aspetto più umano" dei Meli.

dell'onore di una *polis* (ἀισχύνη)<sup>880</sup>. Nonostante questo Sparta non correrà dei rischi per difendere Melo<sup>881</sup>. I Meli hanno dunque la colpa di essere caparbi nel non volersi piegare ad Atene. Le due parti non riescono a mettersi d'accordo e a trovare un punto di incontro, sicché gli Ateniesi procederanno alla distruzione della città, mettendo a morte i cittadini maschi e rendendo schiave donne e bambini. La legge del più forte predomina.

#### 4.2.3 Qual è il giudizio di Tucidide sugli eventi di Melo?

Dal modo in cui è costruito il dialogo è difficile capire da che parte stia Tucidide, la posizione di entrambi gli interlocutori è delineata al meglio, siamo in presenza di un discorso dall'impostazione sofisticata. Ne è nato un ampio dibattito tra gli studiosi che si sono divisi in due principali correnti: quelli che leggono il dialogo come una polemica antimperialistica e, ritenendo che sia stato scritto tempo dopo l'accaduto, vedono nello storico l'intenzione di enfatizzare un crimine della politica ateniese; quelli che vi vedono, da parte di Tucidide, un'esaltazione della politica imperialistica e anzi ritengono che la sua stesura sia nata in risposta alle accuse e alle polemiche sorte sul caso dei Meli. Tucidide potrebbe dunque prendere le difese di Atene e condannare i Meli perché, incapaci di agire razionalmente guardando ai fatti, perseverano nel commettere un errore politico che ne determinerà la rovina; d'altra parte Atene non aveva altra scelta, ha agito nel modo migliore e nell'interesse dell'impero.

Secondo un'altra interpretazione Tucidide condannerebbe Atene perché incapace di moderazione adotta una politica di "eccessi" che da qui a poco la condurrà alla disfatta. Queste sono le principali tesi che da sempre contrappongono gli studiosi in un insoluto dibattito. C'è chi optando per una posizione intermedia ritiene ormai inutile cercare di rintracciare la posizione dello storico; egli intenzionalmente ha voluto che non emergesse, ha voluto analizzare il dato politico senza apportarvi una sua riflessione etica. Infine secondo altri studiosi l'aspetto etico non può entrare a far parte della logica politica<sup>882</sup>.

Di certo l'abilità nella costruzione di un dibattito che ha una magistrale impostazione sofisticata permette a Tucidide di attribuire a ciascun soggetto gli argomenti migliori a sostegno della sua tesi, ma ciò non significa che lo storico aderisca ad esse<sup>883</sup>.

---

<sup>880</sup> Thuc. 5, 104; 108.

<sup>881</sup> I Meli speravano nell'aiuto della madrepatria Sparta e non capiscono come, spiegano loro gli Ateniesi, che Sparta non si cura affatto delle idee di giustizia o dell'onore; infatti si disinteresserà di Melo semplicemente perché non le è "utile" occuparsene. Atene e Sparta, benché nemiche, possono trovare dei punti d'intesa giacché ragionano allo stesso modo in quanto "potenze" (Thuc. 5, 106-109).

<sup>882</sup> Per la ricostruzione delle diverse posizioni della critica e ulteriori riferimenti bibliografici vd. CANFORA 2000; CANFORA 1991. Sul ruolo della riflessione etica in Tucidide vd. *infra* nt. 891.

<sup>883</sup> CANFORA 1991, 20.

Se la posizione di Tucidide in merito al dialogo resta enigmatica non è così per i contemporanei o per gli autori del IV sec. a.C. i quali guardano alla vicenda di Melo come ad uno scandalo che pesa sull'immagine di Atene. La stessa coscienza degli Ateniesi rimane turbata dal ricordo dell'accaduto tanto che così riflettono dopo la sconfitta di Egospotami: «non commiseravano soltanto i morti, ma ancor più se stessi: pensavano che sarebbe toccata loro la stessa sorte che a suo tempo avevano inflitto agli abitanti di Melo, coloni di Sparta»<sup>884</sup>. Gli abitanti dell'isola alla fine erano stati vinti dopo un lungo assedio che li aveva ridotti a provare la fame, proprio quella della “fame melia” era diventata un'espressione quasi proverbiale dato che la ritroviamo in Aristofane<sup>885</sup>.

La distruzione di Melo segna una macchia nell'immagine dell'Atene del V sec. e anche la propaganda filo-ateniese, rappresentata principalmente da Isocrate, dovrà tenerne conto. La riflessione di Isocrate muta nel tempo e procede dalla totale esaltazione di Atene (nel *Panegirico* del 380 a.C.)<sup>886</sup> a questa illuminante constatazione fatta in un'orazione del 355 a. C.: «Gli Ateniesi capirono che non è giusto che i più forti dominino sui più deboli solo quando caddero sotto il dominio spartano»<sup>887</sup>.

Queste brevi citazioni rivelano come il caso emblematico dei Meli, ovvero quello del debole che subisce violenza contro giustizia, sia stato capace di scuotere “l'opinione pubblica” e di urtare la coscienza dei contemporanei, perché evidentemente costituiva un caso di violenza non ovvia, ma censurabile. Il celebre dialogo tra Meli e Ateniesi esemplifica in maniera paradigmatica la complessa questione legata alla legittimità dell'uso della forza e dell'abolizione di ogni considerazione morale; questa problematica, lungi dal rimanere isolata in questo pezzo di bravura, percorre tutta l'opera. La lucida analisi evenemenziale e la tensione tucididea verso una cristallina (ma sfuggente) obiettività, non credo abbiano impedito lo sviluppo di una riflessione etica su quanto narrato.

Sulla scia degli studi più recenti credo che vada superata l'immagine di Tucidide come di un pensatore amorale, intento a delineare i fatti secondo logiche di *Realpolitik* cui aderirebbe senza riserve e senza lasciare spazio ad altri aspetti etici, emozionali e culturali; infatti un'analisi attenta alle sottili suggestioni offerte dal testo ci rivela come: «there is much con-

---

<sup>884</sup> Xen. *Hell.* 2,2,3.

<sup>885</sup> In Aristoph., *Uccelli* vi sono chiare allusioni alla tragica conclusione dell'assedio di Melo. al v. 186 Pistetero minaccia di privare gli dei del fumo e di farli morire così di “una fame melia” (λιμῶ Μηλίω).

<sup>886</sup> Isocr., *Paneg.* 100-102; *Panath.* 63; 70; 89.

<sup>887</sup> Cfr. Isocr. *Sulla pace*, 69; Ὅτι μὲν οὖν οὐ δίκαιόν ἐστιν τοὺς κρείττους τῶν ἡττώνων ἄρχειν, ἐν ἐκείνοις τε τοῖς χρόνοις τυγχάνομεν ἐγνωκότες; sulla critica di Isocrate all'imperialismo ateniese vd. DAVIDSON 1990, 20-36.; VIANINO 2007, 36. Vd. Andoc. 4, 22, .

cern for emotion and morality in the History [...], whose neglect leaves an important side of Thucydides' historical narrative and authorial personality in dark<sup>888</sup>.

---

<sup>888</sup> FRAGOULAKI 2013, 25. Questo approccio di analisi si ritrova già in HORNBLLOWER 1994, 131-166.



### 4.3 LO SPAZIO DELLA RIFLESSIONE ETICA IN TUCIDIDE

#### 4.3.1 La distinzione tra giusto e ingiusto

Nel dialogo tra Ateniesi e Meli vengono negati e messi in crisi valori fondamentali quali la fiducia negli dèi, nella giustizia e nella sacralità del legame madrepatria-colonia; viene inoltre vanificata l'importanza di gesti quali l'offerta diplomatica dell'amicizia, della neutralità e della pace. Secondo la lettura di Levi, Tucidide intravede nell'eccezionale caso di Melo l'occasione per un'indagine critica sulla situazione generale del V sec. a.C. e illustra il contrasto tra la nuova concezione sofistica dell'uomo e la difesa della tradizione greca: «Nella politica ateniese di ἀρχὴ è insita una negazione di tutta la tradizione ellenica, la quale, avendo fede negli dèi e negli oracoli, regolava la convivenza politica su norme ritenute di origine trascendente»<sup>889</sup>.

Il dialogo dei Meli è un brano che va compreso nei suoi caratteri peculiari e con cui non si può pretendere di spiegare l'intera visione politica di Tucidide, la quale va invece ricostruita alla luce dell'opera nella sua complessità; questo brano tuttavia pone un quesito fondamentale: che ruolo svolge la riflessione di natura etica nell'opera di Tucidide? È davvero un orpello inutile dato che, nelle diverse situazioni politico-militari, tutto sembra risolversi alla luce di due principi: la forza e l'utile del più forte? Tucidide può essere considerato un antesignano di Machiavelli, ovvero fondatore di una scienza politica che rifiuta coscientemente l'aspetto etico come fuorviante e inadatto alla gestione del potere?<sup>890</sup>

Alcuni studiosi affermano che la concezione tucididea della politica internazionale, sarebbe in primo luogo caratterizzata da un realismo amorale, ossia da una visione politica secondo cui gli Stati agiscono seguendo l'impulso che li spinge alla ricerca di potere, prestigio e ricchezza e alla conservazione della propria sicurezza; inoltre nel momento in cui perseguono questi obiettivi, non possono (e non devono) lasciare spazio alla giustizia o ad altre considerazioni di tipo morale, religioso o culturale, dacché è l'interesse egoistico la molla che anima ogni decisione.

La storia degli studi su Tucidide ha da sempre oscillato tra questi due approcci interpretativi: uno che ne enfatizza la fredda riflessione realistica e "antimoralista", e l'altro che indulge sulle sue considerazioni morali e "umanitarie". Le diverse posizioni riguardano il modo in

---

<sup>889</sup> Vd. LEVI 1953, 15.

<sup>890</sup> Sul confronto e sulle possibili affinità tra Tucidide e Machiavelli vd. CANFORA 1997, 29-44; SIMONETTA 1997, 53-66.

cui si interpreta l'interazione tra esercizio del potere e sfera morale<sup>891</sup>; sarebbe difficile negare l'interferenza tra le due componenti che non sono mai nettamente scindibili. Gran parte delle teorie "realiste" sulle relazioni internazionali sono di fatto caratterizzate dal «rifiuto programmatico di considerare centrali le dimensioni etica, normativa e religiosa nella spiegazione delle scelte umane e delle dinamiche del politico»; inoltre legittimano questo approccio facendo riferimento all'opera di Tucidide<sup>892</sup>. Tuttavia questa interpretazione è fuorviante proprio perché Tucidide non persegue lo stesso intento programmatico e, al contrario, dà ampio spazio a queste dimensioni etico-normative nella sua narrazione.

Tucidide considera la giustizia e il potere intimamente connessi, al riguardo basti riflettere sul fatto che anche se gli Ateniesi impongono ai Meli di ragionare in termini pratici escludendo dalla conversazione il principio del giusto, di fatto l'idea di giustizia non fa che alleggiare su tutto il brano proprio per questa dichiarata volontà di estrometterla dal ragionamento. In tal modo l'autore sortisce l'effetto contrario, ovvero quello di amplificare la riflessione sul ruolo che la giustizia ha (o avrebbe potuto avere) nelle relazioni interstatali.

Tucidide non si limita a dare il proprio consenso all'interpretazione sofisticata secondo cui deve predominare un diritto naturalistico basato sull'affermazione del più forte; la sua riflessione è ben più complessa e insiste, al tempo stesso, sulle modalità in cui viene adoperato il potere e su quelli che sono i modi più appropriati per gestirlo, arginando le potenzialità autodistruttive insite nella natura umana.

Nel caso di Atene dapprima è l'uso corretto e moderato del potere che ne legittima l'imperialismo<sup>893</sup>, mentre in una fase successiva (di cui la vicenda di Melo rappresenta solo un caso esemplare) questa legittimazione viene meno e Atene mostra di gestire il potere in un modo non appropriato che la porterà al fallimento. La città d'altronde non accetta mai serenamen-

---

<sup>891</sup> Tra gli studi che vedono in Tucidide un pensatore realista e amorale vd. CESA 1994 che dall'analisi dell'opera deduce come per lo storico l'unico criterio veramente valido nelle relazioni internazionali sia quello dell'utile; mentre le leggi della politica sarebbero del tutto indipendenti da riflessioni di tipo etico. Una posizione simile assumono BONELLI 1995, 27-56; SAHLINS 2004, 17 ss.. Vd. anche VIANSINO 2007, 29 che così sintetizza il forte influsso esercitato dal pensiero sofisticato su Tucidide: «i problemi "politico-militari" oggettivi vanno disgiunti del tutto dalla sfera "giuridico-morale", necessità politiche superiori annullano la possibilità di esprimere giudizi morali». Vd. anche CHRIST 2012, 118 ss. che analizza la funzione dell'*helping behavior* nelle relazioni interstatali, riscontrandone la debole applicazione; le relazioni interstatali ancora una volta sono regolate, secondo lo studioso, da considerazioni prevalentemente pragmatiche. Invece tra gli studi più attenti all'analisi dell'aspetto etico e "umanitario" dell'opera di Tucidide cfr. ORWIN 1997; inoltre cfr. LOW 2007, 21 nt. 59 che riepiloga le diverse posizioni della critica in merito a questi due approcci interpretativi (molte delle sue tesi sono confutate da CHRIST 2012). Al secondo approccio aderiscono anche gli studi più recenti tra cui vd. FRAGOULAKI 2013, 25 ss. Vd. *supra* bibliografia nt. 572. Sono interessanti anche le riflessioni che sul presunto realismo amorale di Tucidide sviluppano alcuni studi contemporanei sulle relazioni internazionali tra cui vd. DOYLE 1990, 223-237; KOKAZ 2001, 27-49 che mette in questione, o comunque ridimensiona, la comune definizione di Tucidide come padre di una teoria delle relazioni internazionali improntata ad un realismo amorale.

<sup>892</sup> Cfr. l'introduzione di G. Scotto a COZZO 2014b, 20-22.

<sup>893</sup> Thuc. 1, 76.

te l'idea di potere predominare sulle altre *poleis* in maniera brutale. La sua linea politica ideale è stata da sempre ispirata dalla volontà di essere un punto di riferimento culturale e una guida di prestigio<sup>894</sup>.

Alla luce dell'analisi complessiva svolta sinora, non credo che Tucidide si possa definire come un pensatore amorale; egli ricostruisce i fatti razionalmente ed è un osservatore che guarda al reale, cercando di rimanere impassibile ed obiettivo, ma ciò non implica che si astenga da ogni considerazione morale e sia pronto ad approvare pienamente la logica ineluttabile imposta dall'uso della forza, o le più cruente scelte degli Ateniesi.

Riguardo a questi temi è interessante considerare il modo in cui viene colta l'essenza del pensiero di Tucidide da parte di alcuni studiosi contemporanei che analizzano le moderne dinamiche delle relazioni interstatali: «Thucydides would remind contemporary policymakers, domestic and international, of the vital connection between morality and politics, understood as a site for the practice of excellence. He would urge them to remember the importance of moderation and practical wisdom in their political decision-making and actions. He would incite them to deplore the human suffering that is brought about by excess and to try hard to avoid such suffering. [...] As such Thucydides offers us an invitation to move beyond the sophists and rediscover our human potential for political excellence».<sup>895</sup>

Inoltre lo stile di Tucidide è solo in apparenza freddo o scevro da commenti e considerazioni soggettive, in realtà chi legge percepisce tutta la tensione della sua scrittura; Finley lo definiva: «cold and reserved, but with strong inner tensions which occasionally broke through the impersonal tone of his writing in savage whiplash comments»<sup>896</sup>. Vi sono circostanze in cui Tucidide non rinuncia ad esprimere il suo stupore e la sua personale disapprovazione per la messa in atto di un'eccessiva crudeltà, ad esempio nel caso di Micalesso, città che a suo parere in rapporto alla sua grandezza ebbe una sorte degna di compianto, oppure nel caso dell'uccisione degli Ambracioti, laddove lo storico dichiara di non volere neppure scrivere il numero dei morti, manifestando così, attraverso la sua esibita reticenza, l'incredibile enormità della strage<sup>897</sup>.

Le relazioni interstatali sono basate su considerazioni razionali e pragmatiche e su principi utilitaristici; eppure né Tucidide, né i suoi contemporanei (come appaiono descritti nella sua opera), possono accettare il criterio della “legge del più forte”, rinunciando definitivamente a fare appello ad una solida base etica ogni volta che debbano valutare le ragioni che li

---

<sup>894</sup> Cfr. KOKAZ 2001, 41; 44-49.

<sup>895</sup> KOKAZ 2001, 49.

<sup>896</sup> Cfr. FINLEY 1968, 44; COHEN 1984, 35-60.

<sup>897</sup> Thuc. 6, 30, 4; 3, 116, 6.

spingono ad intraprendere una guerra, a stringere un'alleanza, a venir meno ad un patto; se così non fosse non si spiegherebbe l'insistenza sulle idee di *dike* e *adikia* ricorrenti in tutta l'opera<sup>898</sup>.

Concordo con Finley nel ritenere che l'opera tucididea sia profondamente intrisa di riflessioni di carattere etico<sup>899</sup>. In ogni caso la sua narrazione mostra ampiamente come la regolamentazione delle trattative interstatali, pur basandosi su criteri di *Realpolitik*, non possa fare a meno di fondare la propria legittimità su alti principi di giustizia. Questa preoccupazione etica, come visto, si evince dai discorsi pronunciati da diverse personalità politiche nelle assemblee cittadine o dagli araldi nel corso delle ambascerie e delle trattative di pace; possiamo ben affermare che: «These moral traditions were so potent that Greeks found themselves defending their validity even when they did violence to them»<sup>900</sup>.

Le *poleis* hanno sviluppato nel tempo un sistema di interazione diplomatica allo scopo di attenuare e limitare la prevalenza di soluzioni violente; il fondamento della diplomazia greca è anche costituito da un ampio ventaglio di costumi e valori morali. È alla luce di questo quadro etico-normativo che le città-stato dialogano e si giudicano l'una con l'altra, valutando i diversi comportamenti come giusti o ingiusti<sup>901</sup>.

Il principio di reciprocità occupa un posto rilevante in queste dinamiche, come la nostra analisi ha più volte messo in rilievo. La sua presenza non è solamente legata a logiche di propaganda o a necessità retoriche, si tratta di un valore realmente condiviso dalla società greca la quale, soprattutto in tempo di guerra e di crisi, manifesta il proprio disorientamento morale denunciando la violazione recidiva di questi codici comportamentali. Tucidide con la sua ricostruzione storica si mostra attento a questi temi e dà voce a questa necessità di denuncia, testimoniando il venir meno di principi normalmente posti a fondamento della convivenza civica.

#### **4.3.2 Tucidide e la voce dei contemporanei: un breve confronto con Euripide, *E-cuba***

Non è casuale il fatto che Tucidide abbia voluto dare alla tematica etico-sociale della reciprocità un posto non secondario nella sua costruzione testuale, dacché questi temi ricorrono con frequenza anche in altri generi letterari contemporanei all'autore. Bisogna tenere conto di questo, anche se in questa sede non è possibile analizzare i numerosi testi che potrebbero es-

---

<sup>898</sup> Vd. MAROTTA 2008-2009, 73-80.

<sup>899</sup> Cfr. FINLEY 1968, 44.

<sup>900</sup> Cfr. KARAVITES 1984, 192.

<sup>901</sup> Cfr. LOW 2007, 252 e ZUMBRUNNEN 2008, 126 che afferma «The language of justice appears in the pages of Thucydides chiefly in the realm of international relations».

sere presi in considerazione, e ad esempio la tragedia euripidea in cui si può in generale constatare una predominanza del tema della violazione della *philia*<sup>902</sup>.

Soffermando l'attenzione su una singola tragedia come l'*Ecuba*, è possibile notare che si dà ampio spazio ai temi della *philia* e della *charis* violate<sup>903</sup>. Nel dialogo tra Ecuba e Odisseo (vv. 239-257; 272-278) si può ben intravedere un dibattito sulla crisi del principio di reciprocità. Ecuba rivolge ad Odisseo un inequivocabile appello, affinché rispetti l'etica della reciprocità contraccambiando il bene ricevuto; lo invita a ricordare il favore ottenuto quando, dopo essersi introdotto come spia a Troia ed essere stato riconosciuto, venne messo in salvo per sua volontà. Odisseo richiama subito alla memoria quel momento e il prezioso aiuto avuto (v. 244), si dichiara dunque disposto a salvare la vita di Ecuba, ma non può impedire il sacrificio di Polissena (v. 299 ss.). La fanciulla deve essere sacrificata al defunto Achille e la richiesta dell'ombra dell'eroe viene anch'essa presentata come il legittimo reclamo di un favore (*charis* v. 384). Il sangue di Polissena è un dono che l'esercito e Neottolemo devono offrire al glorioso eroe (αἶμα' ὃ σοι δωρούμεθα στρατός τε καὶ γώ v. 537).

Odisseo si trova così costretto a dover scegliere tra due obblighi di *charis*: da una parte deve rispettare il vincolo di gratitudine che lo lega ad Ecuba, dall'altra deve garantire ad Achille il dono/favore da lui richiesto affinché sia onorato il suo valore<sup>904</sup>.

La parola *charis* riveste un ruolo chiave nella tragedia e ricorre più volte in tutte le molteplici accezioni semantiche che abbiamo ricordato nella parte iniziale di questo lavoro<sup>905</sup>. Non si tratta soltanto del dono/favore che va ricambiato (ἀντιδοῦναι δεῖ v. 272); Ecuba percepisce chiaramente come a questa tipologia di *charis*, che fa riferimento al tradizionale sistema aristocratico del dono-controdono, se ne opponga un'altra; si tratta della *charis* propria

---

<sup>902</sup> Cfr. BELFIORE 1998; BELFIORE 2000; SEAFORD 1994; riguardo alla presenza di queste tematiche in Sofocle vd. BLUNDELL 1989.

<sup>903</sup> Sulla presenza di questi temi nell'*Ecuba* vd. STANTON 1995, 11-33; BATTEZZATO 2003, 13-45; ANDÒ 2013, 51-74 (in particolare sulle diverse funzioni della *charis* vd. pp. 57-59; 67).

<sup>904</sup> Il sistema di valori che Odisseo delinea è parte del codice comportamentale dell'eroe omerico, ma di certo non può non alludere al sistema di valori ancora attuale nell'Atene periclea. Infatti, in un inciso dell'*epitaphios logos*, Pericle afferma ancora che l'eccellenza di un uomo trova la sua migliore attuazione e dimostrazione nella morte per la propria patria (Thuc. 2, 42, 2). Il discorso di Pericle, che è un discorso militare e politico, mira ad infondere nella mente del cittadino l'idea che il destino in assoluto più desiderabile sia una tale morte. Essa cancella con la sua gloria gli eventuali atti di viltà compiuti in vita e riesce a nascondere l'eventuale bassezza delle origini, garantendo a tutti una gloria imperitura. Gli onori riservati ai caduti del primo anno di guerra vengono concessi in una cornice rituale e solenne al solo scopo di indicare ai cittadini il modello da seguire e a cui aspirare, l'Epitafio si rivela pertanto una lezione di morale civica ad uso dei vivi. Il riconoscimento di cui parla Odisseo è essenziale per mantenere alta nel singolo individuo la voglia di eccellere e di competere con gli altri sino a morire per la propria patria. Questa considerazione, per contrasto, lascia riflettere sul fatto che la debolezza dei popoli barbari e la loro inferiorità in guerra siano da attribuire all'assenza di competizione che è, a sua volta, generata dalla mancata gratificazione dei meriti di ciascuno. Su questi temi cfr. LORAUX 1981; DI BENEDETTO 1971, 137-144; ANDÒ 2013, 58.

<sup>905</sup> Vd. *supra*, nt.130; 131; 132.

della democrazia che nasce laddove si è in grado di parlare ottenendo strumentalmente, e per diversi scopi, il massimo consenso dell'assemblea cittadina (ἦν τοῖσι πολλοῖς πρὸς χάριν λέγητέ τι v. 258). Questa nuova *charis*, legata alle derive demagogiche del sistema democratico, viola principi etici basilari come quello che impone di non danneggiare gli amici (οἱ τοὺς φίλους βλάπτοντες οὐ φροντίζετε v. 257); essa paradossalmente rende i Greci un popolo ἀχάριστος, almeno agli occhi di Ecuba<sup>906</sup>.

Nello svolgimento della trama ad acuire i mali della regina vi è il ritrovamento del cadavere di Polidoro; la sua uccisione da parte dell'ospite Polimestore, che avrebbe dovuto tutelarla, rappresenta la violazione delle più sacre norme umane e divine (δίκη ξένων v. 715). Polimestore viene definito un ospite assolutamente empio (ἀνοσιώτατου ξένου vv. 790; 852), con lo stesso aggettivo che Erodoto impiega per descrivere negativamente la violazione della *xenia* messa in atto da Alessandro (ἔργον ἀνοσιώτατον)<sup>907</sup>.

Come abbiamo più volte sottolineato la sacralità della *xenia* è un principio fondamentale unanimemente riconosciuto e tutelato dalla società greca: «Polimestore ed Ecuba sono, dunque, legati dal più stretto vincolo che esista per *nomos*, il legame che più degli altri indica l'apertura di un essere umano verso un altro, il suo desiderio di legarsi agli altri in un mondo morale comune»<sup>908</sup>. Con queste parole Martha Nussbaum descrive il legame tra Ecuba e Polimestore; pertanto la violazione del patto di ospitalità mette in discussione i fondamenti del *Nomos*, inteso come un insieme di norme etiche nate da accordi convenzionali tramite cui gli uomini hanno regolarizzato le loro relazioni interpersonali.

Ecuba fonda queste norme su una base laica e su “una concezione antropocentrica dei valori relazionali”, lasciando in ombra la sfera trascendente del divino<sup>909</sup>. E tuttavia, venuta meno la possibilità di fare riferimento ad un sistema di leggi immutabili e custodite dagli dèi, l'individuo è ancora più vulnerabile perché costretto a fare affidamento su “beni fragili”, sulle norme stabilite dagli uomini e garantite da loro medesimi. In questo contesto la necessità che vengano rispettati i vincoli dipendenti da gesti reciproci è sentita ancora più fortemente.

---

<sup>906</sup> Cfr. Eur. *Hec.*, 254. Sulla gravità di questa accusa abbiamo già riflettuto a proposito del brano erodoteo relativo a Creso e alla presunta ingratitudine degli dèi greci e, inoltre, riguardo al comportamento dell'Atene democratica irrispettosa verso Sparta per l'aiuto ricevuto contro i Pisistratidi. Nelle parole di Ecuba la *charis* mantiene la sua originaria connotazione aristocratica, sicché la messa in rilievo della sua assenza (*acharistia*), è funzionale alla manifestazione di un tagliente disprezzo verso le logiche del sistema democratico. L'impiego dell'aggettivo *acharistos* in questo caso è analogo a quello che ne fa Erodoto 1, 90

<sup>907</sup> Hdt. 2, 115, 4.

<sup>908</sup> NUSSBAUM 1986, 725.

<sup>909</sup> Cfr. NUSSBAUM 1986, 712-716 secondo cui le riflessioni di Ecuba echeggiano un complesso dibattito sviluppatosi sul *nomos* alla fine del V sec.

Inoltre secondo quest'ottica l'equilibrio infranto può essere ripristinato dall'azione umana attraverso l'attuazione della vendetta, che ricambiando il male con il male cerchi di ristabilire l'equità<sup>910</sup>. Così per ottenere giustizia, Ecuba si rivolge ad Agamennone, presentando ancora una volta la sua richiesta secondo una logica di *do ut des*. Agamennone deve aiutare Ecuba non solo per punire l'ingiustizia commessa, ma anche per ricambiarla della *charis* della figlia Cassandra che condivide il suo letto. In questo caso siamo in presenza di un'ulteriore sfumatura semantica della parola *charis*, legata alla sfera erotica (vv. 828-832). Dinanzi a questa richiesta Agamennone è esitante, dato che deve rendere conto all'esercito delle sue scelte (v. 858).

Sia nel caso di Agamennone, sia in quello di Odisseo si delinea chiaramente il contrasto tra la forza dei vincoli personali cui Ecuba fa appello insistentemente e l'esigenza, espressa dai suoi interlocutori, di tutelare il bene della comunità e l'interesse "pubblico"; nella tragedia la sfera pubblica è rappresentata dall'esercito al quale bisogna rendicontare, ma non mi pare ardito scorgere nell'esercito un riflesso della comunità della *polis* di V sec.

D'altra parte la natura del contrasto è, per certi aspetti, analoga a quella che abbiamo individuato in relazione alla violazione della *xenia* che lega Pericle ad Archidamo; quest'ultimo, al pari di Ecuba, vorrebbe privilegiare legami di reciprocità personali, al contrario Pericle, al pari di Odisseo, antepone ad essi l'interesse generale della comunità cittadina<sup>911</sup>.

Riguardo a queste problematiche non è affatto semplice cercare di comprendere quale fosse l'opinione del pubblico. Le diverse questioni rimangono aperte nella loro aporia e mettono in gioco il ruolo del concetto stesso di *philia* nel sistema della *polis*, in cui può essere considerato "amico" chi non danneggia la città nel suo insieme; sicché l'adempimento dei doveri di *philia* tra singole personalità può avere luogo solo in assenza di una palese conflittualità con gli interessi pubblici. Tutto questo presuppone un forte senso di appartenenza alla comunità civica, che sia in grado di spingere l'individuo a porre su un piano secondario i legami personali.

È il caso di chiedersi se, forse, non sia proprio l'indebolimento di questo senso di appartenenza, reso ancora più precario dalla situazione storica che sta sullo sfondo di queste opere, a rendere così complesse e difficoltose queste scelte, inducendo il pubblico ad essere solidale con Ecuba, o, per quel che riguarda i "drammi" tucididei, inducendo i lettori ad interrogarsi su chi sia, di volta in volta, dalla parte del giusto: i Plateesi o gli Spartani (Thuc. 3, 52-68), i Meli

---

<sup>910</sup> Sulla violenza della vendetta di Ecuba vd. ANDÒ 2013, 67 "Atto di *dike* è per lei vendicarsi, in quell'ottica di reciprocità che è il fondamento tradizionale dell'etica greca".

<sup>911</sup> Thuc. 2, 13 vd. *supra*, p. 93.

o gli Ateniesi (Thuc. 5, 83-116), Atene o Mitilene (Thuc. 3, 1-15- 3, 35-48), i Corinti o i Corciresi (Thuc. 1, 32-43)?

L'individuazione di temi di riflessione affini nelle diverse fonti letterarie contribuisce a farci prendere coscienza del forte legame che le unisce, in quanto espressioni diverse di una medesima società che in esse ha lasciato il segno dei dibattiti etico-politici che più l'hanno segnata. La tragedia, in particolare il *miroir brisé* della tragedia euripidea, offre la possibilità di trovare un riscontro esterno al testo di Tucidide, integrandone la riflessione<sup>912</sup>.

Nell'*Ecuba*, come in uno scrigno, ritroviamo concentrati insieme i temi di cui ci siamo occupati sinora. Ritroviamo una riflessione sulle diverse forme di reciprocità e sulla loro violazione; ritroviamo, inoltre, una riflessione sulla crisi di questi valori etici tradizionali dinanzi all'affermazione di nuove logiche. Le affinità emerse da questo breve e limitato confronto con Euripide non fanno che darci una conferma della capacità di Tucidide di dare spazio nella sua opera ai temi che attraversano nel profondo il pensiero della società a lui contemporanea.

---

<sup>912</sup> Vd. HOGAN 1972, 241-257 lo studioso sviluppa un interessante confronto tra l'*Ecuba* di Euripide e il dibattito tra Platea e Tebe (Thuc. 3, 52-68). Egli nota nel discorso dei Plateesi molti passaggi affini all'*Ecuba*. In entrambi si fa appello alla pietà attraverso la supplica; inoltre i Lacedemoni hanno un ruolo simile a quello di Agamennone nella tragedia, in quanto entrambi devono giudicare tra le diverse posizioni, facendo riferimento a logiche di *charis*. Per quanto riguarda il legame tra i drammi di Euripide e il contesto storico in cui opera mi attengo alla posizione conciliante di VIDAL-NAQUET 2002, 39 che afferma: «Non bisogna cercare di vedere nella tragedia uno specchio della città; o, più esattamente, se si vuole conservare l'immagine, lo specchio è in frantumi». Tra gli studi recenti dedicati al rapporto tra tragedia e storia vd. BELTRAMETTI 2011 con bibliografia precedente.

## L'etica della reciprocità nel confronto tra Erodoto e Tucidide

Tra gli obiettivi di questo lavoro vi è stato anche quello di sviluppare un confronto tra Erodoto e Tucidide in relazione al tema della reciprocità. Del resto anche gli studi più recenti mostrano la necessità di considerare i due storici in rapporto l'uno all'altro e non isolatamente o come rappresentanti di due modelli storiografici in netta contrapposizione<sup>913</sup>. Molte differenze vanno comunque sottolineate, esse non sono soltanto legate ai diversi stili narrativi e metodi storiografici, ma sono naturalmente connesse ai differenti momenti storici di cui i due autori si occupano.

Erodoto ritrae una società che non ha ancora vissuto gli anni di profondo sconvolgimento, che contraddistinguono il contesto storico-culturale legato alla guerra del Peloponneso e mostra di confidare ancora nella stabilità dei suoi codici etici; egli si "imbatte", per così dire, nei diversi vincoli di reciprocità che gli uomini intrecciano tra loro e li descrive dandone un rendiconto funzionale alla sua costruzione narrativa e mostrando, al tempo stesso, come facciano parte di un sapere comportamentale condiviso e rispettato. Dal testo emerge, ad esempio, un profondo rispetto per i patti di *xenia* e una piena fiducia nel fatto che la stipula di questi accordi sia in grado di garantire delle forme di vicendevole cooperazione e alleanza, mentre i pochi casi in cui si ha una loro violazione vengono messi in rilievo come paradigmi assolutamente negativi<sup>914</sup>.

Erodoto non si limita a recepire passivamente le norme consuetudinarie delle società che descrive ma le condivide in prima persona, in quanto esse appartengono al suo modo di vedere le cose e, per tale motivo, possono fare parte integrante delle logiche razionali e consequenziali che animano il racconto. Erodoto è attento a questi aspetti e riesce a cogliere l'importanza di doni, benefici e gesti amichevoli ricollegando eventi isolati e distanti nel tempo all'interno della medesima trama logica. La costruzione aneddótica che proietta in un tempo "da fiaba" vicende come quella di Aristone e Ageto (Hdt. 6, 62), Silosonte e Dario (Hdt. 3, 139), Feretime (Hdt. 4, 165) etc. non fa che rivestire di una patina di arcaicità questi usi, conferendo loro, al tempo stesso, una certa sacralità ossia l'idea che norme da sempre esistite e applicate devono continuare ad essere sempre rispettate. In tal modo esse vengono sottratte alla continua messa in discussione che invece caratterizza la modalità in cui questi temi entrano a far parte dell'opera di Tucidide.

---

<sup>913</sup> Cfr. ROGKOTIS 2006, 57-86; FOSTER-LATEINER 2012. Lo studio, attraverso una raccolta di saggi, ridà il giusto spazio al confronto tra i due autori che hanno molto in comune nonostante parte della critica abbia trascurato quest'aspetto. La tendenza a comparare le informazioni delle due opere è presente anche in FRAGOULAKI 2013.

<sup>914</sup> Hdt. 2, 114-115.

In Erodoto le logiche del dono e del contro dono, del dare e del ricevere possono influire sui modi di scandire il tempo storico, creando dei nessi causali in cui l'azione e la reazione trovano pieno compimento; al contrario di quanto avviene in Tucidide laddove, anche se questo linguaggio mantiene una sua validità nel modo di raccontare e dispiegare le logiche di un discorso diplomatico, manca comunque un rapporto stabile di causa ed effetto. In Tucidide un precedente dono/favore viene ricordato, reclama un atto di gratitudine, ma i fatti proseguono nel loro corso e non si tiene conto di questi appelli che, cadendo nel vuoto, non si rendono leggibili secondo logiche di consequenzialità. L'etica della reciprocità, intrecciandosi alla narrazione della guerra del Peloponneso viene di continuo violata e messa in discussione, dato che ci si interroga sulla sua validità e sul suo significato sociale. Come ben mostrano le pagine dedicate alla descrizione della *stasis* di Corcira<sup>915</sup>, emblematicamente rappresentative della crisi di un'epoca, nella società descritta da Tucidide non si ha più fiducia nella stabilità dei rapporti interpersonali e, per estensione, non si ha più fiducia nelle norme che regolano le relazioni interstatali.

Altre differenze tra i due autori sono legate ai diversi contesti storici descritti nelle loro opere, ad esempio Tucidide non offre esempi di patti di *xenia* usati come strumenti per sancire l'alleanza tra due *poleis* o per riappacificare due nemici, dacché nel momento in cui egli scrive si è pienamente affermata una visione politica che rispetta la sfera pubblica e non ammette che legami di natura privata interferiscano con la gestione della politica comunitaria<sup>916</sup>. In ogni caso anche la possibilità di rilevare questa differenza contribuisce ad una migliore comprensione del mutamento politico che, nel tempo, ha segnato una demarcazione più visibile tra la sfera dei rapporti personali e quella degli interessi pubblici.

Un altro elemento caratterizzante le *Storie* di Erodoto è da individuare nell'attenzione per le valenze dell'etica della reciprocità anche in contesti culturali diversi da quello greco e nelle relazioni che i Greci intrecciano con differenti società. Lo "specchio" di Erodoto, come di consueto, dà spazio al confronto interculturale. Diversamente l'opera di Tucidide, a parte alcune eccezioni<sup>917</sup> focalizza l'attenzione sulle relazioni interpoleiche.

Eppure se ci dovessimo limitare a mettere in rilievo soltanto profonde differenze e distanze, credo verrebbe meno il senso di questa analisi parallela che ha coinvolto i due autori su una medesima tematica. Di certo tra gli elementi affini che rendono possibile e significativo il confronto vi è l'impiego di un medesimo lessico in cui si distinguono le stesse parole

---

<sup>915</sup> Thuc. 3, 82, ss.

<sup>916</sup> Thuc. 2, 13.

<sup>917</sup> Ad es. vd. Thuc. 2, 97, 3-4.

chiave: *charis* ed *euergesia*. Seguendo le piste delineate dalla ricorrenza di questi termini è stato possibile un approfondimento sistematico di questa tematica nei suoi diversi aspetti, prestando una particolare attenzione al ruolo che essa riveste nella sfera diplomatica.

Esiste un rapporto complementare tra le due opere che questo confronto mette in luce; infatti solo dopo aver compreso, grazie ad Erodoto, il perfetto funzionamento dei sistemi di reciprocità (armonicamente integrati nelle istituzioni e nei modi di relazione propri di una società che ne tutela il valore) è possibile avere una piena percezione della gravità del disorientamento etico che colpisce questa stessa società descritta dallo sguardo di Tucidide.

Nel momento in cui Tucidide narra, nei minimi dettagli, per fare un esempio, le attese di Corinto che reclama gratitudine per i numerosi benefici che in passato aveva concesso ad Atene<sup>918</sup>, o di Platea che si considera benefattrice dei Greci e simbolo dello spirito panellenico che aveva reso possibile la vittoria sui Persiani<sup>919</sup>, non fa che "citare" i più alti principi del sistema culturale greco, ampiamente presenti in Erodoto, per descriverne l'indebolimento e la dissoluzione dinanzi all'impeto della guerra.

La degenerazione innescata dalla guerra del Peloponneso annulla persino la capacità di dare spazio a sentimenti quali la pietà e la clemenza. Mentre in Erodoto l'incontro tra vincitori e vinti dà ancora origine a forme di comprensione e *sympatheia* su cui lo storico si dilunga ampiamente come su temi a lui cari; invece in Tucidide questa capacità gli uomini sembrano averla persa del tutto e l'incontro tra forti e deboli si risolve sempre in modo violento.

Naturalmente sarebbe semplicistico affermare che Erodoto ci offre il quadro di una società greca saldamente fondata su valori inalterabili o regole cristalline e aproblematiche; non è possibile ridurre il suo sistema di pensiero in schemi semplici ed efficaci, ma resta pur vero che non siamo in presenza di quella tragica crisi che investe la società greca negli anni della guerra del Peloponneso, generando un esasperato relativismo etico.

Tucidide mira volutamente ad una presentazione problematica del tradizionale rispetto per il codice etico della reciprocità nelle sue varie forme inserendola, a sua volta, all'interno della riflessione sulla più ampia e generale crisi etico-sociale. Dare voce a questa crisi e illustrarla attraverso la narrazione dei fatti, così come essa si dispiega nel corso della guerra, costituisce uno dei fini del racconto. L'attenzione alla crisi come oggetto tematico di interesse storico è certamente peculiare della visione storica di Tucidide. Egli predilige tendenzialmente la *pars destruens* ed ha una concezione cinetica della storia che, in quanto tale, presta atten-

---

<sup>918</sup> Thuc. 1, 41.

<sup>919</sup> Thuc. 3, 57-59.

zione al momento della rottura, del conflitto e dello sconvolgimento (*kinesis*); questo modo di pensare non si riscontra in Erodoto o almeno non con la stessa intensità<sup>920</sup>.

Inoltre in Tucidide, rispetto ad Erodoto, è possibile notare la presenza di una più sofisticata riflessione che studia con cura la disposizione di questi temi all'interno dell'opera, suggerendo dei nessi inaspettati che veicolano al lettore ulteriori messaggi<sup>921</sup> e, pertanto, osservando le ricorrenze dell'uso di un linguaggio specifico si evince la cosciente creazione di un *fil rouge* tra i vari brani, ad esempio l'Epitafio (2, 40, 4) è connesso al discorso di Cleone (3, 37), ed è rievocato allusivamente nel corso della trattativa di pace tra Sparta e Atene (4, 20) e in altre sezioni del testo (vd. Tabella 3).

Questa ricorrenza non permette soltanto di rilevare situazioni affini ma di notare, attraverso le singole vicende, la costruzione di una riflessione che si evolve, cerca la continuità, ripiega su se stessa e si mostra nei suoi aspetti contraddittori. Al contrario Erodoto ci presenta situazioni episodiche che possono essere affini tra loro, ma non sono logicamente relazionabili e non propongono, attraverso l'assillo di un pensiero insistente, questo di più di riflessione.

Per quanto riguarda lo spazio che entrambi gli storici concedono all'aspetto etico nella loro ricostruzione della storia, possiamo constatare che, mentre in relazione all'opera di Erodoto, si può a buon diritto affermare che: «La storia continua ad essere una forma della morale e a costringere in questa forma le notizie, i dati, il vissuto anche recente»<sup>922</sup>, in Tucidide è più opportuno dire che la storia, in apparenza, sfugge alle forme imposte dalle logiche morali e le calpesta facendo prevalere altre forze e moventi; ma si può constatare, infine, come anche Tucidide non escluda mai del tutto l'etica dal suo orizzonte di pensiero, anzi, talvolta rendendo ancora più struggente la percezione delle ingiustizie, non fa che sottolineare l'esigenza per gli uomini di relazionarsi tra loro sulla base di principi morali superiori di cui viene, in tal modo, riaffermato con forza il valore.

---

<sup>920</sup> STRASBURGER 1979, 3-32.

<sup>921</sup> Sulla rilevanza che la costruzione dell'intreccio assume per la comprensione del pensiero di Tucidide vd. PANYEN 2012, 298-304.

<sup>922</sup> BELTRAMETTI 1986, 140.

## Conclusioni

La reciprocità è una componente essenziale delle relazioni umane su cui la cultura greca ha elaborato una riflessione attenta. Questo principio morale ha delle radici antiche e costituisce una delle primarie forme di applicazione della giustizia nelle relazioni sociali. Esso regola le norme comportamentali della vita associata, favorendo la costruzione di legami di *philia*, cooperazione e alleanza, rivelandosi efficace sia nella tessitura dei rapporti interpersonali, sia delle relazioni interstatali. La sua presenza ricorrente nei diversi meccanismi di scambio e contatto che compongono il tessuto sociale greco influisce anche sulla scrittura della storia, segnando le pagine delle opere di Erodoto e di Tuciddide.

Un'opera storiografica non è solo il frutto del pensiero e della riflessione di un singolo soggetto, ma al contempo è intrisa dell'atmosfera culturale in cui prende vita ed è in grado di rispecchiare la fisionomia della società che ne ha reso possibile la scrittura. Alla luce di ciò ho voluto soffermare l'attenzione sul comune contesto culturale che lega l'autore al suo pubblico, nello specifico sul sapere che entrambi condividono su un codice comportamentale che vive, al tempo stesso, in una dimensione esterna al testo (nella quotidianità degli scambi sociali) e dentro il testo (nei suoi peculiari ritmi e meccanismi narrativi). L'intento è stato quello di cogliere attraverso i modi in cui si dà forma al racconto, le forme mentali, ovvero i sistemi di pensiero che influenzano l'esposizione degli eventi. D'altra parte i testi storiografici forniscono molte informazioni che non si limitano ad un contenuto evenemenziale, ma riescono a darci un'immagine ricca e completa di una società e sono in grado di lasciare spazio agli aspetti etici, religiosi, economico-giuridici, culturali.

Una prospettiva di analisi consueta vede nella storiografia greca un genere che ha privilegiato come tema predominante la guerra, e d'altra parte è innegabile che Erodoto e Tuciddide ne hanno fatto il soggetto principale della storia, soffermando l'attenzione sui momenti di rottura del tempo di pace e sullo sconvolgimento dei consueti ritmi di vita di popoli e città. Tuttavia al di là di questi dati, più volte messi in evidenza, è stato possibile osservare che i testi ci consegnano anche altre informazioni e prospettive di indagine che non è legittimo sottovalutare. Basta spostare l'attenzione dalla narrazione della guerra ad aspetti non secondari relativi ad esempio al racconto dei tentativi di stipulare un'alleanza o alla riflessione sulle logiche che permettono di trovare un accordo e sui principi che, se violati, possono determinarne lo scioglimento. In tal modo si sono esplorati gli spazi narrativi che la storiografia concede alla descrizione delle diverse procedure diplomatiche, ma anche alla sfera delle relazioni interpersonali, alle mentalità o alle abitudini comportamentali e talvolta alla semplice quotidianità.

Di certo nello scenario bellico i vincoli di reciprocità sono resi più labili e sfuggenti di quanto non avvenga in altre circostanze; infatti in guerra viene meno tutto ciò che è stabile e duraturo: legami di amicizia, accordi e patti di alleanza vengono spesso dimenticati e traditi. La normale precarietà che caratterizza ogni “bene fragile”, per usare l'espressione di M. Nussbaum<sup>923</sup>, è in questo caso accentuata dalla guerra al punto che in alcuni casi, in particolar modo in Tucidide, la morale della reciprocità si riduce ad essere soltanto l'oggetto passivo di una stanca citazione tramite cui ci si limita a descrivere, puntualmente, l'infrazione dei suoi meccanismi; ma proprio l'insistenza con cui è descritta questa infrazione è degna di nota, perché rivela la presenza di una riflessione costante su questi temi e un'attenzione particolare per essi.

Se la capacità di costruire una relazione amichevole o di concordare un patto rappresenta una risorsa potenzialmente preziosa per il singolo essere umano o per una comunità, è pur vero che nella stessa possibilità dell'accordo si cela sempre una componente negativa che è data dalla natura incerta di queste forme di intesa e dai rischi connessi ad ogni gesto in cui si doni fiducia. La consapevolezza delle logiche effimere su cui si fondano i legami di reciprocità ha indotto la società greca a predisporre istituzioni, patti e rituali allo scopo di limitare questa precarietà, per proteggere il bene prezioso della reciprocità dall'incostanza umana, soprattutto quando (vd. i casi di *xenia*) si tratta di rapporti che coinvolgono persone tra loro distanti e straniere o entità impersonali come gli Stati.

Le diverse forme di reciprocità legate allo scambio di doni, benefici e favori si inverano concretamente in riti, istituzioni, consuetudini e vari sistemi di interazione socio-politica che non si basano sul diritto, e dunque sulla forza della legge, ma sull'efficacia di norme morali che fanno parte di una cultura etica condivisa. Non si tratta di sistemi coercitivi, infatti il rispetto per queste regole non è semplicisticamente imposto da una società che determina il comportamento degli individui. La non infrequente violazione di queste norme e la mancanza di sanzioni giuridiche ben definite testimoniano la possibilità di una ampia libertà di scelta e d'azione. Pertanto lo scopo di questa ricerca non è stato quello di studiare l'applicazione di una legge univocamente codificata e accolta, ma di osservare, attraverso le testimonianze disponibili, il modo in cui sono attuate queste forme di cooperazione che, sebbene regolamentate, non possono non fondarsi sul consenso spontaneo delle parti coinvolte.

L'analisi di carattere lessicale ha rivestito un'importanza fondamentale; è stato possibile individuare alcune efficaci parole-chiave nelle quali risiede il senso profondo del pensiero eti-

---

<sup>923</sup> NUSSBAUM 1986.

co greco sulla reciprocità; in particolare *charis* ed *euergesia* sono tra le parole che, alla luce della loro ricorrenza frequente e significativa, hanno guidato l'analisi dei testi; naturalmente il lessico connesso al campo semantico della reciprocità è molto più vasto e muta nei vari contesti, ma queste singole parole con la loro presenza efficace ed incisiva, hanno consentito di mettere a fuoco la tematica identificandola con immediata chiarezza.

Lo studio delle parole e delle idee che esse racchiudono ha così permesso di attraversare i testi dall'età più arcaica sino a Tucidide e di cogliere, nelle diverse fasi, mutamenti sociali e di pensiero. Ho dapprima soffermato l'attenzione su Erodoto, laddove i codici di reciprocità sono descritti come parte di un sistema relazionale efficace e funzionale, mentre in un secondo momento mi sono confrontata con la loro crisi e problematizzazione meglio descritta da Tucidide.

Passiamo dunque in rassegna gli aspetti fondamentali che questa analisi ha messo in evidenza dapprima in Erodoto e successivamente in Tucidide. Nella lettura delle *Storie* di Erodoto ho individuato le seguenti macro-aree tematiche: la *xenia*, l'uso diplomatico del dono nel dialogo tra Greci e non Greci, gli scambi di benefici (*euergesia*) e favori nel contesto persiano e nelle relazioni tra *poleis*.

Il patto di *xenia* è interamente fondato sui linguaggi della reciprocità e del dono; attraverso esso è stato possibile comprendere in che modo questo codice morale vive concretamente nella società greca attraverso uno dei suoi dispositivi istituzionali. La piena comprensione del patto rituale di ospitalità in Omero è stata funzionale all'analisi del ruolo che questo particolare vincolo assume nelle *Storie* di Erodoto. Infatti proprio nell'*Iliade* e nell'*Odissea* è possibile osservare il sistema di dono greco che si delinea in maniera ricca e articolata, rivelandosi parzialmente affine a quello descritto da M. Mauss.

Una necessaria cautela metodologica si impone nell'applicazione delle sue formulazioni allo studio dell'Antichità, ma il modello antropologico del dono, al di là delle critiche cui è stato sottoposto, resta un sistema teorico che ha una sua coerenza logica e un valore euristico. Lo schema teorico e la riflessione di carattere generale sulle dinamiche dei comportamenti legati al dono in relazioni di reciprocità ha dunque fornito un utile strumento di ricerca, grazie al quale è stato possibile individuare nei testi delle strutture ricorrenti e delle analogie portatrici di significato. In tal modo si è adottato un taglio interpretativo interdisciplinare, in cui la prospettiva storico-letteraria è stata integrata, per quanto possibile, dai risultati delle ricerche che su questi temi sono state svolte in ambito antropologico, sociologico e giuridico.

Ho dunque ripercorso le varie fasi relative agli usi legati alla *xenia* dalle origini al V sec. a.C., attraverso la costruzione di un dialogo intertestuale tra Omero e Erodoto. Omero de-

scrive il contesto originario in cui si mostra già consolidata quella pratica di dono-contro dono che, a distanza di tempo, si trova operante in Erodoto al pari di una legge naturale che non necessita di ulteriori spiegazioni. Il tema della *xenia* in Omero è stato ampiamente esplorato, mentre in Erodoto si è reso necessario un approfondimento attento alla particolare casistica descritta nella sua opera. Ho dunque cercato di mettere in luce affinità e differenze che distinguono il modo di raccontare la *xenia* in Erodoto e in Omero, con attenzione alla funzione politica, al linguaggio e alle formule narrative usati.

Le *Storie* documentano l'uso politico del patto di ospitalità che svolge una funzione principale nella stipula di alleanze e trattati di pace e nel dialogo diplomatico, andando al di là della sfera dei rapporti interpersonali. La funzione politica del rito di ospitalità si può solo intravedere in Omero, mentre si esplica pienamente in Erodoto che presta maggiore attenzione al risultato pragmatico dell'utilizzo di questo patto nelle relazioni interstatali, rispetto alla descrizione dell'incontro tra gli ospiti e del rituale connesso. Si può così intravedere un lento processo di trasformazione che nel tempo conduce dall'accordo che prevede l'offerta di ospitalità agli stranieri in viaggio, alla codifica di una formula di alleanza la cui esistenza non è più necessariamente legata ad un incontro reale e alle esigenze concrete degli ospiti.

Nel racconto di Erodoto la *xenia* svolge un ruolo attivo nelle relazioni interstatali ed è una delle risorse diplomatiche disponibili, una volta che si sia scelta la via dell'alleanza e della pace; essa mette in comunicazione le diverse culture presenti nel Mediterraneo, garantendo la stabilità di accordi che prevedono una reciprocità di diritti e di doveri (vd. Tabella 1).

L'indagine sulle forme di reciprocità presenti in Erodoto non si è limitata ai patti di *xenia*, ma si è estesa anche ad altri aspetti; infatti, è stato possibile notare che Erodoto si serve sin dal proemio del sistema etico del *do ut des* come di uno strumento di pensiero funzionale all'interpretazione dei processi storici. La logica della reciprocità domina sin dalle prime righe la narrazione dei vicendevoli rapimenti di donne tra greci e barbari (Hdt.1, 1-4); essa è ben nota alla società greca sia nella forma negativa di un rapimento, sia in quella positiva di un dono. Erodoto attinge da questa tradizione di pensiero, mantenendosi ad essa fedele. Vi è una piena corrispondenza tra il linguaggio erodoteo e la tradizione letteraria d'età arcaica che, attraverso vari autori, ha chiaramente delineato quello che ho definito come "l'imperativo morale del contraccambio", ovvero una forma di *dike* ancestrale che prevede il rispetto di un equilibrato e costante rapporto tra dare e ricevere.

Pur essendo possibile cogliere le affinità di pensiero e la comune visione etica delineata da Erodoto e dagli autori d'età arcaica (Omero, Esiodo e gli altri poeti lirici), al padre della storia va riconosciuto il merito di avere applicato per primo gli schemi di questo principio

morale alla lettura dei processi storici. In tal modo la dimensione etica della reciprocità interseca le dinamiche temporali della storia.

Erodoto pone al centro della sua *historia* l'uomo e le sue azioni (*ta pragmata*), e non definisce l'uomo come un essere autarchico, bensì come un soggetto in relazione (1, 32, 8). Questa concezione della natura umana ha tra le sue conseguenze la scrittura di una storia che si struttura sulle relazioni che gli uomini intrecciano gli uni con gli altri, attraverso lo scontro bellico, la diplomazia, la casualità di un incontro. La trama degli eventi narrati è fittamente costellata di legami di varia natura: patti di *xenia*, atti di *euergesia*, doni, vincoli di gratitudine. Questi legami di reciprocità possono avere una profondità temporale e una durata, pertanto occupano un loro spazio, che è anche politico, nella memoria civica delle *poleis* o in quella dinastica di sovrani e tiranni. Le norme legate alla reciprocità possono influire altresì sui modi di scandire il tempo secondo le logiche del dono e del controdono, del dare e del ricevere.

È stato inoltre possibile osservare come il dono reciproco sia funzionale alla comunicazione diplomatica, dacché è in grado di racchiudere in maniera efficace un messaggio di alleanza che si vuole trasmettere con immediatezza. Non si tratta di un dono altruistico e disinteressato, ma che attende una risposta; il suo valore diplomatico risiede nella sua capacità di dare *l'incipit* ad un possibile dialogo e ad uno scambio: un dono puramente altruistico non svolgerebbe alcun ruolo nelle dinamiche diplomatiche. Anche in questo caso non è stato opportuno rimanere ancorati a concettualizzazioni ormai divenute dogmatiche, come quella in base alla quale il linguaggio del dono, dato il suo carattere universale, garantirebbe sempre e comunque una perfetta intesa comunicativa; in realtà il dono non sempre è in grado di andare al di là dei confini geografici e culturali, non è un linguaggio univoco ma può essere modulato in maniera diversa a seconda dei sistemi culturali in cui opera. Proprio Erodoto pone, ancora una volta, la problematica del rapporto tra il Greco e l'altro anche in relazione allo scambio di doni. Così all'interno della cornice consueta generata dal meccanismo di dono e controdono si inseriscono ulteriori elementi legati alla relazione con il "barbaro", talvolta rappresentato nella sua alterità più distante e incomprensibile. I doni-simbolo cercano di sostituire le parole nella comunicazione diplomatica, ma non riescono a semplificarla, rendendola invece enigmatica e fraintendibile (Hdt, 3, 17-21; 4, 126).

Tra le diverse forme di reciprocità presenti nel complesso racconto di Erodoto, ho scelto di focalizzare l'attenzione sul beneficio (*euergesia*); il contesto culturale persiano lo inserisce al centro di un sistema di potere con cui il Gran Re lega a sé i membri del suo *entourage*: quello tra benefattore e beneficiario è un legame impari. Infatti l'alternanza di ruoli tra chi dà e chi riceve non garantisce una relazione fondata sull'eguaglianza, dato che una parte prevale

sempre sull'altra e il sovrano ha un ruolo predominante non solo nel caso in cui conceda un beneficio, ma anche allorché si limiti a riceverlo. In questo modo è stato possibile esplorare anche l'aspetto negativo delle relazioni di scambio che possono essere usate strumentalmente per imporre delle forme di subordinazione e obbedienza.

Inoltre Erodoto non si limita a documentare gli usi persiani legati all'*euergesia* ma sfrutta questo tema all'interno della sua costruzione narrativa e, pertanto, facendo attenzione alle tecniche di composizione e scrittura dell'opera, si nota come il ricorso a questo tema compare spesso nelle logiche dei nessi causali con cui si esplica il concatenamento degli eventi. Possiamo affermare che Erodoto si serve del motivo dell'*euergesia* come di uno strumento narrativo che, anche da parte del pubblico, garantisce una comprensione immediata. Esso è utilizzato in una serie di aneddoti e micro-racconti. Si tratta di bozzetti narrativi sapientemente costruiti, in cui lo scambio di benefici viene descritto secondo un ritmo "formulare" che scandisce regole comportamentali note, conferendo a questi racconti l'autorevolezza di un proverbio; in tal modo è come se i gesti descritti si svolgessero in un'atmosfera di sospensione, riproponendo di volta in volta una regola etica atemporale (Hdt. 3, 140; 4, 165).

Anche nelle relazioni tra *poleis* l'etica della reciprocità ha una sua funzionalità. A differenza del sistema persiano in cui è sempre prevista una gerarchia verticale tra il benefattore e il beneficiario, nella società greca il sistema predominante è quello delle relazioni basate su una forma di reciprocità orizzontale. Vengono privilegiati tendenzialmente i rapporti tra pari, in cui è possibile stabilire un uguale ed equilibrato sistema fondato su vicendevoli diritti e doveri. Le *poleis* talvolta fanno appello alla legge non scritta della reciprocità che rivela la sua efficacia pari ad un accordo sancito da un trattato; la fiducia in questo linguaggio condiviso permette di trovare delle modalità di intesa che possono tradursi in azioni militari e in alleanze concrete (Hdt. 1, 18; 5, 99). In altri casi questi accordi vengono fraintesi o rifiutati, d'altra parte non siamo in presenza di patti con garanzie giuridiche (Hdt. 3, 47; 5, 90; 6, 21). Questo sistema di relazioni si fonda su un complesso di norme spontanee generalmente osservate, senza che sia necessario alcun meccanismo coercitivo; esso si basa sulla volontà consensuale e reciproca delle parti e, pertanto, non dispone di mezzi di esecuzione forzata; tali norme si autoconservano fino a quando vi è un'equivalenza di vantaggi reciproci.

In Erodoto lo spazio narrativo concesso alla descrizione di incontri diplomatici, allo scambio di doni, all'alleanza e ai modi che contribuiscono a mantenere vivi nel tempo i legami interpersonali e interstatali ha meritato un'attenzione specifica. È stato possibile constatare la presenza ricorrente della norma etica della reciprocità e osservare il valore che riveste nei sistemi sociali descritti e nelle modalità di composizione del racconto, ma è stato altresì im-

portante mettere in discussione l'idea di una sua meccanica applicazione. Erodoto ha una visione problematica e complessa della realtà che ci vieta di formulare schemi interpretativi fissi, pensando che possano servire a spiegare la molteplicità delle questioni presenti nel testo.

La morale della reciprocità è associata all'idea di *dike*: una giustizia che spesso è intesa come la continua e necessaria ricostruzione di un instabile equilibrio oscillante tra torti e compensazioni, doni e ricompense; tuttavia la stessa definizione di giustizia, a volte, si rivela complessa e sfuggente, sicché non mancano casi in cui l'applicazione di queste norme può mettere in moto meccanismi immorali e ingiusti. Sarebbe inutile sforzarsi di trovare improbabili soluzioni a queste incongruenze, mentre è importante rilevarne la problematicità. Il racconto erodoteo non è una composizione granitica che offre certezze e schemi esplicativi per ogni realtà, piuttosto pone e lascia insolute problematiche profonde legate al senso della giustizia, al ruolo degli dei, al valore della scelta umana nella sua vana contrapposizione ad un destino già segnato e privo di spiegazioni comprensibili.

Nondimeno in Erodoto i diversi sistemi relazionali fondati sull'etica della reciprocità funzionano, dacché questo codice morale, nella maggior parte dei casi, conferma la sua efficacia di fatto; mentre la situazione è del tutto differente in Tucidide dove assistiamo ad una continua messa in crisi di questa regola comportamentale o ad un suo utilizzo retorico e strumentale. In relazione al tema della reciprocità Erodoto e Tucidide differiscono sotto molteplici aspetti, ma al tempo stesso, come evidenziato, consentono di individuare elementi comuni e di svolgere un confronto. Ho cercato di sviluppare un'indagine comparativa su Erodoto e su Tucidide, privilegiando l'approccio degli studi che ritengono ormai superata la tradizionale impostazione della critica che contrapponeva i due autori, negando ogni possibilità di confronto<sup>924</sup>.

In Tucidide l'ambito di indagine è delimitato alla sfera dei rapporti tra le *poleis* nel corso della guerra del Peloponneso. Il principio di reciprocità è attinto dalla medesima tradizione culturale cui fa riferimento Erodoto, ma al tempo stesso ne viene offerta una rilettura che, nel nuovo contesto politico, tende a metterne in discussione proprio la validità tradizionale.

Di certo la necessità di cooperare perseguendo obiettivi comuni coinvolge la politica interna della *polis* e le sue componenti impegnate nella ricerca di strumenti che garantiscano una pacifica convivenza, ma è pur vero che verso la realtà esterna la tendenza è quella di adottare un atteggiamento difensivo o aggressivo che non sempre lascia spazio alla costruzione di forme di collaborazione. Nei rapporti tra gli Stati prevalgono le leggi imposte da equilibri di

---

<sup>924</sup> Cfr. ROGKOTIS 2006, 57-86; FOSTER-LATEINER 2012; FRAGOULAKI 2013.

forza e da logiche utilitaristiche, tuttavia questo dato di fatto non basta a negare l'esistenza di un codice etico-politico che, sia pure disatteso, cerca di regolamentare le relazioni interstatali.

Nel corso della guerra del Peloponneso, con l'affermazione sempre più marcata del ruolo egemonico di Atene, si genera una situazione diplomatica caratterizzata da un'ampia disparità di forze tra le parti. Essa determina l'instaurarsi di rapporti asimmetrici e il venir meno di un *balance of power* che dovrebbe limitare le pretese egemoniche del più forte. In questo contesto il principio di reciprocità rivela la sua inefficacia, perché viene meno l'*isotes* in grado di aprire degli spazi di negoziazione in cui le diverse parti possano coordinarsi stabilendo un'interdipendenza di diritti e doveri. Nondimeno in Tucidide l'etica della reciprocità, sia pure inefficace, continua a presentarsi come una sorta di legge non scritta di cui l'Atene democratica si appropria, rappresentandosi come una città che si distingue per uno spirito di iniziativa che le permette, in senso lato, di 'donare per prima'; e le permette di nutrire fiducia nelle città alleate che, per loro libera scelta, sapranno mostrare gratitudine (*charis*), consolidando così il legame di *philia* cui essa ha dato inizio.

Questo schema relazionale, che ancora una volta si presenta ritmato dai gesti di dare, ricevere e ricambiare, entra a far parte del ritratto ideale di Atene e della sua autorappresentazione (Thuc. 2, 40, 4). Le considerazioni espresse nell'epitafio di Pericle, un manifesto propagandistico, non restano confinate in esso, ripresentandosi nel corso della narrazione attraverso il modo in cui vengono ricostruiti i diversi contatti diplomatici. Ho dunque cercato di ricostruire il senso di questa riflessione ricorrente e ho cercato di farlo per mezzo di un'analisi lessicale che si è concentrata sulla ripetizione delle parole-chiave *charis* ed *euergesia*. È stato così possibile individuare un sistema di riferimenti incrociati, di riprese a distanza ed echi allusivi che insistono nel ricostruire le relazioni interstatali, facendo riferimento alle logiche del beneficio e della sua ricompensa o alla necessità del rispetto dei vincoli di gratitudine.

Si delinea in tal modo una riflessione che percorre in filigrana l'opera e invita a considerare le diverse sfumature e funzioni che questo codice morale assume negli equilibri diplomatici. L'analisi del testo mette in luce una contraddizione di fondo tra l'impiego ricorrente del linguaggio della reciprocità e dei suoi principi e la loro puntuale negazione nei fatti<sup>925</sup>. Eppure la violazione di queste regole etiche non basta a metterne in discussione la validità; altrimenti non sarebbe così visibile, ogni qualvolta questi principi vengono violati, il tentativo e lo sforzo di trovare delle giustificazioni che possano scusare tali comportamenti o il tempo dedicato

---

<sup>925</sup> In particolare i casi analizzati sono il dibattito tra Corcira e Corinto Thuc. 1, 32 ss.; tra Platea, Tebe e Sparta 3, 52 ss.; tra Atene e Mitilene 3, 10 ss., tra Atene e Sparta 4, 19.

alla riflessione su di essi. Per quale ragione Tucidide non ha ridotto lo spazio concesso a queste argomentazioni e, anzi, ha conferito loro un ruolo di spicco inserendole all'interno dei *logoi* di ambasciatori e di personalità politiche? Qual è dunque la ragione della marcata presenza di questo codice etico-linguistico di fatto inefficace?

In tempo di guerra, sotto le pressioni dell'interesse del momento, l'ottica dei diversi attori politici è schiacciata sul presente. La guerra nega la continuità voluta dai patti di reciprocità e ne vanifica il senso, impedendo lo svolgimento consueto dei ritmi previsti dal dono/beneficio e dal ritorno ciclico della sua risposta. Le varie *poleis* conservano spesso una memoria di relazione con le altre città paragonabile ad un "archivio di benefici" che reclamano di essere ricambiati con gratitudine; tuttavia questa memoria viene citata solo per registrare l'impossibilità di dar seguito ai doveri che essa impone. Eppure Tucidide non presenta in maniera immediata questa conclusione di fatto, ma lascia analizzare con studiata lentezza tutto il dibattito che la precede. Se da una parte il filo conduttore che i vincoli di reciprocità aspirano a tessere tra il passato e il presente è fragile, dall'altra soffermarsi a riflettere su di esso è utile per la costruzione del senso della storia nel suo spessore temporale e per la comprensione profonda della gravità di un conflitto, della rottura di un'alleanza o del venir meno di un patto. Non siamo in presenza di vuote formule retoriche, dacché la ricostruzione proposta da Tucidide è funzionale all'adeguata rappresentazione dello sgretolarsi degli equilibri politico-relazionali nel nuovo contesto generato dalla guerra.

Inoltre la presenza di brani costruiti con forti analogie tematiche e con un lessico specifico che suggerisce, abbastanza chiaramente, il legame tra essi invita a trarre ulteriori conclusioni<sup>926</sup>. Nella maggior parte dei casi l'appello delle città al rispetto dell'etica della reciprocità viene inserito all'interno di una discussione che vede contrapposti due interlocutori con opinioni diverse e punti di vista contraddittori; questi dibattiti appositamente ricreati dalla narrazione – tramite l'opposizione di *logoi* paralleli – inducono il lettore a porsi puntualmente questa domanda: chi ha ragione? Da che parte si trova la giustizia?

Questo interrogativo apre spazi di riflessione, per cui non importa se nel prosieguo della narrazione Tucidide dimostra come a prevalere siano sempre le medesime leggi della forza e dell'utile; quel che va sottolineato è che egli non rinuncia a ricostruire i fatti senza aver prima fatto scaturire dalla sua scrittura della storia giudizi contrastanti e senza aver sollecitato delle riflessioni più complesse che ruotano intorno alle idee di giusto ed ingiusto, insinuando dei dubbi sulla legittimità dei comportamenti descritti.

---

<sup>926</sup> Vd. Tabella 3.

Alla luce di queste considerazioni ritengo sia semplicistico affermare che in Tucidide la teoria delle relazioni "internazionali" sia caratterizzata *tout court* da un realismo amorale e si riduca ad una fredda constatazione della prevalenza della legge del più forte, e della necessità di una sistematica applicazione di calcoli utilitaristici estranei ad ogni altra considerazione. Questa è una realtà parziale che non viene accettata serenamente dai soggetti politici che la mettono in atto e non esclude l'interferenza di altri aspetti a volte legati a moventi irrazionali, alla sfera emotiva e soprattutto a considerazioni di natura etica. La mia indagine ha mirato a mettere in luce questa interferenza. Infatti nello storico ateniese non vi è un'esplicita rinuncia a riflettere sulle diverse questioni secondo i criteri del "giusto" e dell'"ingiusto", che spesso finiscono con l'intrecciarsi con i criteri legati alle possibili applicazioni del principio di reciprocità.

Quest'ultimo resta un valore realmente condiviso dalla società greca, che, soprattutto in tempo di guerra e di crisi, manifesta il proprio disorientamento morale, denunciando la recidiva violazione di tali codici comportamentali. Tucidide con la sua ricostruzione storica si mostra attento a questi aspetti e dà voce a questa necessità di denuncia, testimoniando puntualmente il venir meno di principi normalmente posti a fondamento della convivenza civica e, quindi, a fondamento di quel *Nomos*, inteso come un insieme di norme, nate da accordi convenzionali, tramite cui gli uomini hanno regolarizzato il loro modo di porsi in relazione. D'altronde la voce dello storico non è isolata ma si integra perfettamente all'atmosfera culturale del tempo, come ad esempio si è potuto notare dal brevissimo confronto con l'*Ecuba* di Euripide: una tragedia che racchiude nel suo intreccio gran parte delle tematiche analizzate nelle pagine tucididee.

Interrogarsi sul ruolo che le diverse forme di reciprocità svolgono nel racconto di Tucidide significa, quindi, porsi una domanda di carattere più generale che riguarda il ruolo che la riflessione etica riveste all'interno della sua opera. L'autore, attraverso la riproposizione costante di questi temi, induce a riflettere sul fatto che un potere che non si costruisce con il piacere degli alleati (ἐν ἡδονῇ ἄρχοντες) e nel rispetto dei loro diritti (ἀπὸ τοῦ ἴσου)<sup>927</sup>, ha delle basi inconsistenti. E pertanto anche una logica di *Realpolitik* rende necessario trovare un compromesso tra *charis* e *dynamis*. La capacità di costruire solidi legami e la possibilità di avere degli alleati fedeli, disponibili alla cooperazione su un piano di parità di diritti, non costituiscono dei meri ideali, ma sono elementi che appartengono a pieno titolo ad un potere che ricerca una durevole e concreta stabilità fondata su un consenso legittimante.

---

<sup>927</sup> Thuc. 1, 99; 4, 19, 4.

Tucidide non propone soluzioni univoche ma mette in evidenza il problema ed è affascinato dalla natura complessa, ambigua e sfaccettata del potere. Egli non condivide pienamente il pensiero sofistico che legittima il diritto del più forte ad affermarsi in qualsiasi modo e in qualunque circostanza; inoltre la possibilità di gestire il potere facendo prevalere un aspetto piuttosto che l'altro – un comportamento rispettoso dell'uguaglianza (*isotes*) degli alleati o il puro esercizio della forza – è oggetto di un'argomentazione costante che, intrecciandosi alla narrazione evenemenziale, descrive i turbamenti che percorrono la coscienza civica ateniese e non solo. La tensione di questa riflessione politica si coglie attraverso la scrittura tucididea, che solo in apparenza è imperturbabile e oggettiva. Infatti la studiata architettura del racconto, la meticolosa disposizione di ogni frase, la scelta di creare silenzio o enfasi su un evento e, ancora, la concisione estrema ci invitano ad una considerazione attenta dell'utilizzo di una parola piuttosto che di un'altra.

Infine una lettura coerente dell'opera di Tucidide dovrebbe cercare di andare al di là della consueta e rigida distinzione tra le due categorie di classificazione: da una parte considerazioni pragmatiche-utilitaristiche e dall'altra riflessioni etiche. Infatti questi aspetti non sono da leggere in opposizione ma sono sempre compresenti e intrecciati, proprio perché lo storico interpreta e ricostruisce gli eventi alla luce di una sua visione globale che è, al contempo, politico-militare e morale.

Possiamo dunque concludere richiamando alla memoria le diverse parti di cui si compone questo lavoro. Dapprima ho voluto dedicare alcune pagine ad Omero per avvicinarmi alle radici del pensiero greco su questi temi, mentre successivamente ho proseguito con il loro approfondimento in Erodoto e in Tucidide; in tal modo è stato possibile tracciare un percorso di ricerca attento ai diversi contesti cronologici e letterari che delinea l'importanza di questo principio etico fondamentale per la società greca.

Il sistema morale della reciprocità mantiene inalterati i suoi principi originari che sono efficaci, innanzitutto, nella costruzione delle relazioni interpersonali e, infine, estendono la loro validità anche ai rapporti interstatali. Nel tempo mutano le forme di applicazione e soprattutto i modi in cui la società percepisce la funzione e la validità di questo codice etico. Esso prevede essenzialmente due comportamenti: la manifestazione di gratitudine-*charis* per un dono, un beneficio o un favore ricevuti che, nei limiti del possibile, vanno ricambiati con azioni concrete; e, di conseguenza, prevede anche l'attesa legittima di un contraccambio che si pone come elemento fondante di un rapporto di *philia* in cui le due parti siano manifestamente interessate a mantenere vive le relazioni.

La comune condivisione di quella che si può definire una vera e propria cultura etica della reciprocità garantisce alla società greca la possibilità di disporre di un "linguaggio" funzionale alla concreta realizzazione di rapporti di cooperazione. In questi contesti il dono – quel gesto originario da cui siamo partiti per cogliere l'essenza di una relazione di reciprocità – non si limita ad essere solo un atto individuale o esclusivamente "privato", ma si presenta come una pratica dalla forte valenza collettiva, data la sua potenzialità di creare legami. Inoltre il confronto tra il presente e il passato mostra che l'ideale del dono altruistico puro e disinteressato, così diffuso nella cultura contemporanea influenzata dal Cristianesimo, appare ben più marginale nel sistema di pensiero della società greca antica, in cui si predilige la “legge” della reciprocità a quella della gratuità, almeno limitatamente alle fonti e al periodo storico qui analizzati.

## Bibliografia

### Edizioni critiche, traduzioni e commenti (raggruppati per autore antico)

#### ARCHILOCO

*Fragmenta*, ed. M.L. West, *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1971.

#### ARISTOFANE

*Lysistrata*, ed. V. Coulon and M. van Daele, *Aristophane*, vol. 3. Paris: Les Belles Lettres, 1928 (repr. 1967).

#### ARISTOTELE

*Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, [*Aristotelis ethica Eudemia*]. Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967).

*Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

Aristoteles, *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif (tome I-II), Louvain 1970.

*Politica*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).

*Rhetorica*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1959 (repr. 1964).

#### DEMOCRITO

*Fragmenta*, ed. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952 (repr. Dublin/Zurich: 1966).

#### ERODOTO

Herodotus, *Historiae*, vol. I (libros I-IV), ed. H. B. Rosén, Leipzig, Teubner, 1987.

Herodotus, *Historiae*, vol. II (libros V-IX), ed. H. B. Rosén, Leipzig, Teubner, 1997.

Erodoto, *Le Storie. Libro I. La Lidia e La Persia*. Introduzione generale, testo e commento a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami. Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Roma- Milano, VI ed. 2001.

Erodoto, *Le Storie. Libro II. L'Egitto*. Introduzione testo e commento a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti. Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, IV ed. Roma, 1989.

Erodoto, *Le Storie, Libro III. La Persia*. Introduzione e commento a cura di David Asheri, testo critico di Silvio, M. Medaglia, traduzione di Augusto Fraschetti, Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Roma-Milano, 1990.

Erodoto, *Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*. Introduzione e commento a cura di Aldo Corcella, testo critico di Silvio M. Medaglia, traduzione di Augusto Fraschetti, Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Roma- Milano, 1993.

Erodoto, *Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, a cura di Giuseppe Nenci. Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Roma- Milano, 1994.

Erodoto, *Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, a cura di Giuseppe Nenci, Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Roma-Milano, 1998.

Erodoto, *Le Storie. Libro VIII. La battaglia di Salamina*, a cura di David Asheri, commento aggiornato da Pietro Vannicelli, testo critico di Aldo Corcella, traduzione di Augusto Fraschetti. Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Roma-Milano, 1977.

Erodoto, *Le Storie. Libro IX. La battaglia di Platea*, a cura di David Asheri, commento aggiornato di Pietro Vannicelli, testo critico di Aldo Corcella, traduzione di Augusto Fraschetti. Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, Milano 2006.

Asheri, D.- Lloyd, A.- Corcella, A., *A Commentary on Herodotus. Books I-IV*, ed. O. Murray e A. Moreno, Oxford, 2007.

How, W. W.- Wells, J. (1990), *A commentary on Herodotus*, Vol. II (Books V-IX), Oxford, 1990.

Powell, J. E. (1960), *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim, G. Olms.

#### ESIODO

*Opera et dies*, ed. F. Solmsen, *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Esiodo, *Opere e Giorni*. Introduzione, traduzione e commento a cura di Andrea Ercolani, Carocci, Roma 2010.

*Theogonia*, ed. M.L. West, Hesiod. *Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

#### ESCHILO

*Eumenides*, ed. G. Murray, *Aeschylus tragoediae*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1960).

#### EURIPIDE

*Alcestis*, ed. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1984.

*Hecuba*, ed. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1984.

*Heraclidae*, ed. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1984.

*Hercules*, ed. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1981.

#### INNI OMERICI

*In Cererem*, ed. T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes, *The Homeric hymns*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1936.

#### ISOCRATE

*Panegyricus* (orat. 4), ed. G. Mathieu and (5028). Isocrate. *Discours*, vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1938 (repr. 1967).

*Plataicus* (orat. 14), ed. G. Mathieu and (5028). Isocrate. *Discours*, vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1938 (repr. 1967).

#### OMERO

Homère, *Illiade*, 4 Vol. Tome I (chants I-VI); Tome II (chants VII, XII); Tome III (chants XIII-XVIII); Tome IV (chants XIX-XXIV), texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1937 (vol. I-II); 1938 (vol.III); 1947 (vol. IV).

*L'Odyssée "Poésie Homérique"*, Tome I (chants I-VII); Tome II (chants VIII-XV); Tome III (chants XVI-XXIV), texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Omero, *Illiade*, vol. I (Libri I-XII); vol. II (XIII-XXIV), trad. a cura di Giovanni Cerri, commento di A. Gostoli, Milano, Bur, 2005.

Omero, *Odissea*, traduzione a cura di G. Aurelio Privitera, introduzione di A. Heubeck, Milano, Mondadori 2006.

#### PINDARO,

*Pythia*, ed. H. Maehler (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn. Leipzig: Teubner, 1971.

#### SOFOCLE

*Ajax*, ed. A. Dain and P. Mazon, *Sophocle*, vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1958 (repr. 1968 (1st edn. rev.)).

#### TEOGNIDE

*Elegiae*, ed. D. Young (post E. Diehl), *Theognis*, 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1971.

Teognide, *Elegie*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Garzya, Sansoni, Firenze, 1958.

#### TUCIDIDE

Thucydides, *La guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par J. De Romilly (libri I, II, IV e V); J. De Romilly et R. Weil (libro III), L. Bodin e J. De Romilly (libri VI e VII), R. Weil (libro VIII), Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 6 vol, 1953-1972.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*. Vol. I (Libri I-II). Introduzione a cura di Moses, I. Finley, traduzione a cura di Franco Ferrari, note di Giovanna Daverio Rocchi, Bur, Milano, XI ed. 2007.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*. Vol. II (Libri III-IV- V). Traduzione a cura di Franco Ferrari, bibliografia e note di Giovanna Daverio Rocchi, Bur, Milano, XI ed. 2007.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*. Vol. III (Libri VI-VII-VIII). Traduzione a cura di Franco Ferrari, note di Giovanna Daverio Rocchi, Bur, Milano, XI ed. 2007.

Bétant, E. A., *Lexicon Thucydideum*, Hildesheim, G. Olms, 1961.

Hornblower, S. , *A commentary on Thucydides. Books I-III*, Oxford, 1991.

Hornblower, S. , *A commentary on Thucydides. Books IV- V. 24*, Oxford, 2009.

Hornblower, S., *A Commentary on Thucydides. Books 5.25-8.109*, Oxford, 2010.

Longo, O., *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra: (II, 34-47) Tucidide* (Introd., trad. e commento a cura di O. Longo), Venezia, 2000.

## Studi

ADKINS 1978: Adkins, A.W.H., *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari, 1978.

ADKINS 1963: Adkins, A.W.H. , “Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristote”, *CQ*, 13, 1963, 33-45.

AIME-COSSETTA 2010: Aime, M. - Cossetta, A., *Il dono al tempo di Internet*, Torino, 2010.

ALFIERI TONINI 1995: Alfieri Tonini, T., “L'*euergesia* delle *poleis* nei decreti onorari ateniesi del V sec. a. C.”, *DHA*, 21(2), 1995, 71-83.

ALLISON 2001: Allison, J. V., “*Axiosis*. The new *arete*: a Periclean metaphor for friendship”, *CQ*, 64, 2001, 53-64.

ALICI 2004: Alici, L., *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Urbino, 2004.

AMBAGLIO 2007: Ambaglio, D., “La spedizione in Sicilia e l'opinione pubblica: un disastro annunciato”, in L. Santi Amantini (a cura di), *Il dopoguerra nel mondo greco*, Roma, 2007, 41-55.

AMPOLO 1992: Ampolo, C. “Gli Ateniesi e la Sicilia nel v secolo: politica e diplomazia, economia e guerra”, *Opus*, 11, 1992, 25-35.

ANDÒ 2013: Andò, V., *Violenza bestiale: modelli dell'umano nella poesia epica e drammatica*, Caltanissetta, 2013.

ANDÒ 2008: Andò, V., “L'« Iliade » poema della forza ? : a proposito di Simone Weil”, *Anabases* n. 7, 2008, 117-137.

ANDREWS 1956: Andrews, A., *The Greeks Tyrants*, London, 1956.

ANELLO 1992: Anello, P., *Segesta e Atene*, in Atti delle Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima, Gibellina 1991, Pisa-Gibellina, 1992, 63-98.

ANSPACH 2011: Anspach, M., *Cosa significa ricambiare? Dono e reciprocità*, in AA.VV., *Cosa significa donare?*, Napoli, 2011.

ANSPACH 2007: Anspach, M., *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino, 2007.

ARENDT 1994: Arendt, H., *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, in *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1994, 18-57.

AUGE-GODELIER-VEYNE 1974 : Augé, M.-Godelier, M.–Veyne, P., “Pour une histoire anthropologique: la notion de réciprocité”, in *Annales ESC*, 29, 1974, 1358-1380.

AZOULAY 2014A: Azoulay, V., *Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues*, Paris, 2014.

AZOULAY 2014 B: Azoulay, V., "Le charisme wébérien à l'épreuve du monde grec: plaidoyer pour un ajustement réciproque", in *Que faire du charisme? Retours sur une notion de Max Weber*, sous la direction de V. Bernadou, F. Blanc, R. Laignoux, F.R. Bastos, Rennes, 2014, 169-188.

AZOULAY 2013: Azoulay, V., "Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur", in P. Payen; É. Scheid-Tissinier (a cura di), *Anthropologie de l'Antiquité, Anciens objets, Nouvelles Approches*, Turnhout, 2013, 17-42.

AZOULAY 2004: Azoulay, V., *Xénophon et les grâces du pouvoir: de la charis au charisme*, Paris, 2004.

AZOULAY 2000-2001: Azoulay, V., "Périclès, une Vie en clair-obscur: l'inaccessible transparence du politique", *Hypothèses*, 2000-2001, 201-209.

BADER 1984: Bader, F., "Autour de Polyphème, le Cyclope à l'oeil brillant: diathèse et vision", *Die Sprache*, 30, 2, 1984, 109-137.

BALTRUSCH 1994: Baltrusch, E., *Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Volkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8.-5. Jahrhundert v. Chr.)*, Berlin-New York, 1994.

BARAGWANATH 2008: Baragwanath, E., *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford, 2008.

BASLEZ 2008: Baslez, M. F., *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, 2008 (ed. or. 1984).

BATAILLE 1992: Bataille, G., *La parte maledetta*, Torino 1992 (ed. or. Paris 1967).

BATTEZZATO 2003: Battezzato, L., *Ospitalità rituale, amicizia e "charis" nell'" Ecuba"*, in O. Vox (a cura di), *Ricerche euripidee*, 2003, 13-45.

BAUSLAUGH 1991: Bauslaugh, R.A. *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991.

BAZIN 2008: Bazin, J., "La chose donnée", in *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, 2008, 547- 559.

BEARZOT 2004-2005: Bearzot, C., "Ateniesi e Spartani reciproci salvatori: un *topos* tra retorica e storiografia", *ACD*, 2004-2005, 40-41, 17-32.

BEARZOT 2000: Bearzot, C., "Lo straniero nel mondo greco: *xenoi*, apolidi, barbari", in *Stranieri, profughi e migranti nell'antichità*, Nuova Secondaria, 18, 3, 2000, 30-38.

BELFIORE 2000: Belfiore, E., *Murder among friends: violation of philia in Greek tragedy*, Oxford, 2000.

BELFIORE 1998: Belfiore, E., *Harming friends: problematic reciprocity in greek tragedy*, in GILL-POSTLETHWAITE- SEAFORD 1998, 139-158.

BELTRAMETTI 2011: Beltrametti, A., *La storia sulla scena. Quello che gli storici non hanno raccontato*, Roma, 2011.

BELTRAMETTI 1986: Beltrametti, A., *Erodoto, una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, Firenze, 1986.

BENVENISTE 1996: Benveniste, E., *Relationes lexicales entre la Perse et la Grèce ancienne*, in *Atti del convegno sul Tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano (Roma 11-24 aprile 1965)*, Roma, 1996, 479-485.

BENVENISTE 1994: Benveniste E., *Problemi di linguistica generale*, Cuneo, 1994.

BENVENISTE 1976: Benveniste, E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, I- II*, Torino 1976 (ed. or. Paris, 1969).

BENVENISTE 1951: Benveniste, E., *Don et échange dans le vocabulaire indoeuropéen*, in *L'Année sociologique*, III (1948-49), Paris, 1951, 7-20.

BERT 2012: Bert, J. F., *L'atelier de Marcel Mauss. Un anthropologue paradoxal*, Paris, 2012.

BERVE 1967: Berve, H., *Die tyrannis bei den Griechen*, München, 1967.

BIANCO 1994: Bianco, E., *Atene "come il sole". L'imperialismo ateniese del V secolo a.C. nella storia e nell'oratoria politica attica*, Alessandria 1994.

BIANCO 1992: Bianco, E., "La composizione delle *Storie* di Tucidide e il problema dei libri siciliani: uno *status quaestionis*", in S. Cataldi (a cura di), *Plou" e" Sikelian. Ricerche sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia*, Alessandria, 1992, 7-19.

BLUNDELL 1989: Blundell, M.W., *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989.

BODEI GIGLIONI 1989-1990: Bodei Giglioni, G., "Gratitudine e scambio. Economia e religiosità tra Aristotele e Teofrasto", in Bartolini, G.-Colonna, G.-Grottanelli C. (a cura di), *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico*, Roma, 1989-1990, 55-64.

BOLTANSKI 1990: Boltanski, L., *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, 1990.

BONANNO 1973: Bonanno, M.G., "Osservazioni sul tema della giusta reciprocità amorosa da Saffo ai comici", *QUCC*, 16, 1973, 110-120.

BONELLI 1995: Bonelli, G., "La concezione tucididea dell'esercizio del potere", *AC*, 64, 1995, 27-56.

BORGEAUD-MACLACHLAN 1985 : Borgeaud, W. A.- MacLachlan, B. (1985), "Les Karites et la lumière", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 63, 1985, 5-14.

- BOSWORTH 2000-2001: Bosworth, A.B., "The historical context of Thucydides' funeral oration", *JHS*, 120-121, 2000-2001, 1-16.
- BOSWORTH 1993: Bosworth, A.B., "The humanitarian aspect in the Melian Dialogue", *JHS*, 113, 1993, 30-44.
- BOTTIN 1979: Bottin, L., *Reciprocità e redistribuzione nell'antica Grecia*, Padova, 1979.
- BOURDIEU 1997: Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997.
- BOUVIER 2000: Bouvier, D., "Temps chronique et temps météorologique chez le premiers historiens grecs", in Darbo Peschanski, C. (a cura di), *Constructions du temps en Grèce ancienne*, Paris, 2000, 115-141.
- BOWRA 1973: Bowra, C. M., *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze, 1973.
- BRAUND 1998: Braund, D., "Herodotos on the Problematics of Reciprocity", in GILL-POSTLETHWAITE- SEAFORD 1998, 159-180.
- BRAVO 2000: Bravo, B., "Pseudo-Herodotus and Pseudo- Thucydides on Scythia, Thrace and the Regions Beyonds", *ASNP*, ser. IV, V, 1, 2000, 21-112.
- BRIANT 1996: Briant, P., *Histoire de l'empire Perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996.
- BRIANT 1985: Briant, P., "Dons de terres et de villes: l'Asie Mineure dans le contexte achéménide", *REA*, 87, 1985, 53-72.
- BRILLANTE 1995: Brillante, C., "Amore senza χάρις : Pind. Pyth. II 42-48", *QUCC n.s.* 49, 1995, 33-38.
- BRUNI 2006: Bruni, L., *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano, 2006.
- BRUNO SUNSERI 2008-2009: Bruno Sunseri, G., "La simbologia del potere nella comunicazione diplomatica: i doni di Cambise al re degli Etiopi macrobioi", *Hormos. Ricerche di Storia antica n.s.* 1, 2008-2009, 60-72.
- BRUNO SUNSERI 1985: Bruno Sunseri, G., "Un ambiguo caso di medismo: Gongilo di Eretria", *Seia*, 2, 1985, 91-103.
- BRUNO SUNSERI 1980: Bruno Sunseri, G., "Aristocrazia e democrazia nella politica di Gelone", in Φιλίας χάριν. *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, 1, Roma, 1980, 295-308.
- BULTRIGHINI 1991: Bultrighini, U., "Il «pacifismo» di Archidamo: Tucidide e i suoi interpreti", *RCCM*, 33, 1991, 5-28.
- BUXTON 1982: Buxton, R.G. A., *Persuasion in Greek tragedy*, Cambridge, 1982.

- CAGNAZZI 1990: Cagnazzi, S., *Tendenze politiche ad Atene: l'espansione in Sicilia dal 458 al 415 a. C.*, Bari, 1990.
- CAILLE 1998: Caillé, A., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, 1998.
- CALAME 2008: Calame, C., "Fabrications grecques de l'humain: identités de l'homme civilisé et cultures des autres", *QRO*, 1, 2008, 33-53.
- CALAME 2009: CALAME, C., "Entre historiographie et fiction: indice, témoignage et tradition poétique (Hérodote et Thucydide)", *Vox poetica*, 2009, on line URL: <http://www.vox-poetica.org/t/articles/calame.html> consultato il 01/04/2014.
- CAMPAGNER 1988: Campagner, R., "Reciprocità economica in Pindaro", *QUCC*, 58, 1988, 77-93.
- CAMPIGLIO 1995: Campiglio, C., *Il principio di reciprocità nel diritto dei trattati*, Pavia, 1995.
- CANFORA 2000: Canfora, L., *Tucidide e l'Impero. La presa di Melo*, Roma-Bari, 2000.
- CANFORA 1997: Canfora, L., "Tucidide e Machiavelli", *Rinascimento*, 37, 1997, 29-44.
- CANFORA 1991: Canfora, L., *Il dialogo dei Meli e degli Ateniesi*, Venezia, 1991.
- CANFORA 1990: Canfora, L., "Trattati in Tucidide", in L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (a cura di), *I trattati nel mondo antico: forma, ideologia, funzione*, Roma, 1990, 183-216.
- CANFORA 1977: Canfora, L., "La préface de Thucydide et le critique de la raison historique", *REG*, 90, 1977, 455-461.
- CARRIER 1995: Carrier, J.G., "Maussian Occidentalism: Gift and Commodity system", in Carrier, J.G. (a cura di), *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, 1995.
- CARSTEN 2000: Carsten, J., *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, 2000.
- CARTLEDGE 1982: Cartledge, P., "Sparta and Samos: a special relationship", *CQ*, 32, 1982, 243-265.
- CATALDI 1983: Cataldi, S., *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Pisa, 1983.
- CATALDI-BIANCO-CUNIBERTI 2012: Cataldi, S.- Bianco, E. - Cuniberti, G. (a cura di), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alessandria, 2012.
- CATENACCI 2004: Catenacci, C., "Policrate e l'archetipo tirannico", in E. Cavallini (a cura di), *Samo: Storia, Letteratura, Scienza. Atti Giorn. di Studio Ravenna, 14-16 novembre 2002*, Roma, 2004, 117-131.

- CELLA 1997: Cella, G.P., *Le tre forme dello scambio. Reciprocità, politica, mercato a partire da Karl Polanyi*, Bologna, 1997.
- CERRI 1968: Cerri, G., “La terminologia sociopolitica di Teognide. L'opposizione semantica tra ἀγαθός-ἔσθλός e κακός-δειλός”, *QUCC*, N° 6, 1968, 7-32.
- CESA 1994: Cesa, M., *Le ragioni della forza. Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*, Bologna, 1994.
- CHAMOUX 1953: Chamoux, F., *Cyrene sous la monarchie des Battiades*, Paris, 1953.
- CHIASSON 2003: Chiasson, C.C., “Herodotus' use of Attic tragedy in the Lydian « logos »”, *ClAnt*, 22(1), 2003, 5-35.
- CHIRASSI COLOMBO 1994: Chirassi Colombo, I., “Antropologia della «charis» nella cultura greca antica”, in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e gratitudine: XIII colloquio sulla interpretazione* (Macerata, 30-31 marzo 1992), 1994, 65-104.
- CHRIST 2012: Christ, M. R., *The Limits of Altruism in Democratic Athens*, Cambridge, 2012.
- CIVILETTI 2010: Civiletti, M., "Ascoltare (o no) in guerra : alcune considerazioni sulle dinamiche dell'ascolto fra belligeranti nelle « Storie » di Tucidide", in A. Cozzo (a cura di), *Le orecchie e il potere: aspetti socioantropologici dell'ascolto nel mondo antico e nel mondo contemporaneo*, Roma, 2010, 127-172.
- COHEN 1984: Cohen, D., “Justice, Interest, and Political Deliberation in Thucydides”, *QUCC*, 16, n.1, 1984, 35-60.
- COGAN 1981: Cogan, M., “Mytilene, Plataea, and Corcyra ideology and policy in Thucydides, Book Three”, *Phoenix*, 35, 1981, 1-21.
- CORCELLA 1984: Corcella, A., *Erodoto e l'analogia*, Palermo, 1984.
- COZZO 2014A: Cozzo, A., *Stranieri. Figure dell'altro nella Grecia antica*, Trapani, 2014.
- COZZO 2014 B: Cozzo, A. “Nel mezzo”. *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, Pisa, 2014.
- COZZO 2008-2009: Cozzo, A., “Come evitare le guerre e rendere amici i nemici. Forme della diplomazia nella Grecia antica”, *Hormos. Ricerche di storia antica*, n.s. 1, 2008-2009, 13-34.
- COZZO 2002: COZZO, A., *Sapere e potere presso i moderni e presso i Greci antichi: una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma, 2002.
- COZZO 1991: Cozzo, A., *Le passioni economiche nella Grecia antica*, Palermo, 1991.
- COZZO 1988: Cozzo, A., *Kerdos. Semantica, ideologia e società nella Grecia antica*, Roma, 1988.

CRANE 1998: Crane, G., *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*, Berkeley, 1998.

CREED 1973: Creed, J. L., "Moral values in the age of Thucydides", *CQ*, 23, 1973, 213-231.

CUNIBERTI 2014A: Cuniberti, G., "Le accuse di corruzione e concussione nella satira politica di Aristofane", *Aevum*, 88, 1, 2014, 3-18.

CUNIBERTI 2014B: Cuniberti, G. "Doni e favori illeciti: percezione e codificazione del reato di corruzione in Atene antica", *Hormos*, VI, 2014, 21-34.

CUSUMANO 2013: Cusumano, N., "Glaucus and the Importance of Being Earnest. Herodotus 6.86 on Memory and Trust, Oath and Pain", in N. Cusumano, V. Gasparini, A. Mastrocinque, J. Rüpke (a cura di), *Memory and religious experience in the Greco-Roman world*, Stuttgart, 2013, 21-53.

DANZIG 2000: Danzig, G., "The political character of Aristotelian reciprocity", *CPh* 95(4), 2000, 399-424.

DARBO-PESCHANSKI 2007: Darbo-Peschanski, C., *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, 2007.

DARBO-PESCHANSKI 2000: Darbo-Peschanski, C., "Historia e historiographie grecque: "Le temps des hommes"", in Darbo-Peschanski, C. (a cura di), *Constructions du temps en Grèce ancienne*, Paris, 2000, 89-114.

DARBO-PESCHANSKI 1987: Darbo-Peschanski, C., *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987.

DARBO-PESCHANSKI 1985: Darbo-Peschanski, C., "Les logoi des autres dans les *Histoires* d'Hérodote", *QS*, 22, 1985, 105-128.

DAVERIO ROCCHI 2007: Daverio Rocchi, G., (a cura di), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Milano, 2007.

DAVERIO ROCCHI 2005: Daverio Rocchi, G., "Prigioniero e ospite: forme e pratiche delle relazioni intercomunitarie di età arcaica", in Maria Gabriella Angeli Bertinelli e Angela Donati (a cura di), *'Serta antiqua et mediaevalia. 7, Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità: atti del I incontro internazionale di storia antica (Genova 22-24 maggio 2003)'*, Roma, 2005, 31-43.

DAVIDSON 1990: Davidson, J., *Isocrates against imperialism: an analysis of the De Pace*, *Historia*, 39, 1990, 20-36.

DE CALLATAÏ 2011: De CallataÏ, D., *Le pouvoir de la gratuité. L'échange, le don, la grâce*, Paris, 2011.

DEFRADAS 1972: Defradas, J., *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1972.

- DEGAND 2015: Degand, M., *Sénèque au risque du don. Une éthique oblatrice à la croisée des disciplines*, Turnhout, 2015.
- DE JONG 2005: De Jong, I. J. F., "Narratologia e storiografia: il racconto di Atys e Adrasto in Erodoto 1, 34-45", *QUCC*, n.s. 80, 2005, 87-96.
- DEMONT 1990: Demont P., *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990.
- DE ROMILLY 2005A: De Romilly, J., *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 2005 (1° ediz. 1956).
- DE ROMILLY 2005B: De Romilly, J., *La legge nel pensiero greco*, Milano, 2005.
- DE ROMILLY 2005C: De Romilly, J., *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Paris, 2005.
- DE ROMILLY 1995: De Romilly, J., *La costruzione della verità in Tucidide*, Firenze, 1995.
- DE ROMILLY 1990: De Romilly, J., *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, 1990.
- DE ROMILLY 1979: De Romilly, J., *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
- DE ROMILLY 1974: De Romilly, J., "Fairness and kindness in Thucydides", *Phoenix*, 28, 1974, 95-100.
- DE ROMILLY 1971: De Romilly, J., "La vengeance comme explication historique dans l'œuvre d'Hérodote", *REG*, 84, 1971, 314-337.
- DE ROMILLY 1956: De Romilly J., "La crainte dans l'œuvre de Thucydide", *C&M*, 17, 1956, 119-127.
- DE ROMILLY 1947: De Romilly, J., *Thucydide et l'impérialisme athénien: la pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*, Paris, 1947.
- DERRIDA 1991: Derrida, J., *Donner le temps, vol. I, La fausse monnaie*, Paris, 1991.
- DESCAT 1998: Descat, R., "Public et privé dans l'économie de la cité grecque", *Ktema*, 23, 1998, 229-241.
- DESHOULIERES-PERROT 2001: Deshoulières, V. -Perrot, D., (a cura di), *Le don d'hospitalité. De l'échange à l'oblation*, Clermont Ferrand, 2001.
- DE S.TE CROIX 1972: De S.te Croix, G.E. M., *The Origins of the Peloponnesian War*, London, 1972.
- DI BENEDETTO 1971: Di Benedetto, V., *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.
- DONLAN 1981-1982: Donlan, W., "Reciprocities in Homer", *CW*, 75, 1981-1982, 137-175.

- DONLAN 1985: Donlan W., *Pistos Philos Hetairos*, in T. J. Figueira- G. Nagy (a cura di), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore, London, 1985, 223-244.
- DONLAN 1989: Donlan, W., "The unequal exchange between Glaucus and Diomedes in light of the Homeric gift-economy", *Phoenix* 43, 1989, 1-15.
- DONLAN 1998: Donlan, W., "Political reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his hetairoi", in C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (a cura di), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 1998, 51-71.
- DORATI 2000: Dorati M., *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa-Roma, 2000.
- DOYLE 1990: Doyle, M.W., "Thucydidean Realism", *Review of International Studies* 16, 1990, 223-237.
- EVANS 1991: Evans J. A. S., *Herodotus, Explorer of the Past. Three Essays*, Princeton, 1991.
- FANTASIA 2003: Fantasia, U. "Tucidide e l'Atene di Pericle: guerra, democrazia, impero", in Tucidide, *La guerra del Peloponneso. Libro II*, (testo, traduzione e commento con saggio introduttivo a cura di U.Fantasia), Pisa 2003, 21-59.
- FARINELLI 1995: Farinelli, C., "Le citazioni omeriche in Erodoto II, 116-17", *AION(filol)* 17, 1995, 5-29.
- FEZZI 2002: Fezzi, L., "Il dono presso i Traci : (osservazioni su Thuc. II 97.4)", *ASNP*, ser. 4a 7 (2), 2002, 287-295.
- FINLEY 1978: Finley, M. I., *Il mondo di Odisseo*, Roma-Bari, 1978.
- FINLEY 1977: Finley, M., *L'economia degli antichi e dei moderni*, Bari, 1977.
- FINLEY 1968: Finley, M. I., *Thucydides the Moralizer*, in *Aspects of Antiquity*, London, 1968, 44-57.
- FINLEY 1955: Finley, M. I., "Marriage, Sale and gift in the Homeric world", *RIDA*, 3, 1955, 167-194.
- FLORY 1998: Flory, S., "Πᾶσα ἰδέα in Thucydides", *AJPH*, 1988, 109 (1), 12-19.
- FOGAZZA 1972: Fogazza, G., *Sui Gongilidi di Eretria*, *PP*, 27, 1972, 129-130.
- FORNARA 1990: Fornara, C. W. , "Human History and the constraint of Fate in Herodotus", in Allison J. W. (a cura di), *Conflict, Antithesis and the Ancient Historian*, Ohio State University Press, Columbus, 1990, 25-42.
- FOSTER-LATEINER 2012: Foster, E. Lateiner, D., *Thucydides and Herodotus*, New York, 2012.
- FRAGOULAKI 2013: Fragoulaki, M., *Kinship in Thucydides. Intercommunal Ties and Historical Narrative*, Oxford, 2013.

- FRAISSE 1974: Fraisse, J. C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974.
- FRANCHI-PROIETTI 2015: Franchi, E.- Proietti, G. (a cura di), *Guerra e memoria nel mondo antico*, Trento, 2015.
- GALLUCCI 2004: Gallucci, V., "La sfida dell'individualismo e la dimensione intersoggettiva", in Alici, L. (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Urbino, 2004, 247-277.
- GAUTHIER 1985: Gauthier, Ph., "Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle avant J.C.). Contribution à l'histoire des institutions", *BCH Suppl.* 12, 1985.
- GAUTHIER 1973: Gauthier, Ph., "Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome", *AncSoc*, 4, 1973, 1-21.
- GAUTHIER 1972: Gauthier, Ph., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972.
- GAZZANO 2005: Gazzano, F., "Senza frode e senza inganno: formule 'precauzionali' e rapporti interstatali nel mondo greco", in L. Santi Amantini (a cura di), *Dalle parole ai fatti. Relazioni interstatali e comunicazione politica nel mondo antico*, Roma, 2005, 1-33.
- GAZZANO 2002: Gazzano, F., "La diplomazia nelle "Storie" di Erodoto. Figure, temi, problemi", in L. R. Cresci- F. Gazzano- D. P. Orsi (a cura di), *La retorica della diplomazia nella Grecia classica e a Bisanzio*, Roma, 2002, 9-67.
- GERNET 1983: Gernet, L., *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983 (ed. or. 1968).
- GEROLYMATOS 1986: Gerolymatos, A., *Espionage and Treason: A study of the Proxenia in Political and Military Intelligence Gathering in Classical Greece*, Amsterdam, 1986.
- GIANGIULIO 1992: Giangiulio, M. (1992), "La φιλότις tra Sibariti e Serdaioi: (Meiggs-Lewis, 10)", *ZPE*, 93, 1992, 31-44.
- GILL-POSTLETHWAITE-SEAFORD 1998: C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (a cura di), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 1998.
- GINZBURG 2010: Ginzburg, C. "Lectures de Mauss. L'Essai sur le don", pubblicato on line il 16 giugno 2010. URL: <http://cmb.ehess.fr/326>. Consultato l'11 febbraio 2014.
- GINZBURG 2006: Ginzburg, C., *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano, 2006.
- GIRAUDEAU 1984: Giraudeau, M., *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Etudes sur le vocabulaire*, Paris, 1984.
- GODBOUT 1993: Godbout, J. T., *Lo spirito del dono*, Torino, 1993.
- GOULD 1989: Gould, J., *Herodotus*, London, 1989.

- GOULD 2001: Gould, J., *Myth, ritual, memory, and exchange: essays in Greek literature and culture*, Oxford, 2001.
- GRAF 1985: Graf, D., "Greek Tyrants and Achaemenid Politics", in J. W. Eadie e J. Ober (a cura di), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham, 1985, 79-123.
- GRIFFITHS 1987: Griffiths, A., *Democedes of Croton: a Greek doctor at Darius' court*, in H. K. A. Sancisi-Weerdenburg (a cura di), *Achaemenid history*, 2, 1987, 37-51.
- GUIZZI 1998: Guizzi, F., "Χάρις in Pericle e in Aristotele", *QS*, 24(47), 1998, 75-102.
- HANDS 1968: Hands, A. R., *Charities and social aid in Greece and Rome*, London 1968.
- HARTOG 2010: Hartog, F., "La temporalisation du temps: une longue marche", in J. André, S. Dreyfus-Asséo, F. Hartog (a cura di), *Les récits du temps*, Paris, 2010, 9-29.
- HARTOG 1980: Hartog, F., *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.
- HENDRY 1995-1996: Hendry, M., "Herodotus describes the aftermath of Adrastus' accidental killing of Atys (I 45)", *MCr*, 30-31, 1995-1996, 167-169.
- HERMAN 1987: Herman, G., *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge, 1987.
- HEWITT 1927: Hewitt, J. W., "The terminology of gratitude in Greek", *CP* 22, 1927, 141-161.
- HIRSCHMAN 1970: Hirschman, A. O., *Exit, Voice and Loyalty: Response in decline in Firms, Organization, and states*, Cambridge, 1970.
- HOGAN 1972: Hogan J. C., "Thucydides 3.52-68 and Euripides' Hecuba", *Phoenix*, 26, 1972, 241-257.
- HOGAN 1972: Hogan J. C., "Thucydides 3.52-68 and Euripides' Hecuba", *Phoenix*, 26, 1972, 241-257.
- HOOKER 1987: Hooker, J., "Homeric φίλος", *Glotta*, 65, 1-2, 1987, 44-65.
- HOOKER 1974: Hooker, J. T., "χάρις and ἀρετή in Thucydides", *Hermes*, 12, 1974, 164-169.
- HORNBLOWER 2007: Hornblower, S. "Warfare in Ancient Literature: The Paradox of War", in Sabin, P.-Van Wees, H.-Whitby, M. (a cura di), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume I: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome*, Cambridge, 2007.
- HORNBLOWER 1994: Hornblower, S., *Greek Historiography*, Oxford 1994.
- HUART 1967: Huart, P., *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, 1967.

- HUMPHREYS 1979: Humphreys, S. C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, 1979.
- HUNTER 1988-1989: Hunter, V., "Thucydides and the sociology of the crowd", *CJ*, 84, 1988-1989, 17-30.
- IMMERWAHR 1956: Immerwahr, H. R., "Aspects of Historical causation in Herodotus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 87, 1956, 241-280.
- INTRIERI 2013: Intrieri, M., "Intessere relazioni. Osservazioni sull'itinerario di *philia* (I. Dalle origini al V sec. a.C)", *Historiká*, 3, 2013, 213-271.
- INTRIERI 2010: Intrieri, M., "*Philoí kai xenoí*. Sui rapporti fra tiranni e *basileis* in Erodoto", in M.Caccamo Caltabiano- C. Raccuia- E. Santagati (a cura di), "Tyrannis, Basileia, Imperium. *Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano*". Atti delle Giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher (Messina, 17-19 dicembre 2007), Pelorias 18, Messina, 2010, 123-142.
- INTRIERI 2002: Intrieri, M., *Biaios didaskalos: Guerra e stasis a Corcira fra storia e storiografia*, Catanzaro, 2002.
- JAUSSENS 1998-1999: Jaussens, E., "Thucydide I 23 ou la démystification de la guerre", *Anc-Soc*, 29, 1998-1999, 5- 19.
- KAKRIDIS 1963: Kakridis, H., *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessaloniki, 1963.
- KALLET-MARX 1993: Kallet-Marx, L., *Money, expense, and naval power in Thucydides' History 1-5. 24*, Berkeley, 1993.
- KARAVITES 1986: Karavites, P., *Φιλότης, Homer and the Near East*, in *Athenaeum*, 64, 1986, 474-481.
- KARAVITES 1984: Karavites, P., "Greek interstate relations and moral principles in the fifth century B.C.", *PP*, 39, 1984, 161-192.
- KARAVITES 1980: Karavites, P., "Euergesia in Herodotus and Thucydides as a factor in interstate relations", *RIDA*, 27, 1980, 69-79.
- KARAVITES 1979: Karavites, P., "Morality and the Mytilenaeen revolt", *ASPN*, 9, 1979, 895-917.
- KOMTER 2007: Komter, A., "Gifts and Social Relations, The Mechanisms of Reciprocity", *Revue du MAUSS permanente*, 2007 (on line sito: <http://www.journaldumauss.net/?Gifts-and-Social-Relations>) consultato il 21/01/2015.
- KONSTAN 1997: Konstan, D., *Friendship in the classical world*, Cambridge, 1997.
- KONSTAN 1994-1995: Konstan, D., "Friendship and the state", *Hyperboreus*, 1(2), 1994-1995, 1-16.

- KÖNIG 1989: König, I., "Die xenia zwischen Polikrates und Amasis", *PP*, 44, 1989, 321-340.
- KOKAZ 2001: Kokaz, N., "Moderating power: a Thucydidean perspective", *Review of International Studies*, 27, 2001, 27-49.
- KURKE 1991: Kurke, L., *The traffic in praise : Pindar and the poetics of social economy*, Ithaca, N.Y., 1991.
- LABARBE 1986: Labarbe J., "Le manteau de Syloson", *CCC*, 1986, 7, 7-27.
- LABARBE 1984: Labarbe, J., "Polycrate, Amasis, et l'anneau", *AC*, 53, 1984, 15-34.
- LAGUEUX 2004: Lagueux, G.C.M., "Les rapports d'échange selon Aristote: « Éthique à Nicomaque » V et VIII-IX", *Dialogue*, 43(3), 2004, 443-469.
- LATEINER 2005: Lateiner, D., "The Pitiers and the Pitied in Herodotus and Thucydides", in R. Sternberg (a cura di), *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge, 2005, 67-97.
- LATEINER 1987: Lateiner, D., "Nonverbal Communication in the «Histories» of Herodotus", *Arethusa*, 20, 1987, 98.
- LATEINER 1980: Lateiner, D., "A note on δίκας δίδοναι in Herodotus", *CQ*, 30, 1980, 30-32.
- LESKY 1977: Lesky, A., "Tragödien bei Herodot?" in Kinzhl K. H. (a cura di), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies presented to Fritz Schachermeyr on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Berlin- New York, 1977.
- LEVI 1953: Levi, M.A., "Il dialogo dei Meli", *PP*, 1953, 8, 15.
- LÉVI-STRAUSS 1984: Lévi-Strauss, C., *Le strutture elementari della parentela*, Milano, 1984 (ed. or. 1947).
- LÉVI-STRAUSS 1950: Lévi-Strauss, C., "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 2009 (1<sup>er</sup> édition 1950), IX-LII.
- LEWIS 1985: Lewis, J. M., "Eros and Polis in Theognis Book II", in T. J. Figueira-G. Nagy (a cura di), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore, London, 1985, 197-222.
- LI CAUSI 2009: Li Causi, P., "Fra *creditum* e *beneficium*. La pratica difficile del 'dono' nel *De beneficiis* di Seneca", *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, n. 2, 2009, 226-252.
- LLOYD-JONES 1971: Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.
- LOEW 1908: Loew, O., *Charis*, diss. Marburg, 1908.
- LOMBARDO 2008: Lombardo, M. "Il trattato tra i Sibariti e i Serdaioi", in G. De Sensi Sestito (a cura di ), *La Calabria tirrenica nell'antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche*, Atti del Convegno (Rende, 23-25 novembre 2000), Soveria Mannelli 2008, 219-232.

- LOMBARDO 1989: Lombardo, M., "Oro lidio e oro persiano nelle Storie di Erodoto", *REA*, 91, 1989, 197-208.
- LORAUX 1997: Loraux, N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997.
- LORAUX 1996: Loraux, N., *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci: storia, cultura, arte, società*, 1, *Noi e i Greci*, Torino, 1996, 1083-1110.
- LORAUX 1986: Loraux N., "Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Volume 1, n°1, 1986, 139-161.
- LORAUX 1985: Loraux, N., "Enquête sur la construction d'un meurtre en histoire", *L'Écrit du temps*, Paris, 1985, 3-21.
- LORAUX 1981: Loraux, N., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981.
- LO SCHIAVO 1993: Lo Schiavo, A., *Charites. Il segno della distinzione*, Napoli, 1993.
- LOW 2007: Low, P., *Interstate relations in classical Greece: morality and power*, Cambridge 2007.
- LUZZI 2014: Luzzi, R., "Il dono degli antichi", in OLIVIERI-LUZZI 2014, 11-18.
- MACDOWELL 1963: Macdowell, D., "Areté and Generosity", *Mnemosyne*, 4<sup>th</sup> ser. XVI, 1963, 30-45.
- MACHEREL 1983: Macherel, C., "Don et réciprocité en Europe", *Archives européennes de sociologie*, 24, 1983, 151-166.
- MACLACHLAN 1993: MacLachlan, B., *The age of Grace: charis in early Greek poetry*, New Jersey, 1993.
- MACLEOD 1977: Macleod, C. W., "Thucydides' Plataean Debate", *GRBS*, 18, 1977, 227-246.
- MAROTTA 2008-2009: Marotta, G., "Trattati di pace e *adikia* nelle prime fasi del conflitto peloponnesiaco 432-421 a.C.", *Hormos. Ricerche di Storia antica*, n. s. 1, 2008-2009, 73-80.
- MASTROCINQUE 1996: Mastrocinque, A., *Il dono nel mondo greco: dallo "status symbol" ai processi per corruzione*, in M. Sordi (a cura di), *Processi e politica nel mondo antico*, Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Univ. del Sacro Cuore, 22, 1996, 9-18.
- MASTRONARDO 2006: Mastronardo, A., La δύναμις di Atene: osservazioni su Tucidide, *AFLB*, 49, 2006, 129-146.
- MAUSS 1921: Mauss, M., "Une forme ancienne de contrat chez les Thraces", *REG*, 34, 1921, 388-397.

- MAUSS 1923-1924: Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" (Articolo originariamente pubblicato in *L'Année Sociologique*, ser. II, 1923-1924), in M. Mauss, *Sociologie et antropologie*, Paris, 11<sup>e</sup> édition 2009, 145-279.
- MAUSS 2002: Mauss, M., *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, 2002.
- MAZZARINO 1989: Mazzarino, S., *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano, 1989.
- MEIER 1989: Meier, C., *Politica e grazia*, Bologna, 1989.
- MEIGGS-LEWIS 1988: Meiggs, R. Lewis, D., *A selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, 1988, Oxford.
- MEUNIER 1968: Meunier J., "L'épisode d'Adraste (Hérodote, I, 33-45)", *Didaskalikon*, 23, 1968, 1-12.
- MIGNINI 1994: Mignini, F. "Gratitudo, tra *charis* e *amicitia*: momenti di storia di un'idea", in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e gratitudine: XIII colloquio sulla interpretazione (Macerata, 30-31 marzo 1992)*, 1994, 17-84.
- MILLER 1963: Miller, M. (1963), "The Herodotean Croesus", *Klio*, 41, 1963, 58-94.
- MILLETT 1984: Millett, P., "Hesiod and his world", *PCPhS*, 210, 1984, 84-115.
- MILLETT 1991: Millett, P., *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge 1991.
- MISSIOU 1998: Missiou, A. (1998), "Reciprocal Generosity in the foreign affairs of fifth-century Athens and Sparta", in GILL-POSTLETHWAITE-SEAFORD 1998, 181-197.
- MITCHEL 1956: Mitchel, F., "Herodotus' use of genealogical chronology", *Phoenix*, 10, 1956, 48-69.
- MITCHELL 1975: Mitchell, B. M., "Herodotus and Samos", *JHS* 95, 1975, 75-91.
- MITCHELL 1966: Mitchell, B.M., "Cyrene and Persia", *JHS*, 86, 1966, 99-113.
- MITCHELL 1997A: Mitchell, L., *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World*, Cambridge, 1997.
- MITCHELL 1997B: Mitchell, L., "Philia, eunoia and Greek interstate relations", *Antichthon*, 31, 1997, 28-44.
- MOGGI 2009A: Moggi, M., "Strategie e forme della riconciliazione: μή μνησικακεῖν", *QRO*, 2, 2009, 167-191.

- MOGGI 2009B: Moggi, M., *Insularità e assetti politici*, in *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico. Atti delle seste giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo Erice, 12-16 ottobre 2006*, Pisa, vol. I, Pisa, 2009, 51-65.
- MOGGI 1995: Moggi, M., "I proxenoi e la guerra nel V secolo a.C"., in E. Frézouls (a cura di), *Les relations internationales. Actes du Colloque de Strasbourg*, Strasbourg 1995, 143-159.
- MOGGI 1992: Moggi, M., "Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco", in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari, 1992, 51,76.
- MOGGI 1991: Moggi, M., "Greci e barbari: uomini e no", *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Trento, 1991, 31-46.
- MOMIGLIANO 1983: Momigliano, A., "Eléments orientaux dans l'historiographie juive postérieure à l'Exil et dans l'historiographie grecque", in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, 91-103.
- MOMIGLIANO 1961-1962: Momigliano A., "Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale", in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1961-1962, 13-22.
- MORA 1983: Mora, F., *Policrate e il santuario di Delfi*, in M. Sordi (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano, 1983, 105-116.
- MOSSE 1969: Mossé, C. , *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969.
- MURRAY 1987: Murray, O., *Herodotus and Oral History*, in H. Sancisi- Weerdenburg- A. Kuhrt (a cura di), *Achaemenid History II. The Greek Sources*, Leiden, 1987, 93-115.
- MUSTI 2006: Musti, D., *Storia greca*, Bari, 2006.
- MUSTI 2004: Musti, D., "Policrate e Pisistrato: un confronto", in E. Cavallini (a cura di) *Samo: Storia, Letteratura, Scienza. Atti Giorn. di Studio Ravenna, 14-16 novembre 2002*, Roma, 2004, 97-115.
- MUSTI 1995: Musti, D., *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari, 1995.
- MUSTI 1981: Musti, D., *L'economia in Grecia*, Roma-Bari, 1981.
- NANNINI 1989: Nannini, S., "La "guerra imparziale": Ettore e i Meli", *Studi Classici e orientali*, 39, 1989, 21-31.
- NENCI 2001: Nenci, G., "La formula della richiesta della terra e dell'acqua nel lessico diplomatico achemenide", in M. G. Angeli Bertinelli- L. Piccirilli, (a cura di), *Linguaggio e terminologia diplomatica dall'Antico Oriente all'Impero Bizantino*, Atti del Convegno Nazionale (Genova, 19 novembre 1998), *Serta Antiqua et Mediaevalia IV*, Roma, 2001, 31-42.
- NENCI 1993: Nenci, G., "I donativi di Creso a Delfi", *ASPN*, 23(2), 1993, 319-331.

- NENCI 1981A: Nenci, G., “La formula epigrafica καλέσαι εἰς το πρυτανεῖον εἰς αὐριον”, in S. Cataldi; Moggi, M.; Nenci-G. Panessa, G. (a cura di), *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico*, Pisa, 1981, 235-238.
- NENCI 1981B: G. Nenci, “La neutralità nella Grecia antica, in Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico”, in S. Cataldi; Moggi, M.; Nenci-G. Panessa, G. (a cura di) *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico*, Pisa, 1981, 147-160.
- NERI 2009: Neri, C., “La χάρις degli dèi : (Bacch. 3, 37-39 ~ Aesch. Ag. 182 s. ~ Hdt. I 207, 1”, *Paideia*, 64, 2009, 253-302.
- NEUMANN 1965: Neumann, G., *Gesten un Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin, 1965.
- NICOSIA 1992: Nicosia, S., *Il segno e la memoria*, Palermo, 1992.
- NUSSBAUM 1986: Nussbaum, M., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, 1986.
- OBER 2006: Ober, J., *Thucydides and the invention of political science*, in RENGAKOS - TSAKMAKIS 2006, 131-159.
- OLIVER 1960: Oliver, J. H., *Demokratia, the Gods and the Free world*, Baltimore, 1960.
- OLIVIER 1994A: Olivier, C., “À propos de la suggeneia entre cités”, *REG*, 107, 1994, 698-707.
- OLIVIER 1994B: Olivier C., "La notion de parenté entre les cités chez Thucydide", *MH*, 51, 1994, 193-197.
- OLIVIERI-LUZZI 2014: Olivieri, U.M.; Luzzi, R. (a cura di), *Comunità e reciprocità. Il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Napoli, 2014.
- ORWIN 1997: Orwin, C., *The humanity of Thucydides*, Princeton, 1997.
- PANAINO 2004: Panaino, A., “Silosonte " benefattore del Re " e la conquista persiana di Samo”, in E.Cavallini, (a cura di) *Samo : storia, letteratura, scienza: atti delle giornate di studio (Ravenna 14-16 novembre 2002)*, Pisa-Roma, 2004, 225-247.
- PANESSA 1999: Panessa, G., *Philiai. L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci*, I, Pisa, 1999.
- PARKE 1984: Parke, H.W., “Croesus and Delphi”, *GRBS*, 25, 1984, 209-232.
- PARKER 1998: Parker, R., “Pleasing Thing: Reciprocity in Greek Religion”, in GILL-POSTLETHWAITE-SEAFORD 1998, 105-125.
- PARKER 1983: Parker, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- PARSON 2010: Parson, M., "Remémorer son histoire", in J. André, S. Dreyfus-Asséo, F. Harzog (a cura di), *Les récits du temps*, Paris, 2010, 31-42.

PAYEN 2012: Payen, P., *Les revers de la guerre en Grèce ancienne: histoire et historiographie*, Paris, 2012.

PAYEN 2010: Payen P., "Historia et intrigue. Les ressources « mimétiques » de l'*Enquête* d'Hérodote", *DHA* (Supplément 4.1 S4.1), 2010, 239-260.

PAYEN 2009: Payen, P., "Écriture, tyrannies et pouvoir tyrannique: emprunts et polémiques chez Hérodote", *Pallas*, 81, 2009, 101-118.

PAYEN 2006: Payen, P., "Préhistoire de l'humanité et temps de la cité. L'archéologie de Thucydide", in *La Préhistoire des Anciens* (Actes de la journée d'étude organisée par Pierre Cordier, Université de Toulouse II-Le Mirail, 25 mars 2005), *Anabases*, 3, 2006, 137-154.

PAYEN 2003: Payen, P., "La guerre des victimes. Esprit critique et modèles narratifs dans l'historiographie grecque (V<sup>e</sup> s. av. J.-C.- II<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)", in Lachenaud G.- Longree D. (a cura di), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire: représentations, récits et idéologie. Colloque de Nantes et Angers*, volume 1, Rennes, 2003, 203-217.

PAYEN 2002: Payen, P., "L'historien, la guerre, l'écriture, les vaincus (V<sup>e</sup> s. av. J.-C. - II<sup>e</sup> ap. J.-C.)", *Storia della Storiografia*, 41, 2002, 45-70.

PAYEN 1997: Payen, P., *Les îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris, 1997.

PAYEN 1994: Payen, P., "Logos, muthos, ainos. De l'intrigue chez Hérodote", *QS*, 39, 1994, 43-77.

PAYEN 1990: Payen, P., "Discours historique et structures narratives chez Hérodote", *Annales (ESC)*, 45, 1990, 527-550.

PEARSON 1957: Pearson, L., "Popular Ethics in the World of Thucydides", *CP*, 52, 4, 1957, 228-244.

PELLING 2006: Pelling, C. "Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian Logos", *CA*, 25, 1, 2006, 141-177.

PEROTTI 2004-2005: Perotti, P. "La doppia Elena", *Rudiae*, 16-17 (2), 2004-2005, 392-415.

PETRUZZELLA 2009: Petruzzella, M., "Le elargizioni di Cimone nell'Atene del V secolo a.C.", *RFIC*, 137, 2009, 41-55.

PICCIRILLI 1973A: Piccirilli, L., "Temistocle εὐεργέτης dei Corciresi", *ASNP*, 3, 1973, 317-355.

PICCIRILLI 1973B: Piccirilli, L., *Gli arbitrati interstatali greci. I. Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa, 1973.

POLANY 1978: Polanyi, K., *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Torino 1978 (ed. or. 1957).

- POLANYI 1980: Polanyi, K., *Economie primitive arcaiche e moderne*, Torino 1980 (ed. or. 1968).
- PORCIANI 1991: Porciani L., “La *prossenia* spartana. Nota a Erodoto, 6, 57, 2”, *ASNP*, s. III, 21, 1991, 125-136.
- POUNCEY 1980: Pouncey, P.R., *The necessities of war. A study of Thucydides' pessimism*, New York, 1980.
- PRANDI 2012: Prandi, L., “Autonomia e identità nei rapporti di Platea con Atene, Tebe e Sparta”, in Cataldi, S.- Bianco, E.-Cuniberti, G. (a cura di), *Salvare le poleis, Costruire la concordia, Progettare la pace*, Alessandria, 2012, 181-191.
- PRANDI 1988: Prandi, L., *Platea. Momenti e problemi della storia di una polis*, Padova, 1988.
- PRICE 2001: Price J. J., *Thucydides and internal war*, Cambridge, 2001.
- PRIVITERA 1972: Privitera, G.A., *Saffo, Anacreonte, Pindaro*, *QUCC*, 13, 1972, 131-140.
- PULCINI 2011: Pulcini, E., "Il percorso filosofico: dall'*homo oeconomicus* all'*homo reciprocus*", in F. Pezzani (a cura di). *La competizione collaborativa*, Milano 2011, 179-193.
- PULCINI 2010: Pulcini, E., “Soggetti al dono, soggetti di dono”, in F. Brezzi (a cura di), *Cosa significa donare*, Torino, 2010.
- PULCINI 2003: Pulcini, E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, 2003.
- PULCINI 2001: Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, 2001.
- RAAFLAUB 1996: Raaflaub, K.A., “Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica”, in S. Settis (a cura di), *I Greci: Storia, cultura, arte, società*, 1, *Noi e i Greci*, Torino, 1996, 1035-1081.
- RABEL 1984: Rabel, R. J., “Agamemnon's empire in Thucydides”, *CJ*, 80, 1984, 8-10.
- RAVIOLA 2005: Raviola, F., “Erodoto e la "xenia" tra Sibari e Mileto”, *Anemos*, 3, 2005, 101-125.
- RENGAKOS-TSAKMAKIS 2006: Rengakos, A.-Tsakmakis A. (a cura di) *Brill's companion to Thucydides*, Leiden-Boston, 2006.
- REGENOS 1956: Regenos, G.W., “Guest-friendship and development of plot in Greek tragedy”, *CB*, 32, 1956, 49-52.
- RICOEUR 1988: Ricoeur, P., *Tempo e racconto*, vol. III, Napoli, 1988.
- ROCCHI 1979: Rocchi, M. “Contributi allo studio delle Charites”, I, *StudClas*, 18, 1979, 5-16.

- ROGKOTIS 2006: Rogkotis, Z., "Thucydides and Herodotus. Aspects of their Intertextual Relationship", in RENGAKOS - TSAKMAKIS 2006, 57-86.
- ROOD 2006: Rood, T., "Rhetoric, Reciprocity and History: Thucydides'Corcyra Debate", in Scortsis (a cura di), *III International Symposium on Thucydides: The Speeches*, Atene, 2006, 65-73.
- ROSCALLA 2005: Roscalla, F., *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine del V secolo*, Pisa, 2005.
- RUBERTO 2008: Ruberto, A., "Policrate di Samo : alleato o suddito di Cambise ?", *IncidAntico*, 6, 2008, 241-251.
- RUTHERFORD 2012: Rutherford, R.B., "Structure and Meaning in Epic and Historiography", in FOSTER-LATEINER 2012, 13-35.
- SAHLINS 2004: SAHLINS, M., *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, 2004.
- SAHLINS 1980: Sahlins, M., *Economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano 1980 (ed. or. 1976).
- SAHLINS 1968: Sahlins M., "Philosophie politique de l' « Essai sur le don »", *L'Homme*, 8, 4, 1968, 5-17.
- SALMON 1997: Salmon J. B., *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 B.C.*, Oxford, 1997.
- SAMMARTANO 2012: Sammartano, R., "Le parentele tra città in Tucidide", in *Salvare le po-leis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alessandria, 2012, 483-513.
- SAMMARTANO 2007: Sammartano, R., "Sul concetto di « oikeiotes » nelle relazioni interstatali greche", in Giovanna Daverio Rocchi (a cura di), *Tra concordia e pace: parole e valori della Grecia antica*, Milano, 2007, 207-235.
- SAMMARTANO 1998: Sammartano, R., *Origines gentium Siciliae. Ellanico, Antioco, Tucidide, Suppl. a Kokalos*, 14, Roma, 1998.
- SANTI AMANTINI 1986: Santi Amantini, L. "La terminologia degli accordi di pace nella tradizione letteraria greca fino alla conclusione delle guerre persiane", *Serta Historica Antiqua*, Roma, 1986, 99-111.
- SANTIAGO ÁLVAREZ 2004: Santiago Álvarez, R.A., "La familia léxica de « xénos » en Homero: usos y significados. 2, (Odisea)", *Faventia* 26, 2004, n. 2, 25-42.
- SAINTILLAN 1987: Saintillan, D., "Le discours tragique sur la vengeance. Remarques sur la complémentarité des Charites et des Érinyes dans le mythe et la tragédie", in Ghiron- Bistagne P. (a cura di), *Anthropologie et théâtre antique*, Montpellier, 1987.
- SCHEID TISSINIER 2012: Scheid-Tissinier, E., "Que la charis demeure. Les requêtes de réciprocité dans la rhétorique culturelle archaïque", in V. Azoulay, F. Gherchanoc, S. Lalanne (a cura

di), *Le banquet de Pauline Schimitt Pantel genre, mœurs et politique dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris, 2012, 425-436.

SCHEID TISSINIER 2007: Scheid-Tissinier, E., "Les enjeux de la réciprocité inégale. Les dons des rois perses", in E. Magnani (a cura di), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, coll. *Sociétés*, 2007, 71-81.

SCHEID TISSINIER 2005: Scheid-Tissinier, E., "Le Monde d'Ulysse de M. I. Finley. Le vocabulaire et les pratiques", in Ph. Clancier, F. Joanès, P. Rouillard et A. Tenu (a cura di), *Autour de Polanyi, Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, Paris, 2005, 217-228.

SCHEID- TISSINIER 1998: Scheid-Tissinier, E., *Le don entre public et privé: la circulation des présents et des richesses dans le monde d'Hérodote*, in *Ktèma* 23, 1998, 207-220.

SCHEID-TISSINIER 1994A: Scheid-Tissinier, E., *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy, 1994.

SCHEID TISSINIER 1994B: Scheid-Tissinier, E., "L'usage du concept de don dans la poésie homérique", in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9-10, 1994, 401-416.

SCHEID- TISSINIER 1990: Scheid- Tissinier, E., "Remarques sur la représentation de l'étranger dans le monde homérique", *CCC*, 11, 1990, 7-31.

SCOFIELD 1998: Scofield, M., "Political friendship and the ideology of reciprocity", in P. Cartledge, P. Millett, S. von Reden (a cura di), *Kosmos: essays in order, conflict, and community in classical Athens*, Cambridge-New York, 1998, 37-51.

SCOLARI 2013-2014: Scolari, L., "La vita degli oggetti: il ruolo della cosa donata in Seneca", *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 6, 2013-2014, 106-122. (Indirizzo: <http://www.gro.unisi.it/frontend/node/168> consultato il 12/02/2015).

SCOTT 1983: Scott, M., "Charis in Homer and the Homeric Hymns", *AClass*, 26, 1983, 1-13.

SCOTT 1982: Scott, M., "Philos, philotes and xenia", *AClass*, 25, 1982, 1-19.

SEAFORD 1994: Seaford, R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, 1994.

SHEETS 1994: Sheets, G.A., "Conceptualizing International Law in Thucydides", *The American Journal of Philology*, 115, 1, 1994, 51-73.

SIMONDON 1982: Simondon, M. (1982), *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, 1982.

SIMONETTA 1997: Simonetta, M., "Machiavelli lettore di Tucidide", *Esperienze letterarie*, 22, 3, 1997, 53-66.

SMARCZYK 2006: Smarczyk, B., *Thucydides and Epigraphy*, in RENGAKOS -TSAKMAKIS 2006, 495-522.

- SPINELLI 2006: Spinelli, E., “Un comune sentire: amicizia e filosofia in Democrito”, in *Amicizia e Concordia. Etica, Fisica, politica in età preplatonica*, Roma, 2006.
- SPITZER 1993: Spitzer, Ph. (1993), “Les xenia morceaux sacrés d’hospitalité”, *REG*, 106, 1993, 599-606.
- STANTON 1995: Stanton, R., “Aristocratic obligation in Euripides' Hekabe”, *Mnemosyne*, 48(1), 1995, 11-33.
- STADTER 1973: Stadter P. A., *The Speeches in Thucydides*, Carolina, 1973.
- STRASBURGER 1979: Strasburger, H., *La storia secondo i Greci: due modelli storiografici*, in D. Musti (a cura di), *La storiografia greca*, Roma-Bari, 1979, 3-32.
- TAILLARDAT 1982: Taillardat, J., “Philotes, pistis et foedus”, *REG*, 95, 1982, 1-14.
- TALAMO 1983: Talamo C., “Nota sui rapporti tra la Lidia e le città greche d'Asia da Gige a Creso”, *AJIN*, 30, 1983, 9-37.
- TALAMO 1979: Talamo, *La Lidia arcaica*, Bologna 1979.
- TALAMO 1969: Talamo, C., “Istieo ed Erodoto per la storia della tirannide a Mileto”, *RAAN*, 64, 1969, 173-203.
- TAYLOR 2007: Taylor, J., *Classics and the Bible: Hospitality and Recognition*, London, 2007.
- TESTART 1998: Testart, A., “Uncertainties of the obligation to reciprocate: a critique of Mauss”, in James, W. Allen, N.J. (a cura di), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, New York, Oxford, 1998, 97-111.
- TOZZI 1980: Tozzi, P., “Polycrate di Samo e Amasi di Egitto nella tradizione greca”, in *Φιλίαχάρτιν. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, 1980, 2085-2099.
- TUPLIN 1979: Tuplin, C., “Thucydides 1.42.2 and the Megarian Decree”, *The Classical Quarterly (New Series)*, 29, 1979, 301-307.
- UHLANER 1989: Uhlener, C. J., “Relational Goods and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action”, *Public Choice*, 62, 1989, 253-285.
- VAN DER VEEN 1995: Van der Veen, J. E., “A minute's mirth... : Syloson and his cloak in Herodotus”, *Mnemosyne*, 48 (2), 1995, 129-145.
- VAN WEES 1998: Van Wees, H., *Reciprocity in Anthropological Theory*, in GILL-POSTLETHWAITE-SEAFORD 1998, 13-49.
- VATTUONE 1978: Vattuone R. *Logoi e storia in Tucidide. Contributo allo studio della spedizione ateniese in Sicilia del 415 a. C.* Bologna, 1978.
- VEGETTI 1989: Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

VERNANT 1985: Vernant, J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs: étude de psychologie historique*, Paris, 1985.

VERNANT 1979: Vernant, J. P., “Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in Esiodo”, in Detienne M. – Vernant, J. P. (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982).

VERNANT 1972: Vernant, M. J. P., “Les troupeaux de la Table du Soleil (Odyssée XII, 260 sqq.; Hérodote III, 17-26)”, *REG*, 85, 1972, XIV-XVI.

VEYNE 1971: Veyne, P., *Comment on écrit l’Histoire*, Paris, 1971.

VIANSINO 2007: Viansino, G., *Un contrasto politico epocale: Meli ed Ateniesi a confronto*, Milano, 2007.

VIDAL 1991: Vidal, D., “Les trois Grâces ou l’allégorie du Don”, *Gradhiva*, 9, 1991, 13-47.

VIDAL-NAQUET 2002: Vidal- Naquet, P., *Lo specchio infranto: tragedia ateniese e politica*, (a cura di R. Di Donato), Roma, 2002.

VIDAL-NAQUET 1988: Vidal- Naquet, P., *Il cacciatore nero*, Roma, 1988.

VON REDEN 1995: Von Reden, S., *Exchange in Ancient Greece*, Duckworth, 1995.

WALBANK 1978: Walbank, M. B., *Athenian proxenies of the fifth century B.C.*, Toronto, 1978.

WALCOT 1978: Walcot, P., *Herodotus on rape*, in *Arethusa*, 11, 1978, 137-147.

WEBER 2000: Weber, F., “Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage”, *Genèses*, 41, 2000, 85-107.

WEST 1997: West, M., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997.

WEST 1988A: West, M., *Hesiod: Theogony and Works and Days*, Oxford, 1988.

WEST 1988B: West, S., “The Scythian ultimatum (Herodotus IV,131,132)”, *JHS*, 108, 1988, 207-211.

WIESEHÖFER 1980: Wiesehöfer J., “Die “Freunde” und “Wohlthäter” des Großkönigs”, *SI*, 9, 1980, 7-21.

WILL 1972: Will, Ed., *Le monde grec et l’orient*, I, *Le Vème siècle, 510-403*, Paris, 1972.

WILL 1995: Will, É., “*Syngeneia, oikeiotes, philia*”, *RPh*, 69, 1995, 299-325.

WILLIAMS 1998: Williams, F.M., *Ethics in Thucydides: the ancient simplicity*, Lanham, 1998.

WILSON 1989: Wilson, J. R., “Shifting and permanent philia in Thucydides”, *G&R*, 36, 1989, 147-151.

WINTON 1992: Winton, R., "Athens and the Plague: Beauty and the Beast (Thucydide, II, 35-54)", *Métis*, 7, 1992, 201-208.

YATES 2005: Yates, D. C., "The archaic treaties between the Spartans and their allies", *CQ*, 55(1), 2005, 65-76.

ZACCAGNINI 1995: Zaccagnini, C., *Lo scambio dei beni nelle relazioni internazionali del Vicino Oriente durante il Tardo Bronzo: istituzioni, ideologie, prassi*, in E. Frezouls -A. Jacquemin (a cura di), *Les relations internationales* (Actes du 13<sup>e</sup> Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1993), Paris, 1995, 41-68.

ZAHRNT 2006: Zahrnt, M., *Macedonia and Thrace in Thucydides*, in RENGAKOS -TSAKMAKIS 2006, 589-614.

ZANKER 1998: Zanker, G., "Beyond reciprocity: the Akhilleus-Priam scene in Iliad 24", in GILL- POSTLETHWAITE-SEAFORD 1998, 73-92.

ZIZZA 1999: Zizza, C., "Tucidide e il tirannicidio: il buon uso del materiale epigrafico", *AFLS*, 20, 1999, 1-22.

ZUMBRUNNEN 2008: Zumbrunnen, J., *Silence and Democracy. Athenian Politics in Thucydides' History*, Pennsylvania, 2008.