



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze
dell'Antichità:
letterature, storia e
archeologia

Tesi di Laurea

Il concetto di errore nelle *Storie* erodotee

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Stefania De Vido

Correlatori

Ch.ma Prof. ssa Claudia Antonetti

Ch. Prof. Ettore Cingano

Laureanda

Lucia Petrarota

Matricola 877664

Anno Accademico

2019 / 2020

Indice

Introduzione.....	p. 3
Capitolo I	p. 5
Capitolo II	p. 41
Capitolo III	p. 109
Bibliografia.....	p. 171

Introduzione

Le *Storie* erodotee si presentano come un intreccio di temi, motivi e riflessioni che hanno sempre esercitato sul lettore, antico e moderno, un grande fascino. La ricchezza dell'opera risiede nella sua varietà di racconti, luoghi e popoli, capaci di attrarre la curiosità di chi legge e di donare un'indubbia vivacità al racconto storico. La natura del testo, che ne ha aiutato la fortuna, è anche una delle maggiori cause di difficoltà nello studio di esso. La tessitura della trama narrativa è così fitta e varia da aver reso difficile trovare una chiave di lettura sistematica, in grado di comprendere tutti gli elementi che vi si ritrovano. Ciò non deve scoraggiare dall'avvicinarsi al testo, ma - prendendo atto della difficoltà di un'opera simile - è necessario ricercare un modo adatto per analizzarla. Abbandonando ogni tentativo di trovare una spiegazione sistematica, è possibile cercare di seguire i fili sottili all'opera erodotea. La scelta di un aspetto o di un tema dell'opera può risultare più proficua, ma è necessario tenere a mente che anche in questo caso, non tutto potrà essere ricondotto ad una visione unitaria. Le contraddizioni popolano le *Storie* erodotee, ma non impediscono comunque l'osservazione e l'analisi degli aspetti dell'opera.

Un altro aspetto interessante delle *Storie*, ultimamente terreno prolifico per gli studi erodotei, è l'analisi del rapporto tra lo storico ed il panorama culturale circostante. Erodoto si dimostra sensibile alle influenze provenienti dal mondo della medicina, della retorica e della tragedia. I punti di contatto, più o meno evidenti, sono certamente numerosi e permettono di raggiungere una visione più completa dell'opera.

Da queste due considerazioni è sorta la mia domanda di ricerca. Il concetto di errore, così diffuso nella letteratura oratoria e tragica di V secolo, che ruolo ricopre nelle *Storie* erodotee? Il testo appare sicuramente costellato da una serie di errori, di entità diverse e commessi da personaggi distanti tra di loro. Ciononostante, il tema riappare in

continuazione, presentandosi come uno dei fili nascosti della trama narrativa. Ripercorrendolo, è possibile capire se il tema possa svolgere una funzione all'interno dell'opera dello storico, costituendo un elemento efficace per la sua comprensione. L'analisi deve quindi concentrarsi sulle tipologie di errore, sulle modalità con cui questo si sviluppa e soprattutto sul ruolo che questo riveste nell'opera erodotea. Consapevoli delle difficoltà legate alla natura dell'opera, l'indagine non può che partire da una stretta aderenza al testo erodoteo, alla ricerca di connessioni sottese e richiami narrativi.

CAPITOLO I

IL LESSICO DELL'ERRORE

Introduzione

Le *Storie* di Erodoto, composte nel V secolo a. C., sono la più antica opera storiografica greca tra quelle a noi giunte in forma integrale. Le vicende narrate coprono un vasto orizzonte spaziale e temporale, nel quale lo storico adoperava frequenti λόγοι per organizzare la materia narrativa. L'opera possiede però – nonostante quest'apparente frammentazione – un filone narrativo unitario. Il motivo di coesione può essere individuato nel racconto delle vicende dell'espansione dell'impero persiano, dalla sua nascita fino al conflitto con la città greche. Erodoto stesso nel Proemio dichiara che l'oggetto della sua ricerca è la causa dello scontro tra Greci e Persiani¹. Nel corso della sua indagine, lo storico non esclude la presenza divina: pur evitando di ricercare l'ispirazione divina o di occuparsi direttamente delle vicende degli dei, egli non elimina completamente l'elemento divino. Oltre all'attenzione riservata agli usi e costumi religiosi, in Erodoto la “volontà divina” rimane un elemento attivo nello svolgersi delle vicende storiche. Lo storico riconduce generalmente le spiegazioni e gli sviluppi degli avvenimenti alle azioni degli uomini, ma l'elemento divino resta spesso presente sullo sfondo, affiancandosi a quello umano. Nelle *Storie* non è necessario scindere in maniera netta le due componenti, operazione che si rivelerebbe impossibile e artificio della critica moderna. Bisogna piuttosto prendere atto della coesistenza dell'agire umano e divino nella narrazione erodotea e constatare che, nonostante il focus dello storico sia sulle azioni umane, ciò non impedisce all'elemento divino di svolgere un ruolo nello svolgersi della storia. Nella narrazione erodotea l'interesse per le azioni umane non si limita alle relazioni tra le popolazioni, ma porta con sé anche la rappresentazione di personalità storiche di rilievo. Sulla scena si muovono diversi uomini, dei quali Erodoto non ci fornisce una

¹ Hdt. I,1

rappresentazione a tutto tondo², ma un tratteggio a grandi linee che ci permette comunque di definirne le modalità di azione. Queste personalità sono mosse da ambizioni, obiettivi, passioni ai quali lo storico fa riferimento nel corso dell'opera, mostrando come l'agire dei singoli uomini possa influenzare lo svolgimento delle vicende.

Erodoto, però, si dimostra consapevole anche della fallibilità degli uomini, mostrandoli spesso compiere azioni errate sotto diversi punti di vista. Preliminarmente all'analisi dell'errore dal punto di vista erodoteo, è opportuno definire il concetto di errore nella sua totalità. La complessità del concetto comporta la necessità di ricorrere ad una definizione ad ampio spettro, in grado di comprendere al suo interno le diverse tipologie di errore. Per questo motivo, è opportuno adottare la definizione di errore come “lo sviarsi, l'uscire dalla via retta, spec. in senso fig., l'atto e l'effetto di allontanarsi, col pensiero o con l'azione o altrimenti, dal bene, dal vero, dal conveniente”³. L'errore può essere infatti di stampo morale, conoscitivo o pratico, può scaturire da situazioni dovute a chi lo commette o create appositamente da terzi, può causare o meno conseguenze e comportare un giudizio da parte di terzi. A ciò si aggiunge anche che non sempre chi commette l'errore può esserne ritenuto responsabile ed eventualmente dovervi porre rimedio o pagarne le conseguenze. Queste sfumature non erano estranee alla mentalità greca, la quale era in grado di differenziare – a volte già attraverso lo strumento del lessico – le varie possibilità di errore. Erodoto stesso, nell'inserire racconti di vari sbagli all'interno della sua narrazione, dimostra di riconoscere differenze di questo tipo e di essere in grado di valutarle all'interno del contesto. Lo scopo di questa tesi è di analizzare le varie tipologie

² Momigliano, 1978 analizza lo sviluppo del genere biografico nella storiografia greca. Nell'opera erodotea non si può parlare della presenza di vere e proprie biografie, ma vi sono comunque personalità alle quali lo storico dedica maggiore attenzione, fornendo diversi elementi per la comprensione delle loro azioni.

³ La definizione adottata è quella fornita dall'Enciclopedia Treccani, scegliendo tra le varie proposte quella che meglio si adatta alle esigenze di questa indagine.

di errore nell'opera erodotea e di stabilire se questi possano di volta in volta essere ritenute delle cause che innescano dei meccanismi storici e ne influiscono lo sviluppo.

L'errore nel lessico greco

Nella lingua greca, come si è detto, vi sono diversi termini atti a esprimere il concetto di errore ed altre nozioni ad esso correlate. Le differenze tra questi termini vanno ricercate anche sul piano diacronico e nei differenti orizzonti di pensiero degli autori. Nell'epica omerica, ad esempio, vi sono tre parole che indicano tre differenti azioni riconducibili alla sfera dell'errore, differenziate da alcuni elementi relativi alle modalità con cui vengono commessi. Le parole sono ἄτη, ἀτασθαλία e ἀκρασία, le quali ricorrono in entrambi i poemi omerici. La prima di queste, ἄτη, ricondotta da Chantraine⁴ al verbo ἄάω. La definizione fornita è la seguente:

Nuire à, ègarer. Verbe presque uniquement homérique (deux ex chez les tragiques), mais important chez Homère. Il faut partir de l'aoriste moyen ἄάσατο "commettre une faute, subir un dommage" [...] Mais l'égarement peut être causé par la déesse Ate, ou par Zeus lui – même, d'où le mélange du moyen et du passif en Il. 19, 136 – 13.

Nom verbal: ἄατη, par contraction ἄτη, Alcée ἀῶατα. Chez Homère désigne la faute, l'erreur, parfois rapproché d'ἄάω ed en Il. 19, 91 on voit naître la notion de la déesse ἄτη "erreur". Le mot est bien attesté dans la tragédie au sens de "erreur, malheur" et peut se dire de personnes marquées par le malheur. [...] Mais la prose attique ignore ἄτη. Le mot figure hors de l'attique également [...] Le terme présent en effet dans le monde dorien un valeur juridique définie et signifie dans la Loi de Gortine (Schwyzer 179, XI 34, etc) "dommage" d'où "d'ammende". Il équivaut a ζημία en attique.

⁴ Chantraine 2009, p. 126.

Soffermandosi in particolare sul lessico omerico, Dawe⁵ individua la possibilità di associare al termine ἄτη ben sette sfumature possibili. La classificazione attestata dallo studioso prevede una distinzione in: «misfortune, forced error, unforced error, wrongdoing, stupefaction, penalty and one allegorical case». La ripartizione in queste categorie non risulta peraltro sempre agevole ed è possibile che un singolo caso possa afferire a due categorie diverse, i cui contorni non sempre sono definibili. Per il nostro studio, risultano interessanti la seconda, la terza e la quarta categoria. Oltre all'evidente pertinenza degli errori, obbligati o meno, risulta importante anche la sfumatura di “wrongdoing”, in quanto deviazione da ciò che è ritenuto giusto o lecito. Dawe stesso ammette nel suo studio la difficoltà di circoscrivere i casi ad una singola categoria e due dei quattro casi classificati come “wrongdoing” potrebbero essere intesi come “unforced error”. Gli errori commessi per ἄτη sembrano tutti accomunati da un elemento: la mancanza di lucidità da parte di chi li commette. In un breve passo dell'Iliade Agamennone fornisce degli elementi interessanti per la ricostruzione del significato.

Hom., II, XIX, 85 - 90

[...] ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἑρινύς,
οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,
ἥματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
ἀλλὰ τί κεν ρέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

Agamennone pronuncia queste parole per difendersi dall'accusa di aver sottratto Briseide ad Achille. Dal suo discorso traspare come egli non si reputi responsabile delle azioni

⁵ Dawe 1967, p. 99.

compiute, perché queste sono state causate dall'ἄτη. Qui l'entità viene personificata⁶ e detta figlia di Zeus, ma la sua funzione è chiara: essa annebbia le menti degli uomini secondo il volere delle divinità, portandoli così a compiere azioni sbagliate. Nell'universo omerico chi compie errori associati all' ἄτη non viene mai ritenuto direttamente responsabile di quanto compie e – per questo motivo – non paga mai direttamente le conseguenze delle sue azioni. Queste sono state decise dagli dei e questo elemento solleva il singolo dalla responsabilità. Questa tipologia di errore, commessa per mancanza di lucidità, risulta molto frequente in Omero. Non si tratta però dell'unica tipologia presente, poiché vi sono altre due modalità attraverso le quali gli uomini compiono azioni sbagliate.

Un'altra possibilità è infatti quella di azioni commesse con ἀτασθαλῖαι, nelle quali è assente l'intervento del dio e sono gli uomini stessi a decidere il loro comportamento. Un elemento distintivo delle azioni commesse con ἀτασθαλῖαι è proprio la premeditazione che vi si associa. Se l'ἄτη è l'errore commesso senza cognizione di causa, l'ἀτασθαλία non solo è commessa volontariamente, ma la scelta è frutto di una decisione ben ponderata. Questo aspetto, però, non comporta necessariamente una connotazione morale perché – nonostante il termine in molti casi risulti connesso con la ὕβρις – vi sono occorrenze nelle quali si presenta come eticamente neutro. È questo, ad esempio, il caso di Odisseo che conduce i compagni all'interno della caverna del Ciclope: pur commettendo un'ἀτασθαλία, è assente dalla sua azione una connessione con la ὕβρις. Per questo motivo è meglio intendere il termine nella sua connotazione neutra, sciolta da qualunque connotazione morale, a meno che non vi sia un altro elemento a definirlo in tal senso.

⁶ La personificazione dell' ἄτη non avviene in tutti i contesti, ma qui ci permette di riconoscere le modalità con le quali essa agisce.

La differenza maggiore tra i due termini consisterebbe dunque proprio nel grado di consapevolezza e partecipazione da parte di chi lo compie. Finkelberg⁷ ha sottolineato anche un altro elemento. Chi compie un'ἄτη non soltanto non è consapevole delle sue azioni, ma ne ignora anche le possibili conseguenze. Questo aspetto sembra accomunare errori di tipo molto diverso, nei quali l'ignoranza di ciò che potrebbe conseguire funge da giustificazione dell'errore. Anche nel caso in cui non si possa far riferimento ad un intervento esterno, chi compie l'azione non può essere ritenuto responsabile dell'errore commesso a causa di una mancanza di lucidità. Diversamente, nel caso dell'ἄτασθαλία, chi sbaglia sa sempre a quali conseguenze andrà incontro ed anzi, spesso viene esplicitamente avvertito da terzi che gli sconsigliano di procedere. Per questo motivo, chi compie un'ἄτασθαλία deve pagare per l'errore commesso, come traspare da un passo dell'Odissea:

Hom., Od. I, 32 – 41

ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται:
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἄτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,
ὥς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαι
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
εἰδὼς αἰπὸν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἶπομεν ἡμεῖς,
Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσκοπον ἀργεῖφόντην,
μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν:
ἐκ γὰρ Ὀρέστιαο τίσις ἔσσειται Ἀτρεΐδαι,
ὀππότε' ἂν ἠβήσῃ τε καὶ ἦς ἱμεῖρεται αἴης.

⁷ Finkelberg 1995, p. 15 - 28.

Esiste infine un terzo termine connesso con il concetto di errore nei poemi omerici, ἀκρασία. La parola, che può essere tradotta con 'intemperanza', 'incontinenza', pur non esprimendo direttamente il concetto di errore è da mettere in relazione ad atteggiamenti sbagliati. Chi commette un'ἀκρασία sbaglia perché non è capace di controllare i propri istinti, come Achille che non riesce a domare la propria rabbia o Ettore che non riesce a placare la propria paura prima del duello con lui. L'ἀκρασία, generata dall'incapacità di domare il proprio θυμός, non può essere assimilata a pieno all'ἀτασθαλία, nella quale uno degli elementi caratterizzanti è proprio la razionalità con cui l'azione viene programmata. I due termini però condividono un aspetto: chi li commette è consapevole di quale sia il giusto modo di comportarsi, ma procede in maniera diversa. Ciò non avviene – come visto – per chi compie un'ἄτη, poiché in quest'ultimo caso la mancanza di lucidità offusca il giudizio di chi sbaglia e lo rende inconsapevole del giusto corso d'azione.

L'ἀκρασία si configura quindi come una terza via, non completamente razionale, né irrazionale, che partecipa sia dell'ἄτη che dell'ἀτασθαλία, pur non essendo totalmente identificabile con nessuna delle due. Essa condivide con l'ἄτη il sopravvento della sfera emotiva, ma è accomunata all' ἀτασθαλία per la conoscenza delle conseguenze delle proprie azioni. In Omero, quindi, è possibile individuare degli schemi che individuino e differenzino comportamenti sbagliati, nei quali gli elementi di responsabilità, consapevolezza, premeditazione e volontarietà costituiscono delle possibili variabili.

Altri termini però indicano l'idea di errore ed in particolar modo il più diffuso di questi è ἀμαρτία⁸. Ἀμαρτία presenta tre significati, i quali sono attestati nel tempo in

⁸ Con ἀμαρτία si farà riferimento, da ora in poi, a tutti i termini ad essa connessi (ἀμαρτάς, ἀμάρτημα, etc.), dal momento che i tentativi di individuare una differenza semantica tra le diverse forme non hanno portato a risultati conclusivi.

maniera variabile. Il primo significato è quello letterale, legato spesso alla sfera strategico – militare, e vuol dire “allontanarsi da qualcuno o qualcosa, mancare il bersaglio⁹”. Le attestazioni di ἀμαρτία con questo significato sono più frequenti nella fase arcaica della letteratura ed anzi, ne costituiscono l’uso quasi esclusivo. Un secondo significato è quello di “commettere un errore”, con una accezione complessivamente neutra. Con questo uso, infatti, si fa riferimento ad un errore senza precisare in quale campo si applichi e privo di una specifica connotazione morale. Secondo la definizione di Chantraine¹⁰, il verbo significa:

<<manquerle but (en tirant, ect.), se tromper, commetre une faute. [...]

Ces termes ont en commun de designer une erreur dans le jugement, dans un geste ou dans la conduit et c’est un problème dans le droite ancien de déterminer quelle responsabilité elle engage.

Proprio l’assenza di questa connotazione morale lo differenzia dal suo terzo uso, che appunto è da intendere come “errore morale, colpa”. La necessità di distinguere i due usi è stata dettata proprio dall’attestazione di occasioni in cui era palesemente insita una connessione morale e di altre nella quale non vi erano elementi per poterla dedurre. La presenza o l’assenza di una sfumatura morale del termine non è sempre facilmente identificabile e talvolta la situazione resta indeterminata, poiché non vi è la possibilità di determinare l’effettiva connotazione del termine. A questo proposito è importante notare che i principali studi sul termine ἀμαρτία derivano proprio da un passo aristotelico (*Poet.* 13) nel quale si riscontra il problema dell’accezione del termine. Il termine ha qui suscitato grande interesse perché relativo alla strutturazione della tragedia nella prospettiva

⁹ D’ora in avanti, ci si riferirà a questa accezione come a quella “letterale”.

¹⁰ Chantraine 2009, p. 68.

aristotelica. La determinazione della connotazione morale del passo della *Poetica* ha suscitato un acceso dibattito, per risolvere il quale si è tentato di ricostruire la storia del termine. L'analisi dell'utilizzo della parola ἁμαρτία nel tempo può essere di aiuto anche nella comprensione del concetto a livello più ampio nella letteratura greca e pertanto è opportuno dedicarvi attenzione.

Nella sua analisi Bremer¹¹ analizza puntualmente la presenza del termine ἁμαρτία nella letteratura greca, a partire dai poemi omerici. Nell'Iliade e nell'Odissea il termine non compare mai come sostantivo, ma solo nella forma verbale corrispondente (ἁμαρτάνειν). In tutte le menzioni del verbo però, questo è presente nella sua accezione letterale di “mancare il bersaglio”, spesso in coppia con l'opposto τυγχάνειν. Vi è una sola eccezione, nella quale il verbo compare nel senso di “sbagliare” in XXII, 154 ed una sola nel senso di offendere in I, 501 (e ripetuta in n 214) e poi in Theog. 222. Nel senso di errare il termine ἁμαρτάνειν è citato cinque volte nei poeti post – omerici e sette con il senso di offendere. Nei poeti post – omerici è ancora presente il termine nel suo significato letterale, con il senso di “mancare il bersaglio”.

Il verbo viene sempre più frequentemente citato nel suo significato di “sbagliare” a partire dal V secolo. In particolar modo nella poesia tragica, il verbo ἁμαρτάνειν è utilizzato numerose volte. Ritorna nuovamente la difficoltà ad individuare con precisione una singola accezione del termine, come testimoniato dal passo eschileo in *Ag.* 1194. Eschilo è in particolar modo il primo ad utilizzare ἁμαρτία come termine ed è interessante il passaggio *Ag.* 1194 – 1197, nel quale nell'arco di pochi versi il termine viene ripetuto con due accezioni diverse, nel suo senso letterale e in quello di errore. Il termine è in realtà inteso ancora raramente come errore (con sole due attestazioni), mentre vi sono ben otto casi in

¹¹ Bremer 1968, p. .

cui ἀμαρτία viene utilizzato per indicare un'offesa commessa volontariamente. Il termine viene utilizzato più frequentemente da Sofocle, il quale solo raramente lo usa nel suo significato letterale (4 casi) e più spesso nel suo significato di errore (15 casi). L'utilizzo del termine per indicare un crimine è molto più raro, adoperato solo 3 volte dal tragediografo. Infine, il termine ricorre anche nella produzione poetica di Euripide: nel primo senso viene utilizzato 16 volte, nel secondo 24 e nel terzo 32. Questa breve analisi statistica ci permette di osservare come, nella letteratura tragica, il senso del termine gradualmente si sposta. Se con Eschilo ἀμάρτημα è utilizzato quasi esclusivamente nella sua accezione letterale, in Sofocle troviamo una propensione all'utilizzo del termine per indicare un errore e in Euripide, infine, il significato predominante è quello di "offesa". Lo spostamento non implica un abbandono degli altri due significati: ἀμάρτημα piuttosto amplia il proprio spettro di possibili accezioni e, pur essendo utilizzato prevalentemente per indicare un errore o un'offesa, non perde il proprio significato originale, nella sfumatura di "mancare il bersaglio". Anche l'analisi di Stinton¹² conferma la presenza di una tendenza all'utilizzo sempre più frequente delle accezioni del termine relative alla sfera a partire dal V secolo, con delle possibili eccezioni legate al contesto. La presenza dell'aspetto morale varia a seconda delle opere analizzate, con una frequenza maggiore riscontrata in ambito tragico e minore in ambito oratorio. In quest'ultimo caso, il termine viene più spesso utilizzato per indicare un errore generico, eliminando valutazioni di altro tipo. Il termine è presente anche nella letteratura platonica, ma è stato il suo uso in Aristotele ad attrarre maggiormente l'attenzione degli studiosi. Il passo che ha suscitato più discussione è, come già osservato, quello della *Poetica* relativo al ruolo svolto dall'ἀμαρτία nella tragedia.

¹² Stinton 1975, p. 22.

Arist. *Poet.*, 13

ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλον εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' [10] ἁμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες.

L'errore svolge quindi, secondo la critica aristotelica, un ruolo fondamentale nel determinare il passaggio dalla buona alla cattiva sorte di un personaggio tragico. Sulla base di questo passo della *Poetica*, si è cercato di stabilire il significato da attribuire ad ἁμαρτία e in particolar modo al ruolo che svolge nella letteratura tragica. La discussione è ancora viva e non è lo scopo di questo testo fornirne una soluzione. A mio parere potrebbe anzi essere vano il tentativo di ricondurre ad un'unica tipologia di errore l'amplia casistica connessa con le tragedie. La molteplicità delle possibilità ci dovrebbe rendere cauti dal proporre un'unica interpretazione definitiva per il termine ed invitarci a valutare caso per caso la sfumatura da associarvi. Vale però la pena notare che per risolvere il problema si sono tentati diversi approcci, nessuno dei quali è riuscito completamente a convincere gli studiosi. Si è infatti ricorso ad un'analisi delle ricorrenze del termine nella letteratura, in particolar modo nei testi aristotelici, ma anche in quelli tragici, legislativi, oratori. Ciascuna di queste soluzioni sembra non riuscire a conciliare le varie ἁμαρτίαι presenti nella letteratura tragica. Ciononostante, dai vari tentativi di spiegare il termine aristotelico sono emersi degli spunti interessanti che portano ad una maggiore comprensione del

termine. In particolar modo, Schutrumpf¹³ ha tentato di risolvere le difficoltà del passo facendo ricorso a elementi della sfera giuridica. Sin dalla legislazione draconiana, risalente al VII secolo a. C., gli Ateniesi operavano una distinzione tra gli omicidi commessi volontariamente e quelli connessi involontariamente. La legge, datata al 621/620, è attestata da un'iscrizione risalente al 409/408, che ci permette di leggerne il testo:¹⁴

IG 1² 115

ν, οἱ δὲ ἑλλῆνοταμίαι δόντων τὸ ἀρ[γ]ύ[ρ]ι[ον].
 10 πρῶτος ἄχσῶν.
 καὶ ἑὰ μὲν ἄρ[γ]ονοί[α]ς [κ]τ[έν]ει τις τινα, φεύγ[ε]ν δ' ἑ-
 κάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἴτιο[ν] φόν[ο]ν Ε...Ι7...Ε [β]δλ-
 εύσαντα· τὸς δὲ ἐφέτας διαγν[ό]ν[α]ι. [αἰδέσασθαι δ' ἑὰ μὲν πατῆρ ἑ-
 ἰ ἑ ἀδελφὸς] ἑ ἡυῆς, χάπαντ[α]ς, ἑ τὸν κῶ[λύ]οντα κρατῆν· ἑὰν δὲ μὲ] ἡοῦ-
 15 τοι ὄσι, μέχρ' ἀνεφ[σι]ότητος καὶ [ἀνεφσιῶ, ἑὰν χάπαντες αἰδέσ]ασ-
 θαι ἐθέλωσι, τὸν κῶ[λύ]οντα [κ]ρα[τῆν· ἑὰν δὲ τούτων μὲδὲ ἡῆς ἑἰ, κτ]έ-
 νει δὲ ἄκῶ[ν], γνῶσι δὲ ἡοι [πε]ντ[έ]κοντα καὶ ἡῆς ἡοι ἐφέται ἄκοντ]α
 κτέναι, ἐσέσθ[ο]ν δὲ ἡ[οι φ]ρ[ά]τορες ἑὰν ἐθέλωσι δέκα· τούτῳς δ]ὲ ἡο-
 20 ἰ πεντέκ[ο]ντ[α] καὶ ἡῆς ἀρ[ι]στ[ί]νδεν χαιρέσθῶν. καὶ ἡοι δὲ πρ[ό]τε[ρ]-
 ὦν κτέ[ν]α[ν]τ[ι] ἐν ἄ]γορ[ᾷ] μέχρ' ἀνεφσιότητος καὶ ἀνεφσιῶ· συνδιόκ]εν
 δὲ [κ]ἀνεφσιῶς καὶ ἀνεφσιῶν παῖδας καὶ γαμβρὸς καὶ πενθῆρδ]ς κ-
 αὶ φρ[ά]τ[ε]ρ[α]ς36.....] αἴτι-
 ος [ἑἰ] φόν[ο]ν26..... τὸς πεντέκοντ]α καὶ
 25 ἡένα42..... φόν[ο]ν

La legge prevedeva quindi un differente approccio per i casi che erano connessi volontariamente (ἐκ προνοίας) e involontariamente (μὴ ἐκ προνοίας). Si trattava di due veri e propri atti distinti, al punto da richiedere un trattamento giuridico diverso. Questo ci porta a capire come la volontarietà di un atto sia un elemento determinante per la valutazione dello stesso nella cultura greca. La distinzione peraltro non è da limitare all'epoca di Dracone, poiché sappiamo che la legge era ancora in vigore nel V secolo. Schutrumpf individua tracce dell'eredità draconiana nella letteratura successiva, a partire da Simonide

¹³ Schutrumpf, 1989, p. 146

¹⁴ Antonetti – De Vido 2017, p. 148.

fino ad Aristotele e Platone. In particolar modo interessante è l'analisi di un frammento aristofaneo¹⁵, nel quale un padre dice al figlio che lo ucciderà non intenzionalmente e il figlio risponde che in quel caso il padre sarà giudicato dal Palladio. La distinzione tra i tribunali a seconda della volontarietà dell'omicidio doveva essere quindi ben nota al pubblico ateniese, ribadendo così ulteriormente l'importanza dell'elemento della volontarietà ai fini del giudizio. Da un punto di vista lessicale, le occorrenze dell'espressione μή ἐκ προνοίας sono alquanto rare¹⁶, ma non vi sono motivi per invalidare l'ipotesi. In età classica infatti – come nel caso del frammento di Aristofane prima menzionato – per indicare il carattere volontario dell'azione si usano i termini ἀέκων/έκόν, che possono essere ritenuti sovrapponibili alle espressioni draconiane. È stata tra l'altro riscontrata una certa frequenza nell'associazione del termine ἀμαρτία con ἀέκων, a testimonianza del carattere spesso involontario di questi errori.

A questo proposito, va analizzato anche il rapporto tra i termini ἄτη ed ἀμαρτία, in particolar modo dal punto di vista diacronico. Il termine ἄτη perde progressivamente la sua connessione con il concetto dell'errore, per accentuare l'aspetto connesso alla mancanza di lucidità. Dawe¹⁷ ha avanzato una proposta interessante, che connette il progressivo indebolirsi del significato di ἄτη come errore con l'emergere di quello di ἀμαρτία. Sono stati individuati una serie di passi¹⁸ nei quali viene stabilita una connessione esplicita tra ἄτη ed ἀμαρτία, dimostrando il legame tra i due concetti. Con il progressivo affrancarsi di ἀμαρτία dal suo solo significato letterale di “mancare il bersaglio”¹⁹, il termine sempre più spesso viene utilizzato insieme ad ἄτη con il significato di errore, spesso riferendosi alla

¹⁵ Aristofane, fr. 585

¹⁶ L'espressione si ritrova soltanto in altri sei passaggi, con l'esclusione di quello di Dracone.

¹⁷ Dawe 1967, p. 102

¹⁸ Le occorrenze prevedono tra l'altro una ripartizione tra quelle in cui i due termini sono connessi e quelli in cui i due termini appaiono come pienamente sovrapponibili

¹⁹ Con ciò non si vuole intendere una totale scomparsa del significato letterale, ma soltanto una frequenza del significato metaforico rispetto al primo.

stessa azione. I due termini condividono quindi, almeno in parte, la stessa sfera semantica. Dawe si limita però a notare la connessione, senza soffermarsi sul motivo per cui i due significati sarebbero associati. Questo a mio parere è da riscontrare proprio nella mancanza di volontarietà da parte di chi compie l'azione. Sebbene nell'ἄμαρτία non vi sia un vero e proprio accecamento di chi sbaglia, come invece avviene nell'ἄτη, in entrambe le azioni manca il carattere dell'intenzionalità. Si tratta quindi per entrambi i termini di azioni che deviano dal corso corretto di comportamento, senza che vi sia una attiva volontà da parte di chi li compie di effettuare questa deviazione.

Esistono inoltre casi in cui l'ἄμαρτία è – come l'ἄτη – in parte causata da un fattore esterno, al punto che spesso la realizzazione di un oracolo avviene proprio grazie ad un'ἄμαρτία. Questo fa sorgere il dubbio che nonostante non si possa parlare di una vera e propria mancanza di lucidità, vi sia comunque l'intervento di un fattore esterno che provoca l'errore, al quale l'uomo non può sottrarsi. È questo, ad esempio, il caso di Edipo al quale fa riferimento lo stesso Aristotele, o di molti oracoli presenti nelle *Storie* erodotee. In realtà, bisogna procedere molto cautamente nell'attribuire il grado di partecipazione dell'uomo ad errori di questo tipo. Il ricondurre la responsabilità di un atto esclusivamente al fattore divino o a quello umano è un modo di procedere che non sempre appartiene alla mentalità greca. Per i Greci, infatti, sia pure in misure diverse, l'uomo possiede comunque una parte di responsabilità nel compiere quanto predeterminato dal dio.

Un'altra osservazione riguarda la possibilità di leggere in ἀμάρτημα un termine che implichi un giudizio. Se in alcuni casi il giudizio emerge ed è ben chiaro, in altri casi sembra non sia possibile formulare una condanna morale. Per questo motivo, è necessario chiarire il termine sulla base del contesto e non è possibile sempre fornirne una valutazione sistematica.

Vi sono poi altri tre termini che bisogna tenere in considerazione: ἀλιτεῖν, ἀμπλακεῖν e σφάλλειν. Ἀλιτεῖν ed i suoi composti indicano l'empietà, l'atteggiamento errato assunto contro la divinità. Il verbo è presente nei poemi omerici, assente nella prosa classica e ritorna nella prosa alessandrina. Ἀμπλακεῖν è più strettamente connesso con ἀμαρτάνειν: il verbo indica in primo luogo il mancare il bersaglio e in seguito un errore. Il termine si ritrova spesso in tragedia, ma – a differenza di quanto avviene con Ἀλιτεῖν – il suo campo semantico non si limita alla sfera semantica dell'empietà religiosa. Il verbo può essere indicato sia per indicare l'errore sia per indicare un crimine. Il terzo verbo è σφάλλειν, ultimo ad essere analizzato. Nella sua forma sostantivata σφάλμα, il senso è quello di “sciagura, disgrazia”, che non implica necessariamente un errore nell'origine di questa. Il secondo invece può essere tradotto con “errore, fallo”. Di particolare interesse è però la forma verbale, σφάλλειν, poiché presenta sia un significato attivo che un significato passivo. Se da un lato il verbo può significare “sbagliarsi, ingannarsi”, dall'altro esiste anche la possibilità di utilizzarlo per indicare il “trarre in errore”. Lo sbaglio non dipende soltanto ed esclusivamente dalla persona che lo compie, ma può essere creato ad artificio da un secondo agente. A ben vedere non si tratta di una novità, perché già l'ἄτη implicava l'intervento di un secondo agente, spesso divino. In questo caso però vi è implicita una sfumatura diversa. Il verbo, infatti, può essere connesso anche con uomini, i quali sfruttano la fallibilità di chi sta loro di fronte. Essere in grado di trarre in errore significa dimostrarsi capaci di prevedere i comportamenti dell'altro, di giocare sulle sue aspettative e percezioni in modo tale da indurlo a sbagliare e trarre così vantaggio dalla situazione.

Bremer²⁰ sottolinea la connessione tra queste tre parole ed ἀμαρτία:

These three groups have several features in common:

²⁰ Bremer 1968, p. 27.

1. The original meaning is in itself negative, viz. that the target was not hit, that the upright position was not maintained, that a certain possession could not be kept but was lost.
2. Ancient lexica, especially Hesichyus, interpret all of them with hamart – words.
3. They tend to be used more and more in a metaphorical way to indicate “failure”, “fault”, “error”, “offence”, “sin”. Because of their negative character they do not necessarily convey an actual imputation of wickedness; on the contrary, from their very nature these words are more apt to be used euphemistically, but quite often, however, they decry downright wickedness.

An interesting question presents itself: are there words which were originally coined to express attitudes and acts of moral depravity? This problem belongs to linguistic psychology. [...] All these words have deteriorated in meaning until they finally get this thoroughly pejorative and accusatory sense. It may be in the very nature of the case that man, confronted with evil in himself or in his fellow – men, attempts to avert it by means of euphemistic phrases: this is not right, this falls short of the norm, this is not to the point.

Questa breve analisi sulla terminologia afferente al mondo dell'errore nella letteratura greca ci permette di osservare la varietà di possibilità che la lingua offre per esprimere il concetto. L'utilizzo di queste forme varia nel tempo e a seconda del contesto, ma testimonia anche la capacità dei Greci di individuare delle sfumature all'interno del concetto di errore, dettate dal campo di azione, dalla partecipazione del soggetto e dalla presenza di un giudizio morale.

Il concetto di errore nel lessico erodoteo

Il concetto di errore non è estraneo alla narrazione erodotea, all'interno della quale è possibile ritrovare numerosi casi ad esso connessi. Da un punto di vista lessicale, nel testo erodoteo si nota un ampio utilizzo di alcuni termini e la totale assenza di altri. In Erodoto infatti si ritrovano ἀμάρτημα, ἀδικία σφάλλειν, ἐκών e ἀέκων, presenti in numerosi luoghi del testo. Assenti sono invece termini come ἄτη, ἀτασθαλία e ἀκρασία, dei quali non vi sono attestazioni nel testo erodoteo²¹. Ciò non implica una scomparsa totale di queste parole dalla letteratura greca, poiché i termini continuano ad essere utilizzati anche in testi post – omerici, sia pure con significati diversi. La parola ἄτη si ritrova frequentemente nella letteratura tragica di V secolo²², avendo però assunto il significato di “rovina, disgrazia”. Con questa accezione si ritrova anche nell'unica occorrenza delle *Storie*. La parola infatti appare in I, 32, nel discorso fatto da Solone a Creso sull'instabilità della sorte umana e in questo caso riveste il significato di “sciagura”, in nulla connessa con la mancanza di lucidità omerica. Il termine compare in Eschilo anche con il significato di “persona perseguitata da una cattiva sorte”, accezione che si ritrova anche in un passo aristotelico. Inoltre, ad ulteriore testimonianza della sopravvivenza di ἄτη, il termine continua ad essere utilizzato anche in contesto legislativo per indicare una penalità in denaro da pagare al termine di un processo. Pur non essendo quasi più attestato nell'opera erodotea, il termine conserva una sua vitalità, mutando però leggermente il suo significato. Si passa dunque da un comportamento sbagliato causato da una mancanza di lucidità momentanea ad una più generica accezione di disgrazia, nella quale viene meno l'elemento dell'accecamento.

²¹ Vi è un'unica eccezione, l'utilizzo di ἄτη in I, 32, ma con un significato estraneo al campo semantico dell'errore.

²² Il termine si ritrova in numerosi passi eschilei e sofoclei, come Aesch., *Pers*, 382 e Soph., *Aj.*, 363,.

Per quanto riguarda ἀτασθαλία, attestato in diversi punti della letteratura arcaica, esso non compare in nessun luogo della letteratura di età classica. Il termine fa la sua ricomparsa nella letteratura più tarda, utilizzato da Arriano²³ e Luciano²⁴ con una forte connotazione negativa in senso morale. Così compare anche nell'unica occorrenza erodotea, in VII, 35, sotto forma di aggettivo. Durante il celebre episodio dell'accanimento di Serse contro l'Ellesponto, il sovrano persiano pronuncia contro di esso parole definite da Erodoto βάρβαρα τε καὶ ἀτάσθαλα. Il comportamento di Serse è chiaramente ritenuto errato nel giudizio dello storico, il quale utilizza in questo caso l'aggettivo per sottolineare l'aspetto sacrilego dell'azione. Non è possibile definire, sulla base del passo, l'effettiva premeditazione di Serse nella scelta delle parole. Si tratta infatti di un ordine impartito, ma l'unico elemento che possediamo sulle circostanze che hanno portato a questa scelta è quello della profonda rabbia del re. Non è quindi possibile, anche a causa dell'occasionalità del termine nel testo erodoteo, determinare se anche per lo storico fosse necessario connettere l' ἀτασθαλία con una premeditazione dell'azione.

Il termine ἀκρασία è l'unico ad essere completamente assente dal testo erodoteo, pur essendo attestato in maniera costante nella letteratura greca. Lo si ritrova con il significato di "mancanza di controllo" in Platone²⁵, Aristotele²⁶ e nella commedia arcaica e nuova, talvolta carico di una connotazione morale²⁷.

I termini più utilizzati sono quelli connessi con la sfera dell'ἀμάρτημα, con un totale di 42 occorrenze. La forma più frequente è quella verbale, per la quale Powell²⁸ opera una prima distinzione sulla base dei costrutti grammaticali con i quali viene utilizzata, individuando

²³ Arr., *Anab.*, 7, 14, 5

²⁴ Luc. *Astr.*, 156

²⁵ Plat., *Leg.*, 734b e *Rep.*, 461b.

²⁶ Arist., *EN.*, 1147b.

²⁷ Così, ad esempio, in Arist. *EN.*, 1145b e in Aristoph., *Ra.*, 838.

²⁸ Powell 1938, p. 17.

poi sfumature più precise in funzione del significato. Una prima possibilità di costruzione è quella con il genitivo, all'interno della quale è possibile identificare tre diversi significati. Il primo di essi è quello connesso con l'idea del "mancare" un qualcosa, non riuscire a centrare il proprio obiettivo. Tre di questi casi sono infatti connessi con il lancio di una freccia e con l'eventualità che questa non raggiunga il proprio bersaglio, mentre in altri due²⁹ si fa riferimento all'intraprendere una strada sbagliata. Il primo caso connesso ad un errore nel lancio di una freccia è quello dell'episodio di Ciro e Adrasto³⁰. Adrasto, accolto in casa di Ciro come ospite, si reca a caccia su invito del sovrano per proteggerne il figlio, ma l'errore nel lancio fa sì che sia proprio lui a causarne la morte. L'errore nella mira porta quindi Adrasto a macchiarsi di una colpa più grave, l'uccisione del giovane (τὸν ὄν τοῦ μὲν ἀμαρτάνει, τυγχάνει δὲ τοῦ Κροίσου παιδός). La scena però si costruisce su una sovrapposizione di errori, perché la scelta di recarsi a caccia è stata dettata da una cattiva interpretazione dell'oracolo. Adrasto chiede al padre di recarsi a caccia poiché, non trattandosi di uno scontro bellico, non vi è possibilità che egli muoia per mano di una punta di ferro, come predetto dall'oracolo. L'errore di mira di Adrasto si sovrappone così all'errore di interpretazione dell'oracolo del figlio di Ciro, contribuendo così all'avverarsi della profezia. Un'altra occorrenza del verbo ἀμαρτάνειν in relazione al lancio di una freccia si ha in III, 35, durante uno degli episodi di follia di Cambise. Il sovrano, rivolgendosi a Pressaspe, ribatte alle accuse di mancata stabilità mentale sostenendo di volersi sottoporre ad una prova: colpendo con una freccia dritto al cuore il figlio di Pressaspe, egli dimostrerà di essere in pieno possesso delle sue facoltà mentali (ἦν δὲ ἀμάρτω, φάναι Πέρσας τε λέγειν ἀληθέα καί με μὴ σωφρονέειν). La prova riesce, perché

²⁹ Il primo caso si ha in Hdt., II, 93, in cui si fa riferimento al percorso compiuto dai pesci nei fiumi Egizi. Il secondo caso invece, più interessante ai fini della nostra indagine, si trova in IV, 140.

³⁰ Hdt, I, 43.

non manca il bersaglio, ma il giudizio di Erodoto lascia ben intendere come in realtà l'aver elaborato la prova in sé fosse indice di mancata stabilità mentale. L'ultimo caso in cui si fa riferimento ad una freccia si ritrova in VIII, 128, durante la narrazione dell'assedio di Potidea da parte di Artabazo. Per prendere la città, egli tenta di avvalersi della complicità e del tradimento di Timosseno, comandante degli Scionei. Lo scambio di messaggi tra i due avviene tramite il lancio di frecce, recanti dei messaggi. Uno dei lanci però viene sbagliato da Artabazo (ἀμαρτῶν τοῦ χωρίου), rivelando così il piano al nemico. Anche in questo caso quindi, l'errore pratico nel mancare il bersaglio comporta delle conseguenze più ampie, causando problemi dal punto di vista strategico. In questi tre casi quindi l'errore nella mira assume anche un significato metaforico, alludendo anche ad un errore di natura diversa, che trascende il lancio della freccia. In questi casi, vi sono quindi due livelli sui quali l'errore viene compiuto. Il primo è quello materiale, del lancio della freccia, mentre il secondo è di portata più ampia, con ricadute anche sul piano morale.

La seconda possibilità in questa sezione è quella di sbagliare strada, arrivando così a mancare un tipo di bersaglio diverso, l'esercito nemico. In questa categoria di errore, di particolare interesse è una sezione del quarto libro³¹, nella quale si narra del mancato scontro tra Sciti e Persiani. I due popoli non riescono ad incontrarsi (ἀμαρτόντες ἀλλήλων) perché non hanno gli strumenti per interpretare correttamente l'ambiente che li circonda. In un primo momento, infatti, i Persiani non riescono a trovare gli Sciti perché non possiedono una conoscenza sufficiente del territorio per orientarsi e muoversi verso il nemico. In seguito, invece, gli Sciti stessi non riescono più a comprendere la loro posizione a causa degli interventi distruttivi che avevano messo in atto per mettere in difficoltà i Persiani. A causa di ciò, dunque, i due popoli non riescono ad incontrarsi. L'errore è

³¹ Hdt., IV, 136 – IV, 140.

causato dalla mancanza (iniziale o acquisita in seguito) delle informazioni necessarie a leggere il territorio per potersi incontrare. Si tratta quindi di un ulteriore caso nel quale l'errore sul piano pratico è da connettere con la carenza degli strumenti interpretativi adatti a compiere la scelta giusta, collegandosi quindi ad una mancanza di tipo più generale ed astratto. L'errore si esplica su un duplice piano: l'errore militare scaturisce dall'errore di valutazione commesso su un piano più astratto, causato dall'assenza di nozioni necessarie per impedire di commetterlo.

Oltre a casi in cui il genitivo viene utilizzato per indicare un bersaglio concreto che non si riesce a centrare, vi sono anche occorrenze in cui il genitivo circoscrive un campo astratto nel quale è possibile individuare l'errore³². In questi casi, il genitivo viene usato per far riferimento al campo della γνώμη, dell' ἀλήθεια o della δίκη. In tre occorrenze si parla di ἀμάρτανειν τῆς γνώμης, espressione che viene sempre utilizzata all'interno di dibattiti. La si ritrova infatti in I, 207 quando Creso, in qualità di consigliere di Ciro, offre un consiglio al sovrano persiano. Dopo aver esposto la sua opinione, Creso prospetta ciò che accadrà se il suo consiglio sarà seguito e se non si sbaglierà nella sua valutazione (ἦν γὰρ ἐγὼ γνώμης μὴ ἀμάρτω), dimostrando così la consapevolezza della possibilità di un errore nel proprio ragionamento. È di notevole interesse, a mio parere, che la precisazione provenga proprio da Creso, colui che da un lato sconta la pena dovuta ad un errore commesso da Gige, suo antenato e dall'altro ha commesso lui stesso un fatale errore nell'interpretazione dell'oracolo. Creso è prudente nel tenere in considerazione la possibilità che i piani possano non realizzarsi a causa di un errore, in questo caso di conoscenza. Creso riveste – come diverse personalità nella narrazione erodotea – il ruolo di “saggio consigliere”, in grado di fornire suggerimenti che si riveleranno poi essere adatti a varie figure di potere.

³² In questi casi Powell 1938, p. 17 parla di un senso metaforico del termine, conservando l'accezione primaria di “deviazione” e applicandola a riferimenti astratti.

Anche per questo, la possibilità che egli stesso prospetti un errore all'interno del proprio ragionamento, potrebbe essere visto come un elemento di cautela e di prudenza che contraddistingue queste figure.

Negli altri due casi invece, l'errore viene colto nelle proposte avanzate da altri. Così avviene in III, 81, nel corso del dibattito tra Otane, Megabizo e Dario sulla migliore forma di governo da adottare. Dopo aver ascoltato l'opinione di Otane, favorevole alla democrazia, Megabizo risponde al proprio interlocutore individuando punti di condivisione e discontinuità con il proprio parere. Megabizo sostiene che alcuni elementi del discorso di Otane siano errati e che egli γνώμης τῆς ἀρίστης ἤμάρτηκε. Con questa espressione, Megabizo precisa ulteriormente la tipologia di errore di Otane, circoscrivendo la sfera dell'ἁμάρτημα alla γνώμης, ma introducendo anche una scala di valori all'interno di questa, dalla quale Otane si discosta solo in parte. L'errore di valutazione di Otane non è totale, ma tuttavia comporta un allontanamento da quella che Megabizo ritiene come la migliore delle possibilità.

Un costrutto simile si ritrova in IX, 79, al termine della battaglia di Platea. Dopo lo scontro Lampon, facente parte dello schieramento degli Elei, propone a Pausania di vendicare il torto subito da Leonida e di infliggere lo stesso trattamento a Mardonio. La proposta però viene respinta da Pausania, il quale sostiene che consigliando così, Lampon si allontana dall'opinione migliore (γνώμης μέντοι ἤμάρτηκας χρηστῆς). Nuovamente, il campo dell'azione viene circoscritto con una ulteriore precisazione. Nel proseguimento del passo, Pausania spiega le motivazioni per le quali un tale consiglio non può essere accettato. Esso non è conforme al νόμος dei Greci e pertanto l'errore consiste nella deviazione da un sistema di valori culturali riconosciuto come positivo. Il gesto non è errato di per sé, ma lo diviene una volta considerato il sistema culturale e valoriale di riferimento.

Erodoto circoscrive anche altri campi all'interno dei quali è possibile commettere errore ed in particolar modo ne esplicita due attraverso il costrutto con genitivo: quello della δίκη e quello dell' ἀλήθεια. Il primo caso si ritrova in II, 160, nel racconto di un aneddoto finalizzato a dimostrare la saggezza degli Egizi. Questi avevano guadagnato una tale reputazione da essere consultati dagli Elei per la costituzione di giochi, in modo tale da ottenere consiglio sull'organizzazione migliore. Gli Egizi, ascoltato il progetto degli Elei, criticano la partecipazione degli Elei stessi alle gare. Così facendo infatti, gli Elei si allontanerebbero da un sistema di giustizia (τοῦ δικαίου ἡμαρτηκέναι), poiché inevitabilmente favorirebbero i propri compatrioti. Gli Egizi pertanto consigliano di escludere gli Elei dalla partecipazione, in modo tale da ristabilire l'uguaglianza necessaria per un giusto svolgimento.

Il termine appare poi associato alla categoria dell' ἀλήθεια in 7, 139 nell'ambito di una riflessione portata avanti dallo stesso Erodoto sul ruolo svolto dagli Ateniesi nella guerra. Lo storico prima contesta quanti non diano il giusto valore al peso degli Ateniesi nel conflitto, ipotizzando scenari nei quali questi non avrebbero partecipato e dimostrando come – in quei casi – la sconfitta sarebbe stata inevitabile. Pertanto, a parere dello storico, solo riconoscendo la giusta importanza al ruolo svolto da Atene in guerra non ci si allontana dalla verità (οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι τᾶληθείας).

La costruzione del verbo con il genitivo viene spesso adoperata per indicare l'interpretazione errata di oracoli. Errori nella lettura di segni divini sono molto frequenti nel testo erodoteo, talvolta esplicitati con espressioni del tipo ἁμαρτάνειν τοῦ χρησμοῦ³³, τοῦ χρηστηρίου³⁴ o τοῦ μέλλοντος³⁵. Il problema delle errate interpretazioni degli oracoli o

³³ Hdt., I, 71; IV, 164

³⁴ Hdt., IX, 33

del futuro è un tema ricorrente nella letteratura erodotea e di grande interesse perché – se da un lato l’errore avviene chiaramente su un piano della conoscenza e della lettura dei segni, dall’altro è possibile che questa lettura sia stata determinata da circostanze esterne, non sempre disconnesse dal piano morale. A questo proposito, basterà in questa sede ricordare l’esempio di Creso. Egli certamente fraintende l’oracolo che gli preannuncia la distruzione di un grande impero, ritenendo che si faccia riferimento a quello persiano e non al proprio. Questo errore però era già stato in parte predeterminato dall’errore morale del suo antenato Candaule il quale, avendo ucciso il proprio re, ha commesso una colpa che toccherà poi al suo discendente scontare. I due errori sono in qualche modo connessi, il compimento del primo rende necessario il compimento del secondo, portando lo stesso Creso a chiedersi cosa avrebbe potuto fare per evitarlo.

L’ultimo caso notato da Powell come una costruzione del verbo con il genitivo in maniera metaforica si ritrova in II, 151, all’interno della vicenda di Psammetico. In questo caso, il genitivo fa riferimento al calcolo (ἀμαρτὸν τοῦ ἀριθμοῦ) sbagliato fatto dal sacerdote, che così facendo offrirà a Psammetico l’opportunità di realizzare l’oracolo³⁶, sia pure in maniera involontaria. Si tratta di un ulteriore caso in cui l’errore sembra essere già predestinato dalla profezia, la quale si può realizzare proprio grazie a questa mancanza.

Un altro costrutto con il quale è possibile offrire specificazioni sull’errore commesso è quello realizzato con l’accusativo. In questo caso ἀμαρτάνειν significa “compiere un’offesa” e l’accusativo indica l’ente contro il quale si commette l’offesa. Questo avviene nel primo libro, per indicare i mali commessi contro il Sole³⁷ e a causa dei quali si può

³⁵ Hdt., III, 65

³⁶ In Hdt., II, 147 viene riportato l’oracolo secondo il quale chi avesse bevuto da una coppa di bronzo nel santuario di Efesto sarebbe diventato re di tutto l’Egitto.

³⁷ Hdt., I, 138

essere puniti con una malattia. Nel secondo libro invece il termine viene utilizzato per indicare i crimini³⁸, nell'ambito di una spiegazione del sistema giuridico ai tempi di Amasi. Il verbo ἐξαμάρτανειν si trova esclusivamente con questo costrutto in Erodoto e ricorre in due occasioni: la prima quando Arpago promette ad Astiage di non fare nulla per offenderlo (ἐς σὲ καὶ ἐς τὸν μετέπειτα χρόνον μηδὲν ἐξαμαρτεῖν)³⁹, la seconda per indicare le motivazioni per cui il fratello di Meandro era tenuto prigioniero (οὗτος ὃ τι δὴ ἐξαμαρτῶν)⁴⁰.

Il verbo appare poi con il significato di “sbagliare” in due occasioni. In IV, 9, in una digressione eziologica sull'origine degli Sciti, si racconta dell'incontro tra Eracle ed una creatura per metà umana e per metà serpente. L'eroe indica alla donna le modalità con cui spartire la terra tra i suoi figli sostenendo che, seguendole, la donna non sbaglierà. Il verbo viene quindi qui usato per rafforzare la proposta di Eracle, attribuendole un carattere di infallibilità. La seconda di queste occorrenze si ritrova nel quinto libro⁴¹, nell'ambito di un dibattito dei Lacedemoni sulla tirannide ateniese. Gli Spartani, infatti, comprendendo che per loro sarebbe più vantaggioso la presenza di una tirannide in città, cercano di richiamare Ippia. Nel far ciò, ammettono di non essersi comportati correttamente nei suoi confronti (οὐ ποιήσασι ὀρθῶς), allontanandolo dalla città, e si dimostrano consapevoli del fatto che presto anche altri riconosceranno lo stesso errore (τάχα δέ τις καὶ ἄλλος ἐκμαθήσεται ἁμαρτῶν). È interessante notare come gli Spartani tentino di giustificare il loro errore adducendo la colpa alla cattiva interpretazione di oracoli ambigui (ἐπαερθέντες γὰρ κιβδήλοισι μαντηίοισι). La spiegazione sembra essere finalizzata a diminuire la loro

³⁸ Hdt., II, 137

³⁹ Hdt., I, 108

⁴⁰ Hdt., III, 145

⁴¹ Hdt., V, 91

responsabilità nella decisione, ma è importante che venga riconosciuta la possibilità di sbagliare nella lettura degli oracoli.

Il verbo ἀμάρτανειν può infine presentarsi in forma intransitiva, come avviene in I, 122. Ciro, infatti, raccontando ai genitori il modo in cui era sopravvissuto e aveva appreso la sua identità, spiega come, prima di apprendere la verità, egli fosse vissuto completamente in errore (πρὸ τοῦ μὲν οὐκ εἰδέναι ἀλλ' ἡμαρτηκέναι πλεῖστον).

In forma di sostantivo ἀμαρτίας ricorre nove volte, tre delle quali con il significato di errore. La prima di queste si ritrova in I, 91, a proposito della colpa commessa da Candaule e dell'errore scontato da Creso. L'azione di Candaule è indubbiamente da considerare un errore di tipo morale, per la quale è necessario che qualcuno paghi le conseguenze. Come si è visto, la colpa viene scontata da Creso, che non può non commettere l'errore di interpretazione dell'oracolo. Il termine viene impiegato da Erodoto anche in III, 25, a proposito della spedizione di Cambise contro gli Etiopi. Cambise, essendosi messo in marcia senza adeguata preparazione, si ritrova ben presto ad affrontare il problema della mancanza di viveri per il suo esercito. Secondo Erodoto, questo è un errore al quale avrebbe potuto porre rimedio (εἰ μὲν νῦν μαθὼν ταῦτα ὁ Καμβύσης ἐγνωσιμάχῃ καὶ ἀπῆγε ὀπίσω τὸν στρατόν, ἐπὶ τῇ ἀρχῇθεν γενομένη ἀμαρτιάδι ἦν ἄν ἀνὴρ σοφός), ma l'ostinazione del sovrano porterà a conseguenze catastrofiche. L'errore quindi, inizialmente solo militare, si aggrava per uno sbaglio di tipo morale. Il rifiuto di Cambise di riconoscere il proprio errore, come invece avrebbe fatto un uomo saggio, porta ad un peggioramento della situazione. Il termine può anche assumere la sfumatura di “colpa, fallo”. In questi casi chi lo ha commesso sa di aver compiuto un'azione sbagliata e si aspetta una punizione per la sua colpa. Già da questa breve panoramica è possibile riconoscere numerose sfumature presenti nel concetto di ἀμάρτημα erodoteo. Gli errori qui

menzionati sono di vario tipo, afferenti al campo della conoscenza, della giustizia, della morale, della strategia bellica. Alcuni di questi errori presentano la possibilità di porvi rimedio o di essere evitati, mentre altri sono inevitabili e possono comportare conseguenze negative o punizioni. Erodoto si dimostra consapevole della flessibilità del termine, arrivando in alcuni punti a sovrapporre più sfere. Alcuni errori di tipo pratico o di interpretazione possono essere indice di errori su un piano più astratto e generale, al quale il termine ἀμάρτημα può fare riferimento. Viste le numerose sfumature che convergono nel termine, Erodoto utilizza degli elementi di specificazione che permettono di distinguere, a seconda dei casi, le tipologie di errore compiute e il loro relativo campo di azione.

Erodoto ha ben presente anche il concetto di ἀδικία, del quale sono presenti numerose attestazioni nelle diverse forme ad esso connesse, particolarmente quella verbale. L'ἀδικία può essere commessa compiendo un'azione sbagliata, al di fuori del sistema di valori riconosciuto come valido. Così avviene nel caso di II, 120, quando Erodoto – in un breve accenno alla guerra di Troia – definisce il rapimento di Elena come un'azione ingiusta. Sebbene non esplicitato, è chiaro che in questo caso Paride abbia violato il valore della ξένια, commettendo così un torto nei confronti di Menelao e contemporaneamente allontanandosi dal sistema di valori in virtù del quale era stato accolto dallo Spartano. In VI, 10, il verbo ricorre, accompagnato da una spiegazione più ampia sul perché un preciso atto possa essere considerato un'ἀδικία. Dopo l'esortazione di Mardonio a Serse, per convincere il sovrano a portare avanti una spedizione contro la Grecia, Artabano si oppone al progetto sottolineando gli elementi di difficoltà, omessi da Mardonio. Nel far ciò, rimprovera all'altro proprio l'aver detto cose non vere sui Greci, perché così facendo commette un'ingiustizia. È interessante come l'ingiustizia venga commessa – nell'opinione di Artabano – non solo da chi calunnia, ma anche da chi si lascia persuadere dalla calunnia

stessa, perché così facendo accetta come certe delle affermazioni, senza averne appurato la veridicità. (ὁ μὲν γὰρ διαβάλλων ἀδικεῖ οὐ παρεόντι κατηγορέων, ὁ δὲ ἀδικεῖ ἀναπειθόμενος πρὶν ἢ ἀτρεκέως ἐκμάθη: ὁ δὲ δὴ ἀπεὼν τοῦ λόγου τάδε ἐν αὐτοῖσι ἀδικέεται, διαβληθεὶς τε ὑπὸ τοῦ ἑτέρου καὶ νομισθεὶς πρὸς τοῦ ἑτέρου κακὸς εἶναι.) In questo caso la persona che riceve offesa dall'atto di ἀδικία è espressa tramite l'uso del verbo al medio – passivo, ma può anche essere indicata con l'accusativo. È questo un caso molto frequente in Erodoto, nel quale con questo costrutto possono essere indicate varie forme di ἀδικία, dalla disobbedienza ad un ordine impartito fino ad un omicidio. Il costrutto si ritrova nell'episodio già visto⁴² degli Elei in visita dagli Egizi per un consulto sulla costituzione dei giochi. Gli Egizi, dopo aver spiegato agli Elei perché il loro sistema costitutiva una deviazione dal sistema giusto, indicano loro come comportarsi per non commettere ingiustizia nei confronti di uno straniero (ἀδικέοντες τὸν ξεῖνον). Viene quindi qui esplicitata la connessione tra ἀμάρτημα ed ἀδικία, mostrando come in alcuni contesti i due termini possano fare riferimento allo stesso atto. Le ἀδικίαι presenti nel testo erodoteo sono numerose e le conseguenze che comportano possono avere un peso importante sullo sviluppo delle vicende storiche. È questo, ad esempio, il caso dell'uccisione di Api da parte di Cambise⁴³, ritenuto da molti la causa della follia del sovrano (Καμβύσης δέ, ὡς λέγουσι Αἰγύπτιοι, αὐτίκα διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη). Erodoto non respinge del tutto questa interpretazione⁴⁴ e procede con l'elencare gli atti malvagi commessi da Cambise. Tra questi, vi è la già menzionata uccisione del figlio di Pressaspe, di Smerdi e della propria moglie. L'atto di ἀδικία iniziale ha così generato numerose altre ἀδικίαι, conseguenze della prima violazione. Da questi esempi si comprende come sia possibile per Erodoto

⁴² Hdt., II, 160

⁴³ Hdt., II, 29

⁴⁴ In Hdt., II, 33, lo storico prospetta anche l'alternativa che il male di Cambise non sia scaturito dall'uccisione di Api, ma che affliggesse il sovrano sin da tenera età.

individuare degli elementi comuni tra alcuni casi di ἀδικία ed il concetto di ἁμάρτημα, al punto da rendere talvolta possibile una sovrapposizione dei due termini, utilizzandoli in riferimento allo stesso atto. Sarà quindi opportuno valutare se questa identificazione debba essere estesa a tutte le occorrenze presenti nel testo o se – in alternativa – sia necessario operare una distinzione tra i vari casi, sulla base delle specificità dei contesti.

Infine, l'ultimo termine che ritroviamo in Erodoto per indicare il concetto di errore è il verbo σφάλλειν, presente in sette luoghi del testo. In VII, 16 il termine appare nel momento che precede la spedizione di Serse in Grecia. Il re Persiano, avendo mutato decisione riguardo all'operazione e avendo deciso di seguire il consiglio di Artabano di non recarsi in Grecia, cambia nuovamente idea a causa di un sogno. Propone quindi al suo consigliere di assumere i suoi panni per verificare la veridicità del sogno e questi, declinando inizialmente l'offerta, commenta il processo decisionale del re sostenendo che questi sia stato tratto in errore dall'influenza di uomini malvagi (ἀνθρώπων κακῶν ὁμιλία σφάλλουσι). Il verbo è quindi qui impiegato per indicare un errore causato da terzi, i quali sono in grado di far deviare dal comportamento corretto anche un uomo giusto, come viene spiegato con la successiva metafora dei venti (κατά περ τὴν πάντων χρησιμωτάτην ἀνθρώποισι θάλασσαν πνεύματα φασὶ ἀνέμων ἐμπίπτοντα οὐ περιορᾶν φύσι τῇ ἐωυτῆς χρᾶσθαι). L'utilizzo del termine riappare nuovamente poco dopo, in una successiva conversazione tra Serse ed Artabano. Rispondendo a delle osservazioni sulle difficoltà della spedizione del consigliere, il sovrano replica che in questi casi le preoccupazione – pur giustificate – non possono fermare l'azione dell'uomo. Ciò è dovuto al fatto che non è possibile, né per Artabano, né per coloro che sostengono la posizione contraria, raggiungere una certezza assoluta. Secondo Serse, per entrambi resta sempre insita una possibilità di errore che non è possibile eliminare (εἰ δὲ ἐρίζων πρὸς πᾶν τὸ λεγόμενον μὴ

τὸ βέβαιον ἀποδέξεις, σφάλεσθαι ὀφείλεις ἐν αὐτοῖσι ὁμοίως καὶ ὁ ὑπεναντία τούτοις λέξας. τοῦτο μὲν νῦν ἐπ' ἴσης ἔχει: εἰδέναι δὲ ἄνθρωπον ἐόντα κῶς χρὴ τὸ βέβαιον;). Per questo motivo, agire resta l'unica via necessaria, pur nella consapevolezza che ci si possa sempre ingannare. Artabano accetta il discorso del sovrano e la sua decisione di agire, sconsigliandogli però di condurre gli Ioni nella spedizione contro gli Ateniesi. Questi, infatti, non possono essere ritenuti sudditi fedeli se posti a combattere contro la loro madrepatria. Serse però non accoglie il suggerimento e – ancora una volta – viene utilizzato il verbo σφάλλειν. Qui il sovrano respinge la proposta di Artabano sostenendo che egli si sbaglia del tutto (τῶν ἀπεφύγαι γνώμεων σφάλλαι κατὰ ταύτην δὴ μάλιστα), spiegando il motivo per cui l'idea del consigliere è sbagliata. Serse adduce come prova della fedeltà degli Ioni il loro supporto nella spedizione contro gli Sciti, fornendoci uno spunto di riflessione interessante. Il sovrano, poco dopo aver affermato che la possibilità di errore è sempre presente, è in grado di mostrare la fallacia nel ragionamento del consigliere utilizzando una prova. La realtà può quindi in questo caso dare elementi che riescano a convalidare o meno un'opinione, mostrandone l'invalidità del ragionamento. Vi sono ancora due occorrenze del termine che meritano di essere prese in considerazione. La prima di queste si ritrova in V, 50, quando Aristagora si reca a Sparta per richiedere aiuti militari. Durante le trattative, il legato di Mileto sbaglia, poiché risponde sinceramente alla domanda di Cleomene sul tempo di viaggio necessario per raggiungere l'Asia. Secondo Erodoto, compiendo la scelta di dire la verità, Aristagora commette un errore (ἐν τούτῳ ἐσφάλῃ). Pur essendosi dimostrato in grado di ingannare Cleomene (ὁ δὲ Ἀρισταγόρης τᾶλλα ἐὼν σοφὸς καὶ διαβάλλων ἐκεῖνον εὔ), rinunciando alla sua astuzia strategica, Aristagora commette un errore che gli costerà la perdita dell'alleanza. L'ultima occorrenza del termine si ha in IV, 140, in un luogo del testo già connesso con il concetto di

ἀμάρτημα. Gli Sciti, come già visto, non riescono ad incrociare i Persiani perché avevano distrutto tutti i pascoli e tutti i pozzi nel tentativo di disorientare il nemico, ma finendo così per perdere essi stessi i loro punti di riferimento. Erodoto racconta dunque che nel far ciò essi sbagliarono proprio nel fare ciò che ritenevano più giusto (τά σφι ἐδόκεε ἄριστα βεβουλεῦσθαι, κατὰ ταῦτα ἐσφάλησαν). Da una prima analisi, si può osservare che gli errori connessi con il verbo σφάλλειν siano connessi con il campo della conoscenza e della valutazione su come agire, ma non

Nella narrazione erodotea assumono infine grande rilievo anche i termini ἐκών e ἀέκων, per i quali Powell individua due possibili sfumature. La prima di questa è connessa con l'idea di "volentieri", riferendosi ad atti che sono commessi con una partecipazione attiva e positiva da parte di chi li compie. In questo senso, si spiega l'uso di ἐκών in I, 89, quando Creso consiglia a Ciro di adottare delle strategie per impedire l'arricchimento e la conseguente ribellione dei Persiani. Secondo Creso il sovrano dovrebbe presentare la ripartizione dei beni in maniera tale che i sudditi vi obbediscano volentieri (ἐκών). La stessa accezione si ritrova in II, 120, in riferimento alla scelta di Sabacone di allontanarsi spontaneamente dall'Egitto o in III, 72 quando Dario ipotizza la possibilità che le guardie del re contrastino il loro ingresso a corte o che invece li lascino passare volentieri. La seconda possibilità è che il termine indichi un atto commesso in maniera intenzionale e con questa accezione il termine ricorre otto volte in Erodoto. In II, 65, ad esempio, Erodoto discute sulle usanze egizie relative agli animali sacri e alle punizioni che spettano a coloro che li uccidono. Secondo quanto riporta lo storico, il trattamento è differenziato sulla base dell'intenzionalità di chi partecipa: τὸ δ' ἄν τις τῶν θηρίων τούτων ἀποκτείνῃ, ἣν μὲν ἐκών, θάνατος ἢ ζημίη, ἣν δὲ ἀέκων, ἀποτίνει ζημίην τὴν ἂν οἱ ἱρέες τάξωνται. ὃς δ' ἂν ἴβιν ἢ ἴρηκα ἀποκτείνῃ, ἣν τε ἐκών ἣν τε ἀέκων, τεθνάναι ἀνάγκη. Anche per gli Egizi

doveva esserci una differenza tra un atto empio commesso volontariamente e uno commesso involontariamente, tale da portare ad una differenza di pena. Questa differenza però si annullava nel momento in cui l'animale ucciso era di un'importanza tale da rendere superflua la distinzione, poiché la sua uccisione doveva essere punita necessariamente con la morte. Erodoto si dimostra consapevole della distinzione operata tra gli Egizi, che ritenevano importante l'elemento della volontarietà. Lo dimostra la storia di Psammetico, divenuto re per aver rotto il patto⁴⁵ con gli altri undici re d'Egitto. Egli aveva bevuto dal proprio elmo di bronzo nel santuario di Efesto, realizzando così l'oracolo secondo il quale il primo dei re a farlo sarebbe prevalso sugli altri. Gli altri re però riconoscono che l'errore non è stato commesso volontariamente (οὐδενὶ δολερῶ νόῳ χρεώμενος, ἐξ οὐδεμιῆς προνοίης) e pertanto scelgono di non condannarlo a morte, ma di privarlo dei suoi beni e del suo potere e di esiliarlo. Psammetico riterrà poi la punizione ingiusta, cercando e ottenendo vendetta contro chi lo aveva esiliato, ma ciò che interessa in questo contesto è ancora una volta la considerazione in cui gli Egizi tenevano l'elemento della volontarietà. L'assenza di intenzionalità può essere considerata un'attenuante per la colpa commessa. Lo stesso avviene in II, 165, quando Erodoto spiega che gli Egizi rivestivano di una tale importanza il porto di Naucrati da considerarlo come l'unico approdo concesso. Nel caso in cui qualcuno fosse approdato in un punto diverso delle foci del Nilo, questo errore poteva essere condonato soltanto nel caso in cui il navigante giurasse di esservi arrivato non volendolo (ἀέκων). Il concetto di volontarietà o involontarietà però non viene tenuto in considerazione soltanto in relazione agli Egizi, ma si ritrova anche in altri luoghi del testo erodotei. Ad esempio, in I, 35 Adrasto si presenta come supplice alla corte di Creso dichiarando di aver ucciso involontariamente il proprio fratello (φονεύσας δὲ ἀδελφεὸν

⁴⁵ Hdt., II, 147.

ἐμεωυτοῦ ἀέκων). L'uomo ritiene necessario precisare che l'uccisione sia avvenuta in modo involontario, riconoscendo la gravità della situazione, ma aspettandosi anche di poter essere accolto senza punizione a causa della mancata intenzionalità. Così avviene e dalle parole di Creso traspare la percezione di un trattamento proporzionale alla natura dell'atto. Il re, infatti, non punisce l'uomo, ma lo invita a sopportare la sciagura che gli è toccata in sorte, dimostrando di non ritenerlo pienamente responsabile della sua azione (ἀνδρῶν τε φίλων τυγχάνεις ἔκγονος ἐὼν καὶ ἐλήλυθας ἐς φίλους, ἔνθα ἀμηχανήσεις χρήματος οὐδενὸς μένων ἐν ἡμετέρου, συμφορὴν τε ταύτην ὡς κουφότατα φέρων κερδανέεις πλεῖστον). Ciò pare confermato anche dall'episodio successivo, in cui Adrasto uccide il figlio di Creso per errore. Avendo appreso dell'accaduto ed essendo a conoscenza dell'oracolo, il sovrano Lidio afferma esplicitamente di non ritenere colpevole il proprio ospite, poiché l'uccisione è avvenuta senza che lui ne avesse intenzione (εἷς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προσήμεινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι).

Dal punto di vista lessicale Erodoto, quindi presenta un bagaglio di termini ben definito per descrivere il campo dell'errore, ma non si tratta di un sistema eccessivamente rigido. All'interno della narrazione sono possibili accostamenti, sovrapposizioni e variazioni di sfumature tra i vari termini, in maniera tale da adattare le scelte lessicali alle precise circostanze a cui si fa riferimento.

CAPITOLO II:
L'ERRORE LOGICO E CONOSCITIVO

L'errore sul piano della conoscenza

Da una prima analisi del concetto di errore nelle *Storie* erodotee è emersa la possibilità di effettuare una prima e macroscopica distinzione tra due tipologie: l'errore che si verifica sul piano della conoscenza e quello che si verifica nel campo della morale. Vi sono casi nei quali però i due piani si sovrappongono, poiché l'errore sul piano della conoscenza può essere originato dall'adozione di un comportamento moralmente sbagliato o esso stesso può diventarne la causa. Per questa ragione può capitare che vi sia – da parte dello storico – una valutazione di tipo morale relativa ad errori apparentemente relativi al solo campo epistemologico. Vi possono essere anche storie di più ampio respiro, nelle quali l'intrecciarsi delle due tipologie di errore porta ad una concatenazione di eventi, strettamente connessi tra di loro.

Particolarmente frequenti sono gli errori connessi alla lettura e all'interpretazione di messaggi divini. La ricezione di questi messaggi può avvenire attraverso diverse modalità, poiché la divinità può manifestarsi tramite oracoli, sogni o portenti. Erodoto non mette quasi mai in discussione la veridicità di questi messaggi, pur essendo consapevole della possibilità che vengano manomessi. Lo storico si dimostra consapevole dell'importanza di queste forme di comunicazione da un punto di vista non soltanto religioso, ma anche politico. Per questa ragione può accadere che un oracolo sia manipolato o che venga corrotta l'autorità religiosa al fine di ottenere un responso adatto alle proprie esigenze. Al di là di questi casi però, Erodoto sembra riporre fiducia nella sostanziale veridicità degli oracoli e ritenere che – laddove non si verifichi una corrispondenza tra quanto predetto e quanto verificatosi – la colpa sia da attribuire agli uomini. La divinità non sbaglia mai nella formulazione del messaggio, ma sono gli uomini a sbagliare nella sua lettura, attribuendole un senso diverso da quello dovuto. La natura del linguaggio oracolare prevede la

costruzione di un sistema di significazione simbolico, attraverso il quale il dio comunica. Il messaggio può essere costruito attraverso una serie di corrispondenze, nel quale l'avvenimento viene narrato in forma simbolica, facendo riferimento ad elementi apparentemente estranei alla vicenda. Attraverso l'associazione di un simbolo a ciascun referente, si crea così un messaggio che non appare immediatamente chiaro, ma necessita di un processo di decodificazione e valutazione. Chi legge il messaggio deve dunque compiere il percorso inverso, rintracciando nella comunicazione simbolica i referenti del mondo reale ai quali l'oracolo allude. Queste modalità di comunicazione attraverso un sistema di segni, pur essendo riconducibili all'ambito oracolare, si ritrovano anche in altri contesti. Erodoto si dimostra consapevole della presenza di uno specifico meccanismo per la codificazione, la trasmissione e l'interpretazione dei messaggi. Ciò è testimoniato dall'adozione di un preciso vocabolario⁴⁶, con il quale lo storico identifica le diverse fasi del processo e gli agenti in esso coinvolti. In primo luogo, è importante riconoscere che l'utilizzo di un linguaggio simbolico rende difficile la lettura dei messaggi. Chi interpreta deve infatti compiere un'opera di ricostruzione del significato originario, cercando di individuare non soltanto a chi si riferisce il responso, ma anche l'avvenimento in questione. Ciò non si applica a tutti i responsi divini, poiché alcuni di essi esplicitano tutti gli elementi della profezia. In altri casi può essere espresso con chiarezza l'avvenimento, ma non gli agenti coinvolti. Infine, può accadere anche che siano chiare le persone a cui l'oracolo fa riferimento, ma venga espressa in maniera metaforica ciò che sta per accadere. Vi sono quindi molti elementi ai quali è possibile ricondurre la cripticità del messaggio, vista la possibilità di esprimerlo in maniera simbolica. In questi casi, il contenuto viene quindi in primo luogo codificato da chi si occupa della creazione del messaggio, tramite un

⁴⁶ Hollmann, 2011 ha analizzato il lessico erodoteo relativo all'uso dei segni.

processo che associa il significato originario ad un significato traslato. Per indicare questa fase del processo, Erodoto utilizza i verbi σημαίνω e φράζω, che svolgono funzioni simili tra di loro ed indicano il processo di associazione tra il significato letterale del messaggio ed un σημείον (ο τεκμήριον), un elemento che possa in qualche modo richiamare il primo referente. Questo messaggio può essere codificato da divinità o da esseri umani, a seconda del contesto e del contenuto veicolato. Gli stessi verbi possono essere utilizzati per indicare non solo la codifica del messaggio, ma anche la trasmissione di questo. Può infatti capitare che il messaggio venga riportato da un'entità terza, che non coincide né con chi codifica il messaggio, né con chi lo riceve ed interpreta. In questo caso, chi trasmette il messaggio si limita ad un'operazione di ripetizione, senza tentare di mettere in atto un tentativo di decodifica⁴⁷. La terza ed ultima fase di questo processo coincide con la decodifica del messaggio, per la quale Erodoto utilizza una varietà di verbi: συμβάλλω è il più utilizzato tra questi, spesso in riferimento all'interpretazione di messaggi di origine divina⁴⁸. Altri verbi utilizzati da Erodoto in questo contesto sono συλλαμβάνω e συνήμι, anche questi spesso utilizzati per interpretare segnali di origine divina⁴⁹. I tre verbi sono accomunati dalla presenza del prefisso συν -, volto ad indicare un aspetto fondamentale nella decodifica di un messaggio. La preposizione segnala infatti un processo nel quale vengono messi a confronto due elementi, dall'unione dei quali nasce la possibilità di comprendere il senso della codificazione. La presenza di un significato "altro" oltre a quello apparente è testimoniata anche dall'utilizzo del termine "voός" con il quale Erodoto allude al significato da scoprire nel messaggio in codice. Un altro verbo spesso adoperato è εικάζω,

⁴⁷ Il verbo è utilizzato da Erodoto stesso alla prima persona singolare per indicare il suo ruolo attivo nel processo di attribuzione di senso ad un avvenimento o – in alternativa – il suo riportare una spiegazione senza scegliere di approfondirla.

⁴⁸ Il verbo occorre con questo significato 13 volte, 9 delle quali sono da riferire a portenti, sogni od oracoli.

⁴⁹ I due verbi si trovano utilizzati rispettivamente 4 e 2 volte per indicare la lettura e l'interpretazione di messaggi oracolari, ma si ritrovano anche per indicare linguaggi di altro tipo.

il quale richiama nuovamente l'idea di un confronto con un termine di paragone, ciò che è οἰκός, verosimile⁵⁰. Con l'utilizzo di questo lessico lo storico dimostra la propria consapevolezza del meccanismo di costruzione e decostruzione di un messaggio, individuando le fasi che lo costituiscono.

L'applicazione e lo svolgimento di questo processo può essere osservata più nel dettaglio nel caso del messaggio degli Sciti a Dario che – pur non essendo un messaggio divino – presenta in modo distinto tutte e tre le fasi. Nel quarto libro viene infatti raccontato l'episodio dell'ambasceria degli Sciti ricevuta dal sovrano persiano:

Hdt., IV, 131 - 132

πολλάκις δὲ τοιούτου γινομένου, τέλος Δαρειῶς τε ἐν ἀπορίῃσι εἶχετο, καὶ οἱ Σκυθέων βασιλέες μαθόντες τοῦτο ἔπεμπον κήρυκα δῶρα Δαρείῳ φέροντα ὄρνιθά τε καὶ μῦν καὶ βάτραχον καὶ οἰστοὺς πέντε. Πέρσαι δὲ τὸν φέροντα τὰ δῶρα ἐπειρώτεον τὸν νόον τῶν διδομένων. ὁ δὲ οὐδὲν. ἔφη οἱ ἐπεστάλθαι ἄλλο ἢ δόντα τὴν ταχίστην ἀπαλλάσσεσθαι: αὐτοὺς δὲ τοὺς Πέρσας ἐκέλευε, εἰ σοφοί εἰσι, γνῶναι τὸ θέλει τὰ δῶρα λέγειν. ταῦτα ἀκούσαντες οἱ Πέρσαι ἐβουλεύοντο. Δαρείου μὲν νυν ἡ γνώμη ἦν Σκύθας ἐωυτῷ διδόναι σφέας τε αὐτοὺς καὶ γῆν τε καὶ ὕδωρ, εἰκάζων τῆδε, ὡς μῦς μὲν ἐν γῆ γίνεται καρπὸν τὸν αὐτὸν ἀνθρώπῳ σιτεόμενος, βάτραχος δὲ ἐν ὕδατι, ὄρνις δὲ μάλιστα ἔοικε ἵππῳ, τοὺς δὲ οἰστοὺς ὡς τὴν ἐωυτῶν ἀλκὴν παραδιδούσι. αὕτη μὲν Δαρείῳ ἀπεδέδεκτο ἡ γνώμη. συνεστήκει δὲ ταύτη τῇ γνώμῃ ἡ Γοβρύεω, τῶν ἀνδρῶν τῶν ἑπτὰ ἐνὸς τῶν τὸν Μάγον κατελόντων, εἰκάζοντος τὰ δῶρα λέγειν ἦν μὴ ὄρνιθες γενόμενοι ἀναπτήσθε ἐς τὸν οὐρανόν, ὧ Πέρσαι, ἢ μύες γενόμενοι κατὰ τῆς γῆς καταδύητε, ἢ βάτραχοι γενόμενοι ἐς τὰς λίμνας ἐσπηδήσητε, οὐκ ἀπονοστήσετε ὀπίσω ὑπὸ τῶνδε τῶν τοξευμάτων βαλλόμενοι.

⁵⁰ L'idea del confronto è avvalorata anche dall'accostamento del verbo con συμβάλλω.

Erodoto narra dell'invio da parte degli Sciti al re persiano di tre animali (rane, topi ed uccelli) accompagnati da delle frecce, in risposta alla richiesta del sovrano di arrendersi. La scelta e la codificazione del messaggio è stata effettuata dagli Sciti, la trasmissione dei simboli da parte del messaggero e l'interpretazione da Dario e dal suo consigliere. Vengono fornite due interpretazioni del messaggio: la prima viene fatta da Dario stesso, il quale interpreta i segni in suo favore. Secondo lui, infatti, si tratta di un riferimento alla concessione della terra e dell'acqua, tenendo in considerazione il fatto che il topo fosse un animale di terra e la rana un animale d'acqua. I due elementi restanti vengono invece interpretati come riferimenti alle forze opposte: l'uccello, simile al cavallo, richiama la cavalleria persiana, mentre la consegna delle frecce rappresenta la consegna della propria forza. La lettura di Dario viene contrastata da quella di Gobria, uno dei Sette, il quale propone di leggerla in un'ottica completamente diversa. Il messaggio degli Sciti va interpretato non come una resa, ma come una minaccia. I segni sono quindi da riferire all'atteggiamento che i Persiani devono assumere: divenire come topi, rane e uccelli, adottare ogni via di fuga possibile se non vogliono soccombere alle frecce scite. La lettura corretta si rivelerà quella di Gobria, ma non vi è un motivo preciso per il quale Dario sbaglia nella sua interpretazione. Nonostante la lettura di Dario sia destinata a rivelarsi errata, non sembrano esserci motivi apparenti per i quali l'una sia logicamente preferibile all'altra. Entrambi gli uomini hanno infatti applicato un procedimento analogico, cercando di individuare nei doni inviati dagli Sciti una chiave di lettura che permetta di associare ad ogni simbolo un referente. L'arrivo a due conclusioni diametralmente opposte può essere spiegato soltanto con l'adozione di un punto di vista diverso: Dario, sperando di ottenere la resa, legge il messaggio in modo tale da soddisfare il suo desiderio. Gobria invece non si lascia sopraffare dal suo desiderio e cerca una lettura alternativa, che si rivelerà corretta. La

differenza tra i due atteggiamenti spiega il motivo per cui l'interpretazione del sovrano persiano risulta inesatta, pur essendo legittima da un punto di vista logico. Le associazioni proposte dal sovrano si rivelano coerenti con il sistema di simboli e segni, ma non corrispondono al messaggio codificato dagli Sciti. Ciò è dovuto all'atteggiamento adottato da Dario nella decodificazione del messaggio: egli propende per una lettura che risulti coerente con le sue ambizioni ed i suoi desideri. L'errore di Dario non si configura quindi come un errore da porre esclusivamente sul piano della conoscenza, ma interviene una componente di tipo psicologico, legata allo stato d'animo e ai desideri di chi interpreta il messaggio. Ciononostante, è interessante notare come la lettura sia avvenuta tramite la valutazione dei segni (γνώμη). Vi è la consapevolezza da parte di chi interpreta di dover attribuire un referente ai simboli e stabilire una connessione, valutando quale lettura soddisfi maggiormente il sistema di corrispondenza tra segni e referenti.

Il procedimento si applica anche nel caso della lettura di oracoli, sogni e prodigi, per i quali va considerata anche la problematica dell'ambiguità. Può capitare che il messaggio oracolare presenti due letture alternative, opposte, ma che risultino interpretazioni equamente soddisfacenti. La struttura dei messaggi così codificati comporta dunque un margine di errore nell'interpretazione. Per questo motivo, chi si trova ad interpretare il messaggio divino deve prestarvi particolare attenzione, adottando un atteggiamento che consenta una lettura corretta del messaggio. Ciò non è sempre possibile, poiché talvolta è necessario – affinché la profezia si avveri – che questa venga letta in modo errato. L'errore risulta essere quindi solo apparentemente di chi sbaglia, poiché il suo compimento è dettato dalla volontà degli dei. Dal momento che non è possibile che quanto predetto resti incompiuto, l'errore diventa parte integrante del corso degli eventi, dalla cui realizzazione non è possibile sottrarsi. L'errore non è solo determinato dal dio, ma diventa lo strumento

attraverso cui la sua volontà si compie, innescando una serie di meccanismi che portano alla realizzazione di quanto deciso dal dio. È necessario però sottolineare le modalità con cui l'interpretazione degli oracoli avviene: le profezie vengono rilette sempre ex – eventu e ciò fa sì che la lettura dell'oracolo “sbagliata” possa rientrare in una valutazione etica operata dallo storico. Erodoto, nel corso della sua narrazione, fornisce un giudizio sugli errori dei personaggi che diventa funzionale alla loro caratterizzazione. L'errore diventa quindi un elemento che contribuisce alla costruzione del personaggio erodoteo, contribuendo alla rappresentazione del personaggio. La rilevanza data all'errore diviene dunque un elemento di valutazione, oltre che come strumento narrativo. Nelle *Storie* l'errore svolge dunque questa duplice funzione: da un lato esso è un elemento di valutazione etica dei personaggi, dall'altro costituisce uno snodo essenziale della trama narrativa.

La centralità dell'errore nel logos lidio

Nel primo libro delle *Storie*, le vicende del logos lidio sono caratterizzate dalla centralità del tema dell'errore, presentando anche una serie di aspetti ad esso connessi. Nel racconto si intrecciano infatti i motivi dell'ambiguità degli oracoli, dell'inevitabilità del destino e dell'ereditarietà della colpa.

La storia prende avvio con il racconto della vicenda di Gige e Candule, molto nota nell'antichità. Il racconto circolava secondo diverse versioni, delle quali Erodoto ne riporta una, depurata da elementi fantasiosi. Lo storico sviluppa la narrazione come un dialogo tra i vari personaggi, al punto da aver fatto ipotizzare la dipendenza dello storico da una fonte drammatica. Tale scelta spiegherebbe anche il rilievo dato ad alcuni motivi a discapito di altri. La scelta di narrare la vicenda è motivata dallo stesso storico con la necessità di spiegare come Creso sia giunto al potere, ma il racconto si rivela fondamentale anche per comprendere la caduta del re lidio. Attraverso questo episodio è possibile analizzare concretamente le diverse dimensioni rivestite dall'errore nelle *Storie*. In primo luogo, esso ha una funzione narrativa, legata alle scelte erodotee dell'organizzazione del racconto e della sua interpretazione. Al tempo stesso, è possibile leggere gli errori in chiave etica, funzionale alla definizione di una dimensione morale del personaggio. Questi due aspetti non eliminano peraltro la funzione storica dell'errore nell'opera erodotea: per quanto si debba parlare molto cautamente di un tentativo di documentazione storica⁵¹ da parte di Erodoto, l'errore diventa comunque parte integrante delle vicende che sono selezionate e trasmesse dallo storico come testimonianze di rilievo.

⁵¹ Ciò non implica una mancanza di volontà da parte dello storico di documentare gli avvenimenti, ma sottolinea la necessità di ricordare come il ruolo dello storico antico fosse molto diverso da quello dello storico moderno.

Hdt., I, 8

οὗτος δὴ ὢν ὁ Κανδαύλης ἠράσθη τῆς ἑωυτοῦ γυναικός, **ἐρασθεῖς** δὲ ἐνόμιζέ οἱ εἶναι γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην. ὥστε δὲ ταῦτα νομίζων, ἦν γάρ οἱ τῶν αἰχμοφόρων Γύγης ὁ Δασκύλου ἀρεσκόμενος μάλιστα, τούτῳ τῷ Γύγῃ καὶ τὰ σπουδαιότερα τῶν πρηγμάτων ὑπερετίθετο ὁ Κανδαύλης καὶ δὴ καὶ τὸ εἶδος τῆς γυναικός **ὑπερεπαινέων**.

Nel racconto, Candaule assume sin da subito un ruolo centrale e attivo nella novella, poiché è lui a coinvolgere Gige nell'inganno ai danni della moglie. Il sovrano si distingue per l'amore nei confronti della sposa, motore della sua azione (ἐρασθεῖς). L'amore per la moglie è giudicato però da Erodoto oltre misura (ὑπερεπαινέων), configurandosi come un sentimento al di fuori della norma. Per questo motivo, Candaule non adotta un comportamento adeguato, ma cerca di convincere Gige a fare quanto non dovrebbe.

Hdt., I, 8

χρόνου δὲ οὐ πολλοῦ διελθόντος (χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς) ἔλεγε πρὸς τὸν Γύγην τοιάδε. 'Γύγη, οὐ γὰρ σε δοκέω πείθεσθαι μοι λέγοντι περὶ τοῦ εἶδους τῆς γυναικός (ὧτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν) , ποίειε ὅπως ἐκείνην θεήσσαι γυμνήν.' ὁ δ' ἀμβώσας εἶπε 'δέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγίεια, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνήν; ἅμα δὲ κισθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ: ἐν τοῖσι ἐν τόδε ἐστί, σκοπέειν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ. ἐγὼ δὲ πείθομαι ἐκείνην εἶναι πασέων γυναικῶν καλλίστην, καὶ σέο δέομαι μὴ δέεσθαι **ἀνόμων**.

Trascorso qualche tempo, Candaule sceglie di architettare un piano con il quale permettere a Gige di vedere la propria sposa nuda. Con un inciso, lo storico allude alla necessità che il

re andasse incontro a qualcosa di negativo, alla quale il sovrano non può sfuggire⁵². Il dialogo si presenta come uno scambio di battute all'interno delle quali si ritrovano tre motti di origine popolare. Il primo è utilizzato da Candaule per giustificare la propria proposta (ὄτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν), ma Gige ribatte notando che, in questo caso, vedere la sovrana nuda ne comporterebbe la perdita del pudore (ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή). Per rafforzare la sua volontà di attenersi a questo principio, Gige richiama l'autorità della norma stabilita nel corso del tempo. Se ad ognuno spetta avere cura delle proprie cose (σκοπέειν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ), aderire al piano di Candaule significherebbe andare incontro ad uno dei precetti stabiliti dagli uomini nel tempo. Per questo motivo, egli si rifiuta di accettare la proposta del sovrano, ritenendo il piano contrario al νομός (καὶ σέο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων). Gige si dimostra quindi consapevole che vedere la sovrana nuda costituirebbe una violazione del νομός socialmente accettato ed utilizza il νομός come riferimento sul quale basare le proprie scelte. Candaule si rifiuta però di ascoltare le ragioni di Gige ed espone il suo piano, certo della sua infallibilità. Di fronte all'insistenza del re, Gige è costretto ad obbedire:

Hdt., I, 10

ὁ μὲν δὴ ὡς οὐκ ἐδύνατο διαφυγεῖν, ἦν ἔτοιμος: ὁ δὲ Κανδαύλης, ἐπεὶ ἐδόκεε ὥρῃ τῆς κοίτης εἶναι, ἤγαγε τὸν Γύγεα ἐς τὸ οἶκημα. καὶ μετὰ ταῦτα αὐτίκα παρῆν καὶ ἡ γυνή. ἐσελθοῦσαν δὲ καὶ τιθεῖσαν τὰ εἴματα ἐθηεῖτο ὁ Γύγης. ὡς δὲ κατὰ νότου ἐγένετο ἰούσης τῆς γυναικός ἐς τὴν κοίτην, ὑπεκδὺς ἐχώρει ἔξω, καὶ ἡ γυνὴ ἐπορᾷ μιν ἐξιόντα. μαθοῦσά δὲ τὸ ποιηθέν ἐκ τοῦ ἀνδρὸς οὔτε ἀνέβωσε αἰσχυνθεῖσα οὔτε ἔδοξε μαθεῖν, ἐν νοῶ ἔχουσα

⁵² Asheri 1988, p. 269.

τίσεσθαι τὸν Κανδαύλεα. παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροισι καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει.

Erodoto conferma la centralità del νομός nella vicenda, esplicitando la regola a cui già accennava prima Candaule. La perdita del carattere privato della nudità comporta una perdita di dignità. È inoltre da porre in rilievo anche un altro elemento, la volontà della sovrana di punire Candaule. La nomina del solo sovrano come obiettivo della vendetta sembra indicare come la regina lo ritenesse l'unico responsabile dell'azione. La donna si rivolge quindi a Gige per portare a termine la sua vendetta, ponendolo nuovamente in una posizione di difficoltà.

Hdt., I, 11

ὡς δὲ ὁ Γύγης ἀπίκετο, ἔλεγε ἡ γυνὴ τάδε. ‘νῦν τοί δυῶν ὁδῶν παρεουσέων Γύγη δίδωμί αἴρεσιν, ὀκοτέρην βούλει τραπέσθαι. ἢ γὰρ Κανδαύλεα ἀποκτείνας ἐμέ τε καὶ τὴν βασιληίην ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτόν σε αὐτίκα οὕτω ἀποθνήσκειν δεῖ, ὡς ἂν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδῃς τὰ μὴ σε δεῖ. ἀλλ’ ἦτοι κεῖνόν γε τὸν ταῦτα βουλεύσαντα δεῖ ἀπόλλυσθαι, ἢ σε τὸν ἐμέ γυμνήν θεησάμενον καὶ ποιήσαντα οὐ νομιζόμενα.’ ὁ δὲ Γύγης τέως μὲν ἀπεθώμαζε τὰ λεγόμενα, μετὰ δὲ ἰκέτευε μὴ μιν ἀναγκαίην ἐνδέειν διακρῖναι τοιαύτην αἴρεσιν. οὐκὼν δὴ ἔπειθε, ἀλλ’ ὥρα ἀναγκαίην ἀληθέως προκειμένην ἢ τὸν δεσπότεα ἀπολλύναι ἢ αὐτὸν ὑπ’ ἄλλων ἀπόλλυσθαι: αἰρέεται αὐτὸς περιεῖναι. ἐπειρώτα δὴ λέγων τάδε. ‘ἐπεὶ με ἀναγκάζεις δεσπότεα τὸν ἐμὸν κτείνειν οὐκ ἐθέλοντα, φέρε ἀκούσω τέφω καὶ τρόπῳ ἐπιχειρήσομεν αὐτῷ.

La donna, dopo aver inizialmente finto indifferenza, pone Gige di fronte a due alternative. L'uomo si ritrova in una situazione simile a quella precedente, poiché ciascuna delle due alternative comporta delle difficoltà. Suicidandosi, egli pagherebbe con la vita un crimine

che ha compiuto contrariamente alla propria volontà. Uccidendo il re, egli commetterebbe un ulteriore crimine, costretto nuovamente dall'obbedienza verso un'autorità superiore. Gige accetta di assassinare Candaule, ma sottolinea come la sua scelta sia dettata dalla necessità (ἀναγκάζεις) e di come questo atto sia compiuto contro la sua volontà (οὐκ ἐθέλοντα). Con l'uccisione di Candaule, Gige ottiene per sé il regno della Lidia, che resterà nelle mani dei suoi discendenti fino all'arrivo di Creso. La possibilità di definire l'azione di Candaule come un errore è accettata dallo stesso Erodoto, il quale vi fa cenno più tardi come ad un (ἀμαρτάδα). L'errore a cui si fa riferimento in seguito è quello dell'usurpazione del regno, ma bisogna tenere in considerazione che l'azione era scaturita dalla prima violazione del νόμος, quella compiuta con l'inganno ai danni della regina. L'errore in questa prospettiva è chiaramente di carattere morale, ma è importante per lo svolgimento successivo della vicenda. Erodoto, infatti, pone strettamente in connessione questa vicenda con la caduta di Creso, destinato a scontare l'errore del proprio antenato. L'errore assume qui una duplice funzione: da un lato l'errore assume la sua funzione narrativa di snodo della vicenda. Nel momento in cui viene commesso è possibile identificare il punto di svolta, che porta alle conseguenze negative pagate in seguito da Creso. D'altro canto però, l'errore costituisce una chiave interpretativa per spiegare i meccanismi storici. Macchiandosi di un errore, Gige attira sulla sua discendenza una punizione, permettendo di inquadrare le vicende anche in chiave etica. Sbagliare comporta dunque delle conseguenze che si ripercuotono sul piano della storia. Erodoto utilizza dunque l'errore in questa doppia funzione, come strumento narrativo per l'organizzazione del discorso e come chiave interpretativa di stampo etico.

Le modalità con cui però Creso va incontro al proprio destino sono particolarmente interessanti per la centralità che il tema dell'errore riveste nelle vicende del sovrano. In

particolar modo, Creso si dimostra in più occasioni incapace di leggere i messaggi divini, come avviene nell'episodio relativo alla morte del figlio. Il re lidio riceve in sogno una premonizione sulla morte del figlio, che in un primo momento riesce ad interpretare correttamente:

Hdt., I, 35

αὐτίκα δέ οἱ εὐδοντι ἐπέστη ὄνειρος, ὅς οἱ τὴν ἀληθεῖν ἔφαινε τῶν μελλόντων γενέσθαι κακῶν κατὰ τὸν παῖδα. ἦσαν δὲ τῷ Κροίσῳ δύο παῖδες, τῶν οὔτερος μὲν διέφθαρτο, ἦν γὰρ δὴ κωφός, ὁ δὲ ἕτερος τῶν ἡλικίων μακρῷ τὰ πάντα πρῶτος: οὖνομα δέ οἱ ἦν Ἄτυς. τοῦτον δὲ ὄν τὸν Ἄτυν σημαίνει τῷ Κροίσῳ ὁ ὄνειρος, ὡς ἀπολέει μιν αἰχμῇ σιδηρῆ βληθέντα. ὁ δ' ἐπεῖτε ἐξηγέρθη καὶ ἐωυτῷ λόγον ἔδωκε, καταρρωδήσας τὸν ὄνειρον ἄγεται μὲν τῷ παιδί γυναῖκα, ἐωθότα δὲ στρατηγέειν μιν τῶν Λυδῶν οὐδαμῆ ἔτι ἐπὶ τοιοῦτο πρῆγμα ἐξέπεμπε: ἀκόντια δὲ καὶ δοράτια καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα τοῖσι χρέωνται ἐς πόλεμον ἄνθρωποι, ἐκ τῶν ἀνδρεῶνων ἐκκομίσας ἐς τοὺς θαλάμους συνένησε, μή τί οἱ κρεμᾶμενον τῷ παιδί ἐμπέση.

Il messaggio divino si presenta in maniera apparentemente chiara in questo contesto, perché non vi è un processo di simbolizzazione. Il re riesce a riconoscere il figlio, ciò che gli accadrà e la causa della sua morte, una punta di ferro. Interpretato correttamente il sogno, Creso sceglie correttamente anche il corso d'azione da seguire. Onde evitare la realizzazione della premonizione, sceglie di evitare tutte le situazioni che potrebbero corrispondere a quanto visto nel sogno. Dopo aver accennato al sonno, Erodoto fa riferimento alla presenza di Adrasto alla corte di Creso. L'uomo si era presentato come supplice alla corte di re, colpevole di aver ucciso involontariamente (ἀέκων) il fratello. L'uomo finirà per svolgere un ruolo di primo piano nella realizzazione del sogno di Creso.

A causa della presenza di un cinghiale in città, i sudditi si recano alla corte di Creso per chiedere di inviare qualcuno ad aiutarli ed in particolar modo il figlio del re. Il sovrano però rifiuta l'offerta dietro il pretesto delle nozze recenti del figlio, acconsentendo in cambio ad inviare altri membri della corte. Nonostante la soddisfazione dei sudditi, il figlio comprende che debba esserci una motivazione reale per la quale il padre gli proibisce di prendere parte a qualsiasi azione al di fuori delle mura domestiche e chiede una spiegazione. Nel discorso del figlio, prima che il padre esponga le proprie ragioni, il giovane chiede al padre di esporle attraverso un ragionamento (λόγῳ). Creso, messo alle strette, rivela il sogno ricevuto e ne fornisce la sua prima, corretta interpretazione. Il figlio cerca dunque di convincere il padre muovendosi sul suo stesso piano ed individuando delle falle nel suo ragionamento:

Hdt., I, 39

ἀμείβεται ὁ νεηνίης τοῖσιδε. ‘συγγνώμη μὲν ᾧ πάτερ τοι, ἰδόντι γε ὄψιν τοιαύτην, περὶ ἐμὲ φυλακὴν ἔχειν: τὸ δὲ οὐ μανθάνεις ἀλλὰ λέληθέ σε τὸ ὄνειρον, ἐμέ τοί δίκαιον ἐστὶ φράζειν. φῆς τοι τὸ ὄνειρον ὑπὸ αἰχμῆς σιδηρῆς φάναι ἐμὲ τελευτήσειν. ὑὸς δὲ κοῖαι μὲν εἰσὶ χεῖρες, κοίη δὲ αἰχμὴ σιδηρῆ τὴν σὺ φοβέαι; εἰ μὲν γὰρ ὑπὸ ὀδόντος τοι εἶπε τελευτήσειν με, ἢ ἄλλου τευ ὅ τι τούτῳ ἔοικε, χρῆν δὴ σε ποιέειν τὰ ποιέεις: νῦν δὲ ὑπὸ αἰχμῆς. ἐπεῖτε ὦν οὐ πρὸς ἄνδρας ἡμῖν γίνεται ἡ μάχη, μέτεες με

Non è possibile contestare l'interpretazione del sogno in sé, perché la visione appare chiara e non necessita di una lettura simbolica. Ciò che il figlio contesta può essere soltanto l'applicazione di tale lettura ad un contesto diverso a quello che appare nel sogno. Creso, di fronte alla premonizione degli dei, cerca di comportarsi nel modo più saggio possibile e di tenere il figlio lontano da qualsiasi pericolo. Il giovane però ritiene la sua prudenza

eccessiva, poiché il sogno lo ha messo in guardia soltanto dalla lancia di ferro, ma in un contesto di caccia il suo antagonista immediato, il cinghiale, non ne è in possesso. Creso accoglie questa seconda interpretazione, dichiarandosi soddisfatto dalla valutazione del figlio (ἀμείβεται Κροῖσος ὧ παῖ, ἔστι τῆ με νικᾶς γνώμην ἀποφαίνων περὶ τοῦ ἐνυπνίου. ὡς ὧν νενικημένος ὑπὸ σέο μεταγινώσκω, μετήμι τε σὲ ἰέναι ἐπὶ τὴν ἄγρην.). L'elemento della γνώμη risulta ancora una volta centrale nella lettura di messaggi divini, poiché indica un processo di valutazione e comprensione del messaggio. Interpretare correttamente il messaggio è un passo preliminare fondamentale all'adozione del comportamento più adatto.

Durante la battuta di caccia, il figlio di Creso resterà colpito per errore da una freccia lanciata da Adrasto, indirizzata al cinghiale e fatale per il giovane. L'errore fisico è stato possibile grazie ad un errore in ambito interpretativo. Non aver considerato l'interezza del contesto, ma essersi limitati al primo e apparente significato ha causato le condizioni che hanno portato alla morte del giovane. Ancora una volta, Adrasto si è macchiato involontariamente di una morte, dalla quale però non c'era possibilità di sottrarsi. L'impossibilità di evitare ciò che era predestinato viene riconosciuta dallo stesso Creso, il quale perdona Adrasto per la morte del figlio:

Hdt., I, 42

Κροῖσος δὲ τούτων ἀκούσας τόν τε Ἄδρηστον κατοικτεῖρει, καίπερ ἔων ἐν κακῷ οἰκηίῳ τοσοῦτω καὶ λέγει πρὸς αὐτόν ἔχω ὧ ξεῖνε παρὰ σεῦ πᾶσαν τὴν δίκην, ἐπειδὴ σεωυτοῦ καταδικάζεις θάνατον. εἷς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προεσήμεινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.

La responsabilità per Creso non è da attribuire ad Adrasto, il quale si presenta come un mero vettore della volontà del dio. Creso non si interroga sulle motivazioni che possano aver portato alla morte del figlio, ma si limita a rilevare che quanto avviene è al di fuori del potere degli uomini. Adrasto ha portato a termine la volontà del dio involontariamente (ἀέκων) e pertanto il suo errore risulta già deciso dalla divinità. L'errore è necessario per portare a termine quanto predetto dal dio ed ogni tentativo di evitarlo non può che rivelarsi infruttuoso. Così la prima interpretazione di Creso – e soprattutto la decisione che egli aveva preso a seguito di essa – non potevano durare a lungo, poiché l'errata lettura del messaggio era un passaggio fondamentale per la realizzazione della profezia. Ad un livello semiotico, l'errore di Creso nell'interpretazione del messaggio si ripeterà in seguito in merito ad un'altra profezia. L'apparente chiarezza del messaggio ha portato ad una mancata attenzione verso i possibili contesti, ad una lettura effettuata senza tener conto della possibilità di riferirlo a situazioni o prospettive diverse. Ciò avviene infatti anche nella lettura dell'oracolo che porterà alla caduta di Creso, consultato dal sovrano a proposito di una spedizione contro i Persiani. Prima di affidarsi a questo responso però, il re mette alla prova diversi oracoli attraverso uno stratagemma:

Hdt., I, 47 - 48

ἐντειλάμενος δὲ τοῖσι Λυδοῖσι τάδε ἀπέπεμπε εἰς τὴν διάπειραν τῶν χρηστηρίων, ἀπ' ἧς ἂν ἡμέρης ὀρμηθέωσι ἐκ Σαρδίων, ἀπὸ ταύτης ἡμερολογέοντας τὸν λοιπὸν χρόνον ἑκατοστῆ ἡμέρη χρᾶσθαι τοῖσι χρηστηρίοις, ἐπειρωτῶντας ὅ τι ποιέων τυγχάνοι ὁ Λυδῶν βασιλεὺς Κροῖσος ὁ Ἀλύαττεω: ἄσσα δ' ἂν ἕκαστα τῶν χρηστηρίων θεσπίσῃ, συγγραψάμενους ἀναφέρειν παρ' ἑαυτόν. ταῦτα οἱ Λυδοὶ θεσπισάσης τῆς Πυθίης συγγραψάμενοι οἴχοντο ἀπιόντες εἰς τὰς Σάρδις. ὡς δὲ καὶ ἄλλοι οἱ περιπεμφθέντες παρήσαν φέροντες τοὺς χρησμούς, ἐνθαῦτα ὁ Κροῖσος ἕκαστα ἀναπτύσσων ἐπώρα τῶν συγγραμμάτων, τῶν μὲν δὴ

οὐδὲν προσίετό μιν: ὁ δὲ ὡς τὸ ἐκ Δελφῶν ἤκουσε, αὐτίκα προσεύχετό τε καὶ προσεδέξατο, νομίσας μόνον εἶναι μαντήιον τὸ ἐν Δελφοῖσι, ὅτι οἱ ἐξευρήκεε τὰ αὐτὸς ἐποίησε. ἐπεῖτε γὰρ δὴ διέπεμψε παρὰ τὰ χρηστήρια τοὺς θεοπρόπους, φυλάξας τὴν κυρίην τῶν ἡμερέων ἐμηχανᾶτο τοιάδε: ἐπινοήσας τὰ ἦν ἀμήχανον ἐξευρεῖν τε καὶ ἐπιφράσασθαι, χελώνην καὶ ἄρνα κατακόψας ὁμοῦ ἤψε αὐτὸς ἐν λέβητι χαλκέῳ, χάλκεον ἐπίθημα ἐπιθείς.

Creso sceglie di porre in dubbio l'autorità divina, ideando un modo per cogliere la divinità in fallo. Al termine del procedimento, soltanto due oracoli hanno superato la prova. Erodoto non fornisce una spiegazione del motivo per cui gli altri non siano stati in grado di riferire ciò che Creso aveva fatto, elemento di per sé strano.

La prova fatta da Creso, non superata dalla maggior parte degli oracoli a cui sono stati sottoposti. Erodoto accetta la versione, ritenendo plausibile che il solo oracolo di Delfi sia stato in grado di rivelare la verità. L'oracolo di Anfiarao, pur essendosi avvicinato abbastanza da poter essere ritenuto credibile da Creso, si colloca sempre in una posizione di subalternità rispetto a quello delfico. La notizia riportata dallo storico è stata giudicata coerente con la sua propaganda delfica⁵³ e questo potrebbe spiegare perché Erodoto non si premuri di fornire una spiegazione all'errore degli altri oracoli. La volontà dello storico potrebbe essere quella di far risaltare Delfi, ma al tempo stesso la notizia della prova di Creso è indicativa del suo atteggiamento verso gli dei. Il sovrano non si pone nei confronti della divinità con un atteggiamento di devozione, ma cerca di collocarsi su un piano superiore ad essa, cercando un modo per trarla in inganno. La mancanza di umiltà da parte di Creso era già apparsa nel famoso dialogo con Solone (Hdt., I, 31), che Erodoto connette con la vicenda di Adrasto. Al termine del dialogo, infatti, il re lidio dimostra di non aver recepito l'insegnamento del saggio, ma continua a considerarsi l'uomo più felice del

⁵³ Asheri 1988, p. 291.

mondo. Lo storico inserisce la narrazione della morte del figlio di Creso subito dopo il suo dialogo con Solone, creando così una implicita connessione interpretativa tra gli eventi. Il sovrano, che si era mostrato sprezzante verso quanto gli aveva indicato Solone, resta privo di figli, perdendo una condizione che il saggio riteneva necessaria per la felicità. La perdita era stata predetta e predestinata dagli dei, ma l'incapacità di Creso di leggere il messaggio che gli avevano inviato ha concesso alla profezia di avverarsi. Ciò avviene anche in occasione della caduta del sovrano, vaticinata da un oracolo del quale egli è a conoscenza, ma che non riesce ad interpretare in maniera corretta.

Hdt., I, 53 - 55

τοῖσι δὲ ἄγειν μέλλουσι τῶν Λυδῶν ταῦτα τὰ δῶρα ἐς τὰ ἱρὰ ἐνετέλλετο ὁ Κροῖσος ἐπειρωτᾶν τὰ χρηστήρια εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας Κροῖσος καὶ εἴ τινα στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο φίλον, ὡς δὲ ἀπικόμενοι ἐς τὰ ἀπεπέμφθησαν, οἱ Λυδοὶ ἀνέθεσαν τὰ ἀναθήματα, ἐχρέωντο τοῖσι χρηστηρίοισι λέγοντες 'Κροῖσος ὁ Λυδῶν τε καὶ ἄλλων ἐθνέων βασιλεύς, νομίσας τάδε μαντήια εἶναι μούνα ἐν ἀνθρώποισι, ὑμῖν τε ἄξια δῶρα ἔδωκε τῶν ἐξευρημάτων, καὶ νῦν ὑμέας ἐπειρωτᾶ εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας καὶ εἴ τινα στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο σύμμαχον.' οἱ μὲν ταῦτα ἐπειρώτων, τῶν δὲ μαντηῶν ἀμφοτέρων ἐς τὸ αὐτὸ αἰ γινῶμαι συνέδραμον, προλέγουσαι Κροίσῳ, ἣν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν: τοὺς δὲ Ἑλλήνων δυνατωτάτους συνεβούλευόν οἱ ἐξευρόντα φίλους προσθέσθαι. ἐπεῖτε δὲ ἀνενοιχθέντα τὰ θεοπρόπια ἐπύθετο ὁ Κροῖσος, ὑπερήσθη τε τοῖσι χρηστηρίοισι, πάγχυ τε ἐλίπιας καταλύσειν τὴν Κύρου βασιληίην, πέμψας αὐτὶς ἐς Πυθῶ Δελφοὺς δωρέεται, πυθόμενος αὐτῶν τὸ πλῆθος, κατ' ἄνδρα δύο στατήρησι ἕκαστον χρυσοῦ. δωρησάμενος δὲ τοὺς Δελφοὺς ὁ Κροῖσος ἐχρηστηριάζετο τὸ τρίτον: ἐπεῖτε γὰρ δὴ παρέλαβε τοῦ μαντείου ἀληθείην, ἐνεφορέετο αὐτοῦ. ἐπειρώτα δὲ

τάδε χρηστηριαζόμενος, εἴ οἱ πολυχρόνιος ἔσται ἢ μοναρχίη. ἢ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε.

“ἀλλ’ ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,

καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδα παρ’ Ἑρμῶν

φεύγειν μηδὲ μένειν μηδ’ αἰδεῖσθαι κακός εἶναι.”

Creso si rivolge all’oracolo delfico, dichiarando di ritenerlo l’unico affidabile, per porre tre diversi quesiti relativi alla sua spedizione contro i Persiani. In primo luogo, egli chiede un parere su un’eventuale alleanza con altri popoli, ricevendo in risposta il consiglio sulla scelta dei Greci come alleati. In secondo luogo, egli chiede se sia opportuno per lui recarsi contro i Persiani, ricevendo in risposta un responso apparentemente chiaro, nel quale si fa riferimento alla distruzione di un grande impero. Infine, l’ultima domanda riguarda la durata del suo regno, per la quale riceve una risposta della quale non riesce a cogliere il senso. Nel primo caso non si può parlare di una vera e propria profezia, poiché la Pizia si limita a consigliare a Creso quali avversari scegliere. Il secondo e il terzo responso sono invece premonizioni su quanto avverrà nel futuro, ma il sovrano sbaglia nel leggerle entrambe per due motivi diversi. Nel primo caso, egli accetta il responso come positivo, interpretandolo in accordo alle sue aspettative e alle sue ambizioni. Così avviene anche nel caso di Dario e del messaggio scitico: il desiderio personale degli uomini si dimostra in grado di distorcere la capacità interpretativa. Nel secondo caso invece, egli adotta un’interpretazione letterale del messaggio divino, non tenendo in considerazione la possibilità che si tratti di un messaggio costruito per simboli. La profezia predica il regno di un mulo, ma l’impossibilità del regno di un animale porta il sovrano ad interpretare il messaggio come una perifrasi per indicare ciò che non avverrà mai. Sicuro di ciò e

confortato da tre responsi apparentemente incoraggianti, Creso sceglie di condurre la spedizione.

Hdt., I, 91

ἀπικομένοισι δὲ τοῖσι Λυδοῖσι καὶ λέγουσι τὰ ἐντεταλμένα τὴν Πυθίην λέγεται εἶπειν τάδε. ‘τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατα ἐστὶ ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ: Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἐξέπλησε, ὃς ἐὼν δορυφόρος Ἡρακλειδέων, δόλω γυναικίῳ ἐπιστόμενος ἐφόνευσε τὸν δεσπότεα καὶ ἔσχε τὴν ἐκείνου τιμὴν οὐδὲν οἱ προσήκουσαν. προθυμομένου δὲ Λοξίῳ ὄκως ἂν κατὰ τοὺς παῖδας τοῦ Κροΐσου γένοιτο τὸ Σαρδίῳ πάθος καὶ μὴ κατ’ αὐτὸν Κροῖσον, οὐκ οἷόν τε ἐγένετο παραγαγεῖν μοίρας. ’ ὅσον δὲ ἐνέδωκαν αὐται, ἦνυσέ τε καὶ ἐχαρίσατό οἱ: τρία γὰρ ἔτεα ἐπανεβάλετο τὴν Σαρδίῳ ἄλωσιν, καὶ τοῦτο ἐπιστάσθω Κροῖσος ὡς ὕστερον τοῖσι ἔτεσι τούτοισι ἀλοὺς τῆς πεπρωμένης. δευτέρα δὲ τούτων καιομένῳ αὐτῷ ἐπήρκεσε. κατὰ δὲ τὸ μαντήιον τὸ γεγόμενον οὐκ ὀρθῶς Κροῖσος μέμφεται. προηγόρευε γὰρ οἱ Λοξίης, ἣν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν αὐτὸν καταλύσειν. τὸν δὲ πρὸς ταῦτα χρῆν εὖ μέλλοντα βουλευέσθαι ἐπειρέσθαι πέμψαντα κότερα τὴν ἑωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγοι ἀρχὴν. οὐ συλλαβὼν δὲ τὸ ῥήθην οὐδ’ ἐπανειρόμενος ἑωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω: τῷ καὶ τὸ τελευταῖον χρηστηριαζομένῳ εἶπε Λοξίης περὶ ἡμίονου, οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε. ἦν γὰρ δὴ ὁ Κῦρος οὗτος ἡμίονος: ἐκ γὰρ δυῶν οὐκ ὁμοεθνέων ἐγεγόνεε, μητρὸς ἀμείνονος, πατρὸς δὲ ὑποδεεστέρου: ἦ μὲν γὰρ ἦν Μηδὶς καὶ Ἀστυάγεος θυγάτηρ τοῦ Μήδων βασιλέως, ὁ δὲ Πέρσης τε ἦν καὶ ἀρχόμενος ὑπ’ ἐκείνοισι καὶ ἔνερθε ἐὼν τοῖσι ἅπασιν δεσποίνῃ τῇ ἑωυτοῦ συνοίκεε.’ ταῦτα μὲν ἡ Πυθίη ὑπεκρίνατο τοῖσι Λυδοῖσι, οἱ δὲ ἀνήνεικαν ἐς Σάρδις καὶ ἀπήγγειλαν Κροῖσῳ. ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ. κατὰ μὲν δὴ τὴν Κροΐσου τε ἀρχὴν καὶ Ἰωνίης τὴν πρώτην καταστροφὴν ἔσχε οὕτω.

Con la sconfitta e la cattura di Creso, la sua parabola giunge al termine e si realizzano gli avvenimenti ai quali era da lungo tempo predestinato. Interrogato l'oracolo sul motivo per cui la profezia non era stata portata a compimento, ne emerge una duplice ragione. La prima è l'impossibilità di sfuggire al fato, già sperimentata dal sovrano a proposito della morte del figlio. Ciò che era stato predetto deve avverarsi, nonostante la possibilità di un intervento degli dei. Si è molto discusso sul ruolo di Apollo nella salvezza di Creso, ma la questione risulta in qualche modo marginale al nostro campo di indagine. Dal responso pitico risulta che nemmeno gli dei hanno piena facoltà di evitare il fato predestinato, pur potendo modificare leggermente le modalità con cui questo si realizza. La sconfitta del re lidio è presentata dallo stesso oracolo come la punizione per l'errore commesso da Gige (γονέος ἀμαρτάδα), che ha determinato la sorte del suo discendente. L'errore così assume una sorta di "potenza storica e storiografica". Per quanto riguarda la potenza "storica", essa va ricondotta al ruolo svolto dall'errore nelle vicende storiche. Sebbene non si possa parlare dell'errore come motore unico della storia, è necessario riconoscere come questo evento risulti in grado di innescare determinati meccanismi sul piano della storia e di avere quindi un certo peso sullo svolgersi degli eventi. Ciò emerge dalla tessitura narrativa di Erodoto, nel quale lo storico pone in rilievo la connessione tra gli errori e le loro conseguenze. Contemporaneamente però, l'errore riveste una potenza storiografica: diventando punto di snodo nelle vicende, esso è in grado di aiutare nell'organizzazione della materia narrativa e di costituire un elemento importante nel tessuto delle *Storie* erodotee.

La Pizia risponde anche alle accuse di Creso riguardanti il carattere fuorviante degli oracoli ricevuti. Non è stato l'oracolo a fornire un responso sbagliato, ma Creso a non comprenderlo a pieno. Il sovrano si è dimostrato incapace di adottare il giusto

atteggiamento ed il giusto pensiero. L'errore di Creso si configura contemporaneamente come un errore di tipo logico ed etico e non risulta possibile scindere completamente i due aspetti. Creso non si pone correttamente nel suo rapporto con la divinità e ciò comporta la cattiva lettura dell'oracolo. L'errore di conoscenza è dunque strettamente connesso con l'errore morale, in un legame che spesso ritorna nella narrazione erodotea. Assumendo un atteggiamento di superbia in ambito religioso, questo si riflette nella lettura del messaggio. Di fronte al responso oracolare, egli non pondera la possibilità dell'esistenza di diverse opzioni. Limitandosi al primo, immediato e più felice senso dell'oracolo, il re non è riuscito a capire a chi si stesse riferendo l'oracolo. Pur avendo compreso bene il riferimento alla caduta del regno, la mancata individuazione del referente esatto ha comportato la scelta di un corso d'azione sbagliata. Diverso è il caso della seconda profezia, della quale Creso ha completamente mancato il senso. La profezia adotta un linguaggio simbolico, alludendo al regno di Ciro con la menzione di un mulo, facendo riferimento alla diversa origine dei due genitori. Creso intende invece la profezia nel suo senso letterale, ritenendo che si debba far riferimento all'evento così come esposto nell'oracolo e che – vista l'impossibilità della realizzazione dell'evento predetto – il responso debba essere inteso come una maniera per indicare un avvenimento destinato a non avvenire mai. Creso non è riuscito a comprendere (οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε) l'oracolo perché non ha posto a confronto nessun elemento, ma si è limitato ad una lettura superficiale del messaggio. Dopo aver ricevuto la spiegazione, Creso capisce che non vi era per lui possibilità di scampare al volere del dio, ma riconosce al tempo stesso il suo ruolo giocato nel fraintendimento dell'oracolo (συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἁμαρτάντα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ). Pur essendo stato destinato dalla divinità a cadere, egli comprende che il suo errore nella comprensione dell'oracolo lo ha portato ad agire, causando la realizzazione

della profezia. L'intero logos si sviluppa attraverso una serie di errori, che diventano dunque veri e propri snodi della vicenda. Ciò avviene su tre piani già osservati: da un lato l'errore viene presentato come elemento storico, parte degli avvenimenti svolti e che lo storico si premura di riportare. L'attenzione che però viene dedicata a questo elemento lo rende particolarmente importante per l'impostazione storiografica e narrativa delle Storie. L'errore costituisce un punto di snodo essenziale nelle vicende, costituendo il punto di rottura nell'andamento delle vicende: dopo lo sbaglio, la situazione precipita e il personaggio paga le conseguenze negative della sua azione. Al tempo stesso però esiste anche una dimensione dell'errore come strumento valutativo. Cresò sbaglia e nel suo sbaglio si palesa il suo carattere ed il suo atteggiamento. Egli non è in grado di interpretare il messaggio perché non è in grado di porsi nel modo corretto nei confronti della divinità. L'errore del sovrano comporta dunque anche una valutazione di tipo etico, poiché non è possibile scindere l'errore di conoscenza da quello morale. Nella parabola del re lidio, dunque, è possibile riconoscere una centralità del tema dell'errore, visto come elemento fondamentale nella realizzazione del suo destino e come elemento che ne consente una valutazione da parte dello storico.

L'errore nella parabola di Cambise

La vicenda di Cambise, raccontata da Erodoto nel terzo libro, è dominata dalla centralità della follia del sovrano persiano. Tra le diverse versioni relative all'origine della malattia del sovrano, Erodoto riporta quella raccontata dagli Egizi sull'uccisione del dio Api (Hdt., III, 29). Lo storico in realtà non ascrive totalmente la follia di Cambise al sacrilegio compiuto in Egitto, ma in più luoghi fa riferimento alla possibilità che egli fosse già affetto da insania mentale (Hdt., III, 30; Hdt, III, 33). Secondo la versione egizia riportata dallo storico, il primo crimine commesso dopo la vicenda di Api è l'uccisione del fratello Smerdi. La decisione di eliminare il fratello viene presa da Cambise a seguito di un sogno, al quale Erodoto dedica particolare attenzione. La visione viene infatti raccontata tre volte, la prima delle quali è narrata dallo storico.

Hdt., III, 30

Καμβύσης δέ, ὡς λέγουσι Αἰγύπτιοι, αὐτίκα διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη, ἐὼν οὐδὲ πρότερον φρενῆρης. καὶ πρῶτα μὲν τῶν κακῶν ἐξεργάσατο τὸν ἀδελφεὸν Σμέρδιν ἐόντα πατρὸς καὶ μητρὸς τῆς αὐτῆς, τὸν ἀπέπεμψε ἐς Πέρσας φθόνῳ ἐξ Αἰγύπτου, ὅτι τὸ τόξον μῦθος Περσέων ὅσον τε ἐπὶ δύο δακτύλους εἴρυσσε, τὸ παρὰ τοῦ Αἰθίοπος ἦνεικαν οἱ Ἰχθυοφάγοι, τῶν δὲ ἄλλων Περσέων οὐδεις οἴός τε ἐγένετο. ἀποικομένου ὧν ἐς Πέρσας τοῦ Σμέρδιος ὄψιν εἶδε ὁ Καμβύσης ἐν τῷ ὑπνω τοιήνδε: ἔδοξε οἱ ἄγγελον ἐλθόντα ἐκ Περσέων ἀγγέλλειν ὡς ἐν τῷ θρόνῳ τῷ βασιληίῳ ἰζόμενος Σμέρδις τῇ κεφαλῇ τοῦ οὐρανοῦ ψάσσειε. πρὸς ὧν ταῦτα **δείσας** περὶ ἐωυτοῦ μή μιν ἀποκτείνας ὁ ἀδελφεὸς ἄρχη, πέμπει Πρηξάσπεα ἐς Πέρσας, ὃς ἦν οἱ ἀνὴρ Περσέων πιστότατος, ἀποκτενέοντά μιν. ὁ δὲ ἀναβὰς ἐς Σοῦσα ἀπέκτεινε Σμέρδιν, οἱ μὲν λέγουσι ἐπ' ἄγρην ἐξαγαγόντα, οἱ δὲ ἐς τὴν Ἐρυθρὴν θάλασσαν προαγαγόντα καταποντῶσαι.

L'azione di Cambise viene da subito inquadrata come un ἄδίκημα ed è da intendere quindi come una violazione di ordine morale. Erodoto sottolinea la mancanza di sanità mentale da parte del sovrano, che determina il corso d'azione in seguito all'interpretazione del sogno. La visione di Cambise si configura come una combinazione delle due tipologie di sogni individuate da Lèvy⁵⁴ nelle *Storie* erodotee. Lo studioso ha infatti effettuato una catalogazione dei sogni nell'opera sulla base delle modalità con cui questi si realizzano. La distinzione principale riguarda la possibilità che nei sogni vi sia un'entità portatrice di un messaggio e quelli nei quali il contenuto del messaggio si manifesta attraverso un sistema di simboli. Nel sogno di Cambise vi è un messaggero che riporta un messaggio simbolico. La mistione delle due modalità è fondamentale per il fraintendimento del messaggio, poiché se Cambise avesse visto direttamente l'usurpatore, non vi sarebbero state possibilità di confusione. La mediazione di un messaggero permette invece l'errore di Cambise: egli è in grado di interpretare correttamente l'evento a cui il sogno fa riferimento, connettendo il sogno alla futura usurpazione del trono. Egli non si dimostra però in grado di compiere la giusta associazione tra la persona menzionata dal messaggero e il suo corrispettivo nella vita reale. L'errore è abbastanza comune nella letteratura erodotea (un errore simile lo compirà di nuovo proprio Cambise in punto di morte), ma in questo caso vi sono alcuni elementi che contribuiscono a generare conseguenze negative dopo l'errata interpretazione del messaggio. Dopo aver valutato e interpretato il messaggio, Cambise sceglie di procedere uccidendo il fratello. La sua azione è spiegata da Erodoto in questo stesso punto ed è ricondotta alla paura di perdere il potere. Il desiderio di potere era stato un elemento fondamentale anche nel condurre Creso nella scelta del proprio corso di azione e diviene qui nuovamente il motivo per cui ad un errore di conoscenza segue un errore di tipo

⁵⁴ Lèvy 1995, p. 17 - 27.

morale. Ritorna dunque la connessione tra i due elementi già visti in precedenza e l'impossibilità di scindere completamente le due tipologie di errore. A ciò si aggiunge l'elemento della paura, che lo stesso sovrano riconoscerà essere stato fondamentale nella scelta delle sue decisioni. La visione del sogno non si riferiva al fratello di Cambise, ma ad uno dei Magi. L'uomo, sfruttando l'omonimia e la somiglianza con il fratello del sovrano, porta con successo a termine il tentativo di usurpazione del trono.

Nel momento della morte di Cambise, egli giunge ad una realizzazione del vero significato del sogno, comprendendo a quale persona facesse riferimento la profezia:

Hdt, III, 64

ἐνθαῦτα ἀκούσαντα Καμβύσεια τὸ Σμέρδιος οὐνομα ἔτυψε ἢ ἀληθείη τῶν τε λόγων καὶ τοῦ ἐνυπνίου: ὃς ἐδόκεε ἐν τῷ ὕπνῳ ἀπαγγεῖλαι τινὰ οἱ ὡς Σμέρδις ἰζόμενος ἐς τὸν βασιλῆιον θρόνον ψαύσειε τῆ κεφαλῆ τοῦ οὐρανοῦ. μαθὼν δὲ ὡς μάτην ἀπολωλεκῶς εἶη τὸν ἀδελφεόν, ἀπέκλαιε Σμέρδιν: ἀποκλαύσας δὲ καὶ περιημεκτήσας τῆ ἀπάσῃ συμφορῇ ἀναθρώσκει ἐπὶ τὸν ἵππον, ἐν νόῳ ἔχων τὴν ταχίστην ἐς Σοῦσα στρατεύεσθαι ἐπὶ τὸν Μάγον. καὶ οἱ ἀναθρώσκοντι ἐπὶ τὸν ἵππον τοῦ κολεοῦ τοῦ ξίφεος ὁ μύκης ἀποπίπτει, γυμνωθὲν δὲ τὸ ξίφος παίει τὸν μηρόν: τρωματισθεὶς δὲ κατὰ τοῦτο τῆ αὐτὸς πρότερον τὸν τῶν Αἰγυπτίων θεὸν Ἄπιν ἐπληξε, ὡς οἱ καιρὴν ἔδοξε τετύφθαι, εἶρετο ὁ Καμβύσης ὅ τι τῆ πόλι οὐνομα εἶη: οἱ δὲ εἶπαν ὅτι Ἀγβάτανα. τῷ δὲ ἔτι πρότερον ἐκέχρηστο ἐκ Βουτοῦς πόλιος ἐν Ἀγβατάνοισι τελευτήσειν τὸν βίον. ὁ μὲν δὴ ἐν τοῖσι Μηδικοῖσι Ἀγβατάνοισι ἐδόκεε τελευτήσειν γηραιός, ἐν τοῖσί οἱ ἦν τὰ πάντα πρήγματα: τὸ δὲ χρηστήριον ἐν τοῖσι ἐν Συρίῃ Ἀγβατάνοισι ἔλεγε ἄρα. καὶ δὴ ὡς τότε ἐπειρόμενος ἐπύθετο τῆς πόλιος τὸ οὐνομα, ὑπὸ τῆς συμφορῆς τῆς τε ἐκ τοῦ Μάγου ἐκπεπληγμένος καὶ τοῦ τρώματος

ἔσωφύρονησε, συλλαβὼν δὲ τὸ θεοπρόπιον εἶπε ἔνθαῦτα Καμβύσεια τὸν Κύρου ἐστὶ πεπρωμένον τελευτᾶν.

La vicenda del sogno è raccontata una seconda volta da Erodoto, ma con una prospettiva diversa. Essendo stata portata a termine la profezia, lo storico può ora illustrare con più precisione l'errore compiuto da Cambise ed in particolar modo la comprensione dello sbaglio da parte del sovrano. La comprensione del vero senso del sogno (ἢ ἀληθείη τῶν τε λόγων καὶ τοῦ ἐνυπνίου) è contingente alla ferita che causerà la morte del sovrano e alla comprensione di un secondo messaggio divino. Cambise aveva infatti ricevuto un responso divino che gli aveva predetto la morte ad Ecbatana, da lui intesa come la città della Media. L'oracolo faceva invece riferimento alla città siriana, come il sovrano comprende solo in punto di morte. L'errore commesso è della stessa tipologia di quello relativo alla comprensione della vicenda di Smerdi: Cambise riesce a comprendere la natura degli eventi che lo coinvolgono, ma non è in grado di individuare i referenti dei messaggi, sbagliando prima la persona e poi il luogo a cui riferirli. Il problema della comprensione del messaggio viene raccontato nuovamente nella narrazione erodotea, questa volta attraverso le parole dello stesso re:

Hdt., III, 65, 2

ἐγὼ γὰρ ἐὼν ἐν Αἰγύπτῳ εἶδον ὄψιν ἐν τῷ ὕπνῳ, τὴν μηδαμὰ ὄφελον ἰδεῖν: ἐδόκεον δέ μοι ἄγγελον ἐλθόντα ἐξ οἴκου ἀγγέλλειν ὡς Σμέρδις ἰζόμενος ἐς τὸν βασιλῆιον θρόνον ψαύσειε τῇ κεφαλῇ τοῦ οὐρανοῦ. **δείσας** δὲ μὴ ἀπαιρεθῆω τὴν ἀρχὴν πρὸς τοῦ ἀδελφεοῦ, ἐποίησα ταχύτερα ἢ σοφώτερα: ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐκ ἐνήν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν. ἐγὼ δὲ ὁ μάταιος Πρηξάσπεα ἀποπέμπω ἐς Σοῦσα ἀποκτενέοντα Σμέρδι. ἐξεργασθέντος δὲ κακοῦ τοσοῦτου ἀδεῶς διαιτώμην, οὐδαμὰ ἐπιλεξάμενος μὴ

κοτέ τις μοι Σμέρδιος ὑπαραιρημένου ἄλλος ἐπανασταίη ἀνθρώπων. παντὸς δὲ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι ἀμαρτῶν ἀδελφροκτόνος τε οὐδὲν δέον γέγονα καὶ τῆς βασιληίης οὐδὲν ἦσσαν ἐστέρημαι: Σμέρδις γὰρ δὴ ἦν ὁ Μάγος τόν μοι ὁ δαίμων προέφαινε ἐν τῇ ὄψι ἐπαναστήσεσθαι. τὸ μὲν δὴ ἔργον ἐξέργασταί μοι, καὶ Σμέρδιν τὸν Κύρου μηκέτι ὑμῖν ἐόντα λογιζέσθε: οἱ δὲ ὑμῖν Μάγοι κρατέουσι τῶν βασιληίων, τόν τε ἔλιπον ἐπίτροπον τῶν οἰκίων καὶ ὁ ἐκείνου ἀδελφεὸς Σμέρδις, τὸν μὲν νυν μάλιστα χρῆν ἐμεῦ αἰσχρὰ πρὸς τῶν Μάγων πεπονθότος τιμωρέειν ἐμοί, οὗτος μὲν ἀνοσίφ μόνω τετελεύτηκε ὑπὸ τῶν ἐωυτοῦ οἰκηιοτάτων

Cambise racconta ai propri seguaci le vicende che hanno portato all'assassinio di Smerdi, partendo dalla visione ricevuta in sogno. In questa versione però, il racconto si arricchisce di una serie di commenti fatti dallo stesso sovrano, il quale riconosce il proprio errore e ne adduce delle motivazioni. Tra queste, la prima ad essere menzionata è quella della paura. Ritorna quest'elemento, già citato da Erodoto, che Cambise riconosce avergli offuscato il giudizio (δείσας δὲ μὴ ἀπαιρεθῆω τὴν ἀρχὴν πρὸς τοῦ ἀδελφεοῦ). Il sovrano continua il proprio discorso, sottolineando come nello scegliere il corso d'azione successivo al sogno egli non abbia agito con saggezza, ma nel minor tempo possibile, sopraffatto dalla paura per i possibili avvenimenti (ἐποίησα ταχύτερα ἢ σοφώτερα). Cambise, riacquisita saggezza, capisce che l'assassinio del fratello è stato un atto non soltanto crudele, ma anche inutile. Riottenuta la lucidità, il sovrano capisce anche quanto sia inutile tentare di evitare ciò che era stato predestinato (ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπιῇ φύσει οὐκ ἐνῆν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν). Il momento in cui Cambise realizza ciò che è successo lo porta a comprendere non solo l'inutilità, ma anche le conseguenze negative del suo errore. Avendo ucciso Smerdi, egli non ha compiuto un'azione sbagliata moralmente, ma anche controproducente: dopo l'assassinio del fratello, non vi sono più membri della casata reale

in grado di vendicare l'usurpazione del trono. Il sovrano è capace di riacquistare la propria lucidità soltanto dopo aver scontato la propria colpa morale, pagando la colpa per l'uccisione di Api. Anche la veridicità di un oracolo apparentemente banale, come quello relativo alla città della sua morte, può essere compresa soltanto dopo aver espiato l'errore. Non vi sono dubbi sulla centralità della vicenda di Api nella narrazione erodotea perché, nonostante lo storico riporti la possibilità che la follia del sovrano sia da ascrivere ad altre cause, la causa e le circostanze della sua morte sottolineano il ruolo svolto dal sacrilegio nella storia di Cambise. L'empietà ha generato un'altra serie di errori, tra i quali rientrano le due errate interpretazioni degli oracoli. La chiusura del discorso di Cambise è significativa: attraverso il pianto, egli dimostra di aver compreso gli errori compiuti.

La responsabilità nelle letture oracolari

Dall'analisi di queste due vicende è possibile riscontrare delle analogie e delle tematiche ricorrenti negli errori che coinvolgono l'interpretazione di messaggi divini. Un primo problema è costituito dalla modalità con cui il divino comunica con l'umano, attraverso un linguaggio simbolico e talvolta caratterizzato da ambiguità. A proposito dell'utilizzo di un sistema di simboli all'interno della comunicazione tra umano e divino, Corcella⁵⁵ analizza la funzione del segno in questo contesto:

Il ruolo del segno inviato dal dio per illuminare un fatto futuro non è in fondo diverso: il segno è anch'esso un analogo del fatto, con la differenza che la somiglianza tra di loro non è istituita dall'uomo autonomamente, ma è garantita dal dio che, con il segno, allude all'evento, ponendo dei nessi simbolici tra i piani del reale.

Nonostante il ruolo fondamentale che il linguaggio simbolico svolge all'interno della comunicazione tra umano e divino, è da sottolineare che questa non è l'unica modalità di comunicazione. Vi sono anche casi in cui la divinità esplicita chiaramente l'avvenimento a cui fa riferimento, ma ciò non impedisce all'uomo di sbagliare nella sua interpretazione. L'utilizzo di un linguaggio simbolico si rivela però come la principale causa di problemi nella comprensione del testo, anche se le modalità con cui la sua interpretazione può essere fatta erroneamente sono diverse.

Un primo aspetto che accomuna alcuni errori nell'interpretazione dei messaggi divini risiede nell'incomprensione del carattere simbolico del messaggio. Può capitare, infatti, che chi legga il messaggio lo interpreti in senso letterale e non tenga in considerazione la

⁵⁵ Corcella 1984, p, 34.

possibilità di una lettura simbolica del messaggio. Per questo motivo il personaggio non riesce a cogliere la necessità di ricercare un significato altro. È quello che avviene con Creso e la profezia relativa all'avvento di Ciro; un episodio simile è quello di Arcesilao, raccontato da Erodoto nel quarto libro⁵⁶. Il re era stato avvertito dall'oracolo di non cuocere le anfore che avrebbe trovato nella fornace al suo ritorno, ma di lasciarle libere. Arcesilao però non tiene in considerazione l'oracolo e – trovando i Cirenei che si erano rifugiati nelle torri – vi dà fuoco. Solo in un secondo momento egli realizza che l'ammonimento dell'oracolo faceva riferimento a questo episodio (μαθὼν δὲ ἐπ' ἐξεργασμένοισι τὸ μαντήιον ἐὼν τοῦτο), esortandolo a lasciare liberi i Cirenei. L'errore di Arcesilao è dettato in parte dall'aver realizzato troppo tardi il significato metaforico dell'oracolo, in parte dall'aver non tenuto in considerazione il responso (τοῦ μαντηίου οὐκ ἐμémνητο). Erodoto spiega infatti che egli se ne era dimenticato e, non tenendone conto nella scelta delle sue azioni, non aveva prestato particolare attenzione alle diverse possibilità di interpretazione. È significativo che qui Erodoto metta in dubbio la volontarietà dell'azione di Arcesilao, ammettendo che non sia possibile accertare se egli si fosse ingannato volontariamente o involontariamente riguardo il responso (ἐκὼν εἴτε ἄέκων ἄμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ). Ciononostante, egli paga la colpa di non aver interpretato correttamente l'oracolo e – come predetto dallo stesso – va incontro alla propria morte. Analogamente, nella vicenda di Psammetico⁵⁷ (Hdt., II, 150) vi è la realizzazione del compimento di un oracolo solo a posteriori, causato dalla mancata supposizione di una interpretazione non letterale. Il regno egizio era stato suddiviso tra dodici re e l'oracolo ne aveva garantito la stabilità a patto che nessuno dei sovrani bevesse da una coppa di bronzo. Per una casualità, Psammetico si ritrova a bere dall'elmo di bronzo e, solo dopo aver

⁵⁶ Hdt., IV, 164

⁵⁷ Hdt., II, 150

compiuto l'atto, si rende conto che la coppa citata dalla profezia avrebbe potuto indicare l'elmo. Gli altri sovrani riconoscono il carattere involontario dell'atto (οὐδενὶ δολερῶ νόῳ, βασανίζοντες ἐξ οὐδεμιῆς προνοίης), ma ciò non implica che Psammetico non sia punito. Pur non avendo intenzionalmente rotto l'accordo tra i sovrani, Psammetico viene esiliato per averlo fatto. La punizione che ne consegue porterà alla vendetta del re e al successivo compimento dell'oracolo. L'elemento dell'involontarietà costituisce dunque un'attenuante nel giudicare le azioni del re. Egli non riceve il massimo grado della pena proprio perché viene riconosciuto il carattere involontario delle sue azioni. Ciò non implica una totale esenzione del giudizio e di una punizione per l'uomo. Anche se senza volerlo, egli ha comunque infranto il patto stabilito con gli altri uomini e deve per questo motivo scontare una pena. L'involontarietà va dunque considerata nella formulazione di un giudizio sull'errore, ma essa può influire solo sul giudizio di un grado di partecipazione e intenzionalità. Avendo stabilito l'effettiva intenzione di chi compie l'errore, si può basare su questo giudizio la determinazione dell'entità della pena. Ciò non vale per tutti i casi: Creso non condanna Adrasto a nessuna punizione in seguito alle sue due uccisioni involontarie. La punizione però è destinata a giungere lo stesso, anche se non è comminata da Creso. Dopo aver ucciso il proprio fratello, l'uomo è condannato all'esilio e giunge alla reggia del sovrano lidio. Qui, macchiatosi nuovamente di un omicidio – anche se involontario – si autopunisce con la morte.

La mancata lettura di un messaggio simbolico può avvenire secondo altri schemi, accomunati dall'interpretazione letterale del messaggio. Nel primo caso, non si cerca di associare – secondo quel procedimento analogico fondamentale nella lettura dei messaggi divini – i simboli ai referenti, ma si intendono le espressioni nel loro senso letterale come perifrasi per indicare qualcosa che non avverrà mai. È questo il caso già visto di Creso e

della profezia su Ciro, ma altri casi sono noti anche nella letteratura non erodotea. Un'ulteriore possibilità riguardante l'assenza di una lettura simbolica dei messaggi divini riguarda casi in cui l'oracolo fa riferimento alla morte in maniera eufemistica, ma non viene colto il carattere metaforico del messaggio. In tutti questi casi chi riceve il messaggio non si dimostra capace di utilizzare il linguaggio simbolico dei messaggi divini, ma si limita ad una lettura superficiale, letterale di essi.

Una seconda possibilità, più frequente, è quella del riconoscimento del carattere simbolico del messaggio divino, ma della cattiva interpretazione di esso. In molti casi però gli uomini si dimostrano ben consapevoli del modo di comunicare degli dei ed è anzi possibile che sorgano delle discussioni intorno alla lettura simbolica dei messaggi divini. Al di là di questo, è però possibile secondo Erodoto interpretare correttamente i messaggi oracolari, se si riesce a adottare un'ottica che ne permetta la decifrazione. Lo storico, infatti, commentando l'episodio di Lica raccontato nel primo libro (I, 68), sostiene che l'uomo sia riuscito nell'interpretare correttamente l'oracolo grazie alla fortuna e al buon senso (καὶ συντυχίη χρησάμενος καὶ σοφίη). Con questa espressione, sembra che Erodoto ritenga che coesistano due elementi che possano aiutare nell'interpretazione degli oracoli, uno indipendente dalle azioni degli uomini e l'altro invece strettamente connesso alle loro capacità intellettive e morali⁵⁸.

Anche nei casi in cui gli uomini siano consapevoli del linguaggio simbolico dei messaggi divini, è possibile che sbagliano nella loro interpretazione. Ciò avviene ad esempio nel già citato caso di Cambise, il quale riesce a comprendere il significato dello sfiorare la testa con il cielo, ma non riesce ad associarlo al giusto referente. Nella narrazione erodotea si

⁵⁸ Il termine σοφίη denota una saggezza che non si limita alla sola intelligenza, ma investe anche la sfera morale.

verifica spesso il caso in cui si riesce ad interpretare correttamente il senso del messaggio, ma non ad individuare il referente o il contesto a cui si allude. Tra questi episodi, va menzionato l'aneddoto relativo al regno di Ciro, raccontato da Erodoto nel quarto libro⁵⁹. Un sogno aveva infatti predetto l'ascesa al potere del bambino non ancora nato e – per questo motivo – il re Astiage aveva agito per eliminare il neonato. L'assassinio commissionato dal re non viene però portato a termine e il bambino viene affidato a dei pastori e cresciuto come se fosse loro figlio. Ancora bambino, Ciro si fa riconoscere perché dimostra in un gioco le sue capacità come sovrano e suscita così nuovamente la preoccupazione del re. L'interpretazione del sogno in questo caso viene affidata ai Magi, professionisti specializzati, che però agiscono nell'interesse del sovrano. Non volendo contrariare il re, i Magi associano l'ascesa al potere di Ciro con l'episodio del gioco, affermando così che la profezia si era già avverata e risolta in un nulla di fatto. L'interpretazione però si rivela sbagliata ed Erodoto sembra attribuire in parte la colpa alla volontà dei Magi di non contrariare il re, scegliendo di adottare la lettura più conveniente al sovrano. L'errore di questo tipo non è strettamente interpretativo, poiché i Magi sono stati in grado di interpretare correttamente il sogno. Tuttavia, motivazioni personali portano al prevalere di una lettura errata del messaggio, che viene accettata in quanto più conforme alle ambizioni e ai desideri dei personaggi coinvolti.

In molti casi l'errore è innescato dall'ambiguità intrinseca dei messaggi, i quali adottano un linguaggio volutamente oscuro per indurre chi li legge in errore. La possibilità di errare pur essendo consapevoli del carattere simbolico delle comunicazioni divine è data anche dall'ambiguità dei messaggi. Vi sono casi, infatti, in cui l'oracolo prevede più letture, talvolta diametralmente opposte, capaci comunque di soddisfare il meccanismo di

⁵⁹ Hdt., IV, 164

decodificazione simbolica. Il problema dell'ambiguità degli oracoli è stato ben riassunto da Giuliani⁶⁰:

Una sfida diversa – e più insidiosa – alla convinzione diffusa sull'attendibilità degli oracoli poteva invece venire dagli oracoli poteva invece provenire proprio dal loro tenore oscuro: esso, se da un lato li preservava da clamorose smentite, dall'altro legittimava il sospetto di un'ambiguità positivamente voluta, che permettesse agli indovini di cadere comunque in piedi. Non a caso alcuni hanno voluto ravvisare già in pieno V secolo, in alcune allusioni di autori pur molto vicini alla modalità tradizionale, l'esistenza di una linea di critica razionalistica dell'ambiguità oracolare: nell'insistenza sul tema degli oracoli difficili da interpretare, o addirittura incomprensibili, si è voluto ritrovare un implicito giudizio negativo sui responsi aperti a più interpretazioni, giudizio che si sarebbe consolidato fino a fare della chiarezza e dell'univocità un criterio decisivo per distinguere gli oracoli autentici da quelli falsi.

Nelle *Storie*, l'elemento dell'ambiguità si intreccia con l'aspetto della responsabilità da parte di chi interpreta il messaggio. Erodoto, pur dimostrandosi consapevole dell'importanza politica e sociale della reputazione degli oracoli, non sembra muovere accuse relative ad un'ambiguità costruita per conservare la reputazione degli oracoli. Questo perché – quando vi sono errori nella lettura di un oracolo – lo storico non accusa mai l'emissario del dio di averla costruita appositamente con lo scopo di evitare una perdita di credibilità. La responsabilità ricade piuttosto su chi non è in grado di interpretare il messaggio oracolare, dimostrandosi incapace di decifrare il responso divino. A conferma di ciò, il fatto che il linguaggio ambiguo non sia – nella narrazione erodotea – un'esclusiva

⁶⁰ Giuliani 2000, p. 6.

dei responsi oracolari, ma pertiene anche ad altri ambiti di comunicazione divina. Anche nei sogni, come si è visto, il dio non sempre manifesta chiaramente le proprie intenzioni e ciò può portare alla lettura errata del messaggio. Questo non implica che l'ambiguità non sia un elemento voluto, ma è forse necessaria un'interpretazione diversa.

Erodoto menziona casi in cui la divinità – adirata – invia appositamente messaggi agli uomini per condurli alla rovina. È questo, ad esempio, il caso della consegna di Pactyes ai Persiani da parte dei Cumei⁶¹. I Cumei si rivolgono all'oracolo per chiedere un parere sulla consegna dell'uomo, giunto da loro come supplice, ai Persiani ricevendo una risposta positiva. Uno dei Cumei però, insospettito dal responso, riesce a scoprire la verità a riguardo. L'oracolo, adirato perché i Cumei lo avevano interrogato a riguardo della protezione di un supplice, aveva fornito il proprio responso per far sì che finissero in rovina. Una funzione simile potrebbe svolgere l'ambiguità per alcuni oracoli: essa è finalizzata a creare le basi per una cattiva interpretazione, dalla quale si originano degli eventi che portano alla distruzione del ricevente. L'errore di interpretazione è necessario al verificarsi della profezia ed è pertanto un elemento costitutivo di quanto predetto dal dio. In questi casi, non sembra vi sia possibilità per l'uomo di leggere correttamente il responso divino, poiché – quando anche questo accade – un fattore esterno fa sì che a prevalere sia la lettura errata del messaggio. La lettura iniziale di Creso non può risultare vincitrice perché, essendo corretta, aveva portato ad una decisione che avrebbe impedito l'avverarsi della profezia. Solo l'errore può portare al compimento di quanto predetto dal dio e ne diventa pertanto parte integrante. A questo proposito, Fontenrose⁶² ha ritenuto di poter affermare il carattere deliberatamente fuorviante dell'oracolo, il quale agisce in maniera tale da indurre chi lo interpreta a sbagliare:

⁶¹ Hdt., I, 158

⁶² Fontenrose 1983, p. 117.

Crahay has called this kind of oracle *avertissement incompris*, but the recipient is not intended to understand; in most instances he could not possibly do so. It is rather *avertissement trompant*: the oracle – speaker deliberately mislead the recipient, especially if the prophecy concerns his death or fortune.

Avendo chiarito il ruolo che la divinità gioca nel trarre l'uomo in errore, bisogna però spiegare il motivo per cui Erodoto ritenga l'uomo responsabile della mancata comprensione dell'oracolo. Dalle parole di Cresone emerge la consapevolezza che non sia il dio a dover essere incolpato, ma lui stesso ad aver sbagliato. Rodkey⁶³ ha proposto di risolvere la questione unendo l'aspetto epistemologico a quello morale, individuando nell'atteggiamento verso gli dei l'elemento discriminante tra chi riesce ad interpretare correttamente un oracolo e chi fallisce nel compito:

Together, these two approaches help resolve the problem of Herodotean rationality and responsibility. Although the decision-making process is subject to multiple sources of uncertainty, the person or community making the decision can take an attitude either of control or humble piety, and it is the value of this approach for which they are responsible, not simply their success or failure in correctly interpreting an oracular message. Although each approach is rationally coherent, Herodotus shows by his choice of examples that the epistemic success of the approaches is coordinated with their moral value. This is why Herodotus can, in most cases, blame both morally and epistemically the person or community who misinterpret the oracle.

Le fonti di incertezza a cui si fa riferimento sono quattro: l'autenticità dell'oracolo, la predisposizione del dio, l'ambiguità dei messaggi oracolari e le azioni che seguono la

⁶³ Rodkey 2015, p. 169.

lettura del messaggio. L'uomo è consapevole della presenza di questi elementi, ma l'adozione di atteggiamenti diversi di fronte a questi può influire sulla corretta interpretazione del messaggio. Rodkey individua due tipologie di approccio, quella adottata dai potenti e quella adottata dai pii. Alcuni tendono a tentare di esercitare il proprio potere sugli oracoli, adottando un atteggiamento privo di pietà religiosa. In questo gruppo si può iscrivere l'azione di Creso, il quale tenta di mettere alla prova gli oracoli e di testarne la veridicità. Il caso non è isolato⁶⁴ e lo stesso Erodoto riporta la condanna della Pizia a questo tipo di pratiche (ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι.). I potenti possono inoltre tentare di accattivarsi il favore degli oracoli attraverso doni o scegliere di affidarne l'interpretazione a specialisti, i quali però scelgono di adottare l'interpretazione che risulta più gradita a chi l'ha commissionata. Infine, l'ultimo elemento di incertezza riguarda le azioni che seguono l'interpretazione dell'oracolo, che nel caso dei potenti si rivelano essere scorrette anche da un punto di vista morale. Dopo aver valutato il messaggio, questi scelgono di agire in una maniera che risulterà essere la causa stessa della loro rovina. Ciò può avvenire perché non hanno una conoscenza corretta di quanto avverrà, ma anche perché agiscono senza tener conto dell'inevitabilità del destino. Cambise in punto di morte ribadisce più volte l'atrocità del suo crimine e gli elementi che lo hanno portato a compierlo: sopraffatto dal terrore di perdere il regno, non ha meditato sufficientemente su come comportarsi e non ha realizzato che – in ogni caso – il sogno si sarebbe avverato. Comprendere il proprio destino non è un elemento necessario affinché questo si realizzi, ma talvolta è proprio la mancata comprensione a far sì che si compia.

⁶⁴ Amasi (II, 174) ritiene di avere gli strumenti per confermare la veridicità degli oracoli, Serse (VII, 15) tenta di ingannare la divinità che gli si manifesta in sogno attraverso lo scambio di vestiti.

Senza l'adozione di un atteggiamento pio nei confronti delle comunicazioni divine, non è possibile sciogliere l'ambiguità oracolare, come sottolinea Giuliani⁶⁵:

L'ambiguità degli oracoli emerge dai libri delle Storie come uno degli elementi costitutivi e caratterizzanti della realtà della divinazione, in cui la σοφροσύνη rimane l'atteggiamento adeguato dell'uomo di fronte all'impenetrabilità ed alla superiorità divine. Gli oracoli sono sempre dotati di un'intima verità, ma la comprensione del responso appare paradossalmente secondaria all'interno del dialogo oracolare tra devoto e divinità, come la conoscenza del proprio destino è secondaria rispetto al suo compiersi ineluttabile.

Il rapporto che intercorre tra l'atteggiamento morale e la comprensione dei messaggi divini è complesso e riguarda non soltanto il momento dell'interpretazione in sé, ma anche i momenti che portano alla lettura errata dell'oracolo e alla scelta del giusto corso di azione che segue il responso. Nella vicenda di Creso, tutto parte dall'errore morale di Gige, per il quale il suo discendente paga le colpe. L'errore morale ne genera uno di tipo interpretativo, destinato a sua volta a causare la sconfitta e la cattura del re lidio, colpevole a sua volta di aver adottato atteggiamenti poco consoni di fronte alla divinità. Il destino di Creso era già determinato, così come quello di Cambise. Il re persiano perde la lucidità a causa di un errore di tipo morale, l'uccisione di Api, divenendo così incapace di leggere correttamente il sogno inviatogli dal dio. Cambise però sceglie anche di uccidere il fratello, commettendo qui un errore non soltanto dal punto di vista etico, ma anche strategico: una volta morto Smerdi, nessuno della sua casata potrà più vendicare l'usurpazione del trono. Vi è quindi uno stretto intreccio tra le due tipologie di errore, ai quali però non è possibile ricondurre tutti i casi in cui un oracolo viene interpretato in modo sbagliato. Se Creso e Cambise

⁶⁵ Giuliani 2000, p. 15.

avevano delle colpe morali da scontare, lo stesso non si può dire per Psammetico. Egli realizza involontariamente l'oracolo, non rendendosi conto del significato traslato che poteva avere. Se è possibile individuare un errore morale nella vicenda del re egizio, questo va forse ricercato nella scelta dei suoi colleghi. Gli altri re, infatti, scelgono di non tenere in considerazione il carattere involontario della sua azione, condannandolo comunque all'esilio. L'ingiustizia della condanna porta Psammetico alla ricerca di una vendetta, motivo che porterà poi alla realizzazione dell'oracolo. L'incapacità di accettare l'ineluttabilità del destino determinato dagli dei può essere considerato un errore morale, del quale poi pagare le conseguenze. Oltre al caso di Cambise, in questa categoria può rientrare anche la vicenda di Astiage e Ciro. Ricevuto l'oracolo, in un primo momento egli lo interpreta correttamente, ma si rifiuta di accettare quanto predetto. Così facendo, egli agisce per evitare quanto determinato dalla divinità e manda ad uccidere il bambino. Il tentativo di assassinare il bambino sarà poi la causa della vendetta di Ciro, ma la sua realizzazione sarà permessa anche dall'errore di interpretazione dei Magi. Ascrivendo l'oracolo ad un evento di poco conto, essi falliscono nell'associarlo all'effettiva presa di potere da parte di Ciro.

È possibile dunque stabilire una connessione tra errori morali ed errori interpretativi, notando come in molti casi le due tipologie si intreccino, divenendo una causa ed origine dell'altra. L'errore nella lettura degli oracoli diventa un elemento costitutivo della narrazione erodotea, assumendo un ruolo fondamentale nello svilupparsi delle vicende. Gli uomini possono talvolta confrontarsi con gli oracoli, riuscendo a decifrarli soltanto adottando un atteggiamento consono e tenendo in considerazione le modalità di comunicazione della divinità. Talvolta però, la possibilità di riuscire a leggere il responso divino correttamente è negata dalla divinità stessa, che crea il messaggio con lo scopo di

fuorviare chi lo riceve e di porlo nelle condizioni di scegliere un corso di azione sbagliato anche dal punto di vista morale.

Gli errori umani

La presenza di errori nelle *Storie* erodotee non è però limitata alla comunicazione con la divinità. Questi si ritrovano anche nella narrazione delle vicende degli uomini e delle relazioni con il mondo che li circonda in contesti che non coinvolgono l'intervento divino. L'errore si può presentare in modalità diverse, ciascuna delle quali presenta una sua peculiarità, ma tutte indicatrici dell'intelligenza dei personaggi coinvolti. L'errore può essere contemplato come possibilità nei ragionamenti dei saggi consiglieri, i quali invitano a scegliere il proprio corso d'azione prudentemente, consapevoli di come la mancata considerazione di alcuni elementi possa portare a degli sbagli nella formulazione dei propri progetti. La contemplazione della possibilità di errore è quindi spesso vista come un elemento positivo che connota queste figure, insieme alla loro capacità di riconoscerli e di agire per correggerli. Una persona dotata di saggezza, pur non potendo eliminare completamente la possibilità di sbagliare, dimostra la propria σοφία. Vi sono poi casi in cui l'errore viene causato da una seconda persona, la quale basa i propri progetti su stratagemmi che inducano il loro avversario a sbagliare. Diversi personaggi nelle *Storie* si contraddistinguono per la loro abilità di ingannare gli altri, traendo dall'errore altrui un vantaggio per sé dal punto di vista politico o militare. I cosiddetti "tricksters" hanno da tempo attratto l'attenzione della critica per la loro capacità di alterare le informazioni in possesso degli altri, modificando la loro percezione della situazione e creando così uno scenario favorevole a loro stessi. Ciò a volte avviene attraverso una manipolazione del sistema dei segni, con lo scopo di indurre chi li interpreta in errore. La manomissione dei codici non è l'unica modalità di inganno (talvolta, molto più semplicemente, si ricorre alla menzogna), ma è particolarmente interessante perché ci permette di intravedere anche il ruolo svolto da chi viene ingannato. Nel caso in cui viene manipolato il sistema dei segni,

siamo in grado di osservare con più precisione il processo di interpretazione messo in atto e di individuare le modalità con le quali l'inganno viene portato a termine. In entrambi questi casi vi è la consapevolezza dell'importanza che un errore può ricoprire nello sviluppo delle vicende: l'attenzione con cui si cerca di evitarlo o di generarlo in altri testimoni come sbagliare possa avere un impatto notevole sullo svolgersi dell'azione. Il concetto di errore si ritrova altre volte in contesti di dibattito, nei quali vi si fa riferimento con l'intento di minare la posizione dell'avversario. In molti di questi casi, la constatazione dell'errore procede attraverso il ragionamento, cercando di sottolineare quali sono i punti di debolezza del proprio interlocutore. Non sempre si tratta di un errore assoluto, ma diverse volte si fa riferimento ad un errore parziale, dovuto alla mancata considerazione di alcuni fattori sul piano dell'elaborazione. Talvolta però è l'esperienza stessa a rivelare il carattere errato di alcuni ragionamenti: il riconoscimento di uno sbaglio può essere compiuto sia dal personaggio in sé, che raggiunge una nuova consapevolezza sulla base dell'arrivo di nuove informazioni o dello svilupparsi della vicenda.

Il saggio e l'errore

Nella narrazione erodotea numerosi personaggi sono contraddistinti da una particolare intelligenza, grazie alla quale sono in grado di individuare il corso corretto di azione da seguire. Tra questi personaggi, particolare rilievo assumono i cosiddetti “wise advisers”, analizzati per la prima volta da Lattimore⁶⁶. Questi svolgono il ruolo di consiglieri in grado di osservare la situazione in maniera corretta, tenendo in considerazione i diversi fattori che sono coinvolti, e di suggerire delle modalità di azione destinate a rivelarsi esatte. È da ricordare che non tutti i saggi consiglieri riescono a convincere i propri interlocutori ad intraprendere il percorso d'azione da loro consigliato: alcuni di essi, anzi, sono destinati a rimanere inascoltati. Ciononostante, è evidente la connotazione positiva di questi personaggi, contraddistinti dalla loro intelligenza.

È significativo che proprio nel discorso di uno di questi personaggi appaia spesso una menzione del concetto di errore, sia pure inteso come possibilità. La si ritrova, nelle parole di Creso a proposito della spedizione contro i Massageti. Consigliando a Ciro di non prendervi parte, egli espone il suo ragionamento e prospetta la situazione che si verificherà se verrà ascoltato a patto che egli non si inganni (I, 207). **INSERIRE PASSO** Le parole di Creso vengono pronunciate in un momento preciso della sua parabola: prima, quando era al potere, egli si era dimostrato troppo sicuro di sé stesso e aveva sbagliato nell'interpretazione degli oracoli. Non avendo considerato possibilità alternative, aveva pagato la sua eccessiva sicurezza con la perdita del regno. In seguito, rimasto come consigliere alla corte di Dario, può ricoprire il ruolo di saggio consigliere in virtù della saggezza acquisita dall'esperienza. La breve osservazione – sia pure parentetica – dimostra come egli avesse appreso l'importanza di considerare le diverse possibilità per non cadere

⁶⁶ Lattimore, 1939, p. 24 - 35.

in errore. Questa caratteristica accomuna molti dei saggi consiglieri, ma solo Creso esplicita a parole la possibilità di sbagliare in questi termini.

Il concetto di errore si ritrova anche nelle parole di un altro dei saggi consiglieri, Artabano, in un dialogo con Serse poco prima della spedizione contro i Greci. Durante un consiglio, il luogotenente persiano si era dimostrato fortemente critico sull'intraprendere la campagna militare ed era riuscito a convincere Serse ad abbandonare i propri propositi. Un sogno, interpretato come un messaggio di origine divina, riporta però Serse sui propri passi e il re si dimostra intenzionato a procedere con la spedizione⁶⁷. Per vincere la resistenza di Artabano, propone uno stratagemma con il quale – attraverso uno scambio di vestiti – il luogotenente stesso potrà ricevere la visione e comprendere l'origine divina del sogno. Prima di accettare la proposta, Artabano si mostra titubante e – dopo aver accettato obbligato dal sovrano – continua ad esprimere le proprie rimostranze. In particolar modo, commenta i cambiamenti di decisione del sovrano su un piano più generale, mettendo in relazione la possibilità di sbagliarsi con l'influenza di cattive compagnie:

Hdt, VII, 16

ἴσον ἐκεῖνο ὃ βασιλεῦ παρ' ἐμοὶ κέκριται, φρονέειν τε εὖ καὶ τῷ λέγοντι χρηστὰ ἐθέλειν πείθεσθαι: τά σε καὶ ἀμφοτέρω περιήκοντα ἀνθρώπων κακῶν ὁμίλια σφάλλουσι, κατὰ περ τὴν πάντων χρησιμωτάτην ἀνθρώποισι θάλασσαν πνεύματα φασὶ ἀνέμων ἐμπίπτοντα οὐ περιορᾶν φύσι τῆ ἐωυτῆς χρᾶσθαι.

Artabano, in primo luogo, instaura una connessione tra la capacità di pensare rettamente e il dimostrarsi disposti ad ascoltare chi fornisce dei buoni consigli. In entrambi i casi, infatti, l'uomo si dimostra saggio o per propria natura o perché in grado di riconoscere la

⁶⁷ Hdt., VII, 5 – 12.

saggezza altrui. Pur affermando che Serse è in grado di compiere entrambe le azioni, sostiene che vi sia un secondo elemento in grado di rovinarlo e di condurlo in errore: la compagnia di uomini cattivi (περιήκοντα ἀνθρώπων κακῶν ὁμίλῃαι σφάλλουσι). Artabano adotta una metafora per indicare come l'influenza di uomini malvagi sia in grado di alterare la bontà dell'azione di uomini giusti, inducendoli così in errore. Nel procedere della sua argomentazione, egli sostiene di aver osservato lo svolgersi del dibattito e di aver visto Serse orientarsi verso l'opinione sbagliata. L'osservazione di Artabano viene qui formulata per una decisione al limite tra il campo della conoscenza e il campo della morale: il confronto avviene su un piano razionale e riguarda la decisione strategica di muovere battaglia, ma il luogotenente spartano riesce a cogliere un risvolto morale nella vicenda. Dietro la scelta di muover guerra si nasconde la voglia di ottenere sempre più di quello che si ha, mentre la scelta di rinunciarvi indica la capacità di contenere i propri desideri. L'alternarsi delle decisioni di Serse è stato letto da Artabano come il frutto dell'influenza di uomini malvagi (in particolar modo di Mardonio) e come frutto della cattiva lettura del sogno. Secondo l'interpretazione di Artabano in questo passo, Serse sbaglia non nell'interpretazione del sogno, ma nel considerare in sé il sogno come un messaggio divino. Egli sostiene che la visione sia stata scaturita non dall'intervento di una divinità, ma dalla suggestione dello stesso Serse (ἐνύπνια γὰρ τὰ ἐς ἀνθρώπους πεπλανημένα τοιαῦτα ἐστὶ οἷά σε ἐγὼ διδάξω, ἔτεσι σεῦ πολλοῖσι πρεσβύτερος ἐών: πεπλανῆσθαι αὐται μάλιστα ἐώθασιν αἱ ὄψεις τῶν ὄνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει. ἡμεῖς δὲ τὰς πρὸ τοῦ ἡμέρας ταύτην τὴν στρατηλασίην καὶ τὸ κάρτα εἶχομεν μετὰ χειρᾶς). È interessante come uno degli elementi per i quali Artabano ritiene di poter comprendere la natura del sogno meglio di quanto faccia il nipote consista proprio nella maggior età (τοιαῦτα ἐστὶ οἷά σε ἐγὼ διδάξω, ἔτεσι σεῦ πολλοῖσι πρεσβύτερος ἐών:). Una maggiore

esperienza, secondo il luogotenente persiano, gli ha fornito una conoscenza del mondo migliore, sulla base della quale interpretare ciò che avviene. Sarà poi proprio l'esperienza di Artabano a fargli comprendere di aver errato nel non ritenere il sogno un messaggio divino. Riuscito lo stratagemma, egli riceve la stessa visione di Serse e muta parere, accettando il proprio sbaglio e orientando le proprie decisioni sulla base della nuova conoscenza.

L'esperienza si rivela dunque un fattore fondamentale nel riconoscimento e nella correzione degli errori: Creso e Artabano, sulla base del loro vissuto, sono in grado di riconoscere i loro sbagli e di modificare il loro atteggiamento. Essere in grado di fare ciò è apparentemente una caratteristica del saggio, come si può notare dalla contrapposizione con un altro passo erodoteo. Nel terzo libro vi è il racconto della disastrosa spedizione di Cambise contro gli Etiopi, per la quale il re persiano non si era sufficientemente preparato. Avendo sottovalutato alcuni fattori come la distanza e la quantità di rifornimenti necessari, Cambise si ritrova in difficoltà. Erodoto commenta l'episodio così:

Hdt., III, 25

εἰ μὲν νῦν μαθὼν ταῦτα ὁ Καμβύσης ἐγνωσιμάχῃ καὶ ἀπῆγε ὀπίσω τὸν στρατόν, ἐπὶ τῇ ἀρχῆθεν γενομένη ἁμαρτάδι ἦν ἂν ἀνὴρ σοφός: νῦν δὲ οὐδένα λόγον ποιούμενος ἦτε αἰεὶ ἐς τὸ πρόσω.

L'errore di Cambise è consistito in una valutazione errata della situazione, alla quale però non consegue una modifica del proprio comportamento. Il sovrano non solo sbaglia nelle sue scelte strategiche, ma una volta commesso l'errore non compie nessuna azione che possa in qualche modo porvi rimedio. Questo sarebbe, secondo Erodoto, il comportamento dell'uomo saggio (ἦν ἂν ἀνὴρ σοφός), categoria alla quale Cambise non può appartenere.

Il commento dello storico sottolinea il ruolo dell'esperienza nel commettere errori: anche quando questi avvengono, vi è comunque la possibilità di riconoscerli e di diminuire il loro impatto negativo. Pur non essendo possibile eliminare completamente la possibilità di sbagliare, tenerla in conto può aiutare ad evitarla e – una volta sperimentati alcuni sbagli – chi riesce a modificare il proprio comportamento si dimostra saggio.

A questo proposito risulta molto interessante l'argomentazione portata avanti da Serse sull'impossibilità di raggiungere un grado di certezza assoluto, nel quale non vi è spazio per alcuna possibilità di errore. La riflessione si ritrova nel confronto dialettico tra Serse e suo zio Artabano sulle difficoltà della spedizione contro i Greci. L'aver ricevuto in sogno la stessa visione del nipote non aveva completamente placato i dubbi del luogotenente persiano, il quale continua a sottolineare alcuni aspetti della campagna militare che potrebbero rivelarsi pericolosi. Di fronte alle rimostranze di Artabano su eventuali difficoltà, Serse risponde con queste parole:

Hdt., VII, 50

ἀμείβεται Ξέρξης τοῖσιδε. Ἄρτάβανε, οἰκότως μὲν σύ γε τούτων ἕκαστα διαιρέαι: ἀτὰρ μήτε πάντα φοβέο μήτε πᾶν ὁμοίως ἐπιλέγεο. εἰ γὰρ δὴ βούλοιο ἐπὶ τῷ αἰεὶ ἐπεσφερομένῳ πρήγματι τὸ πᾶν ὁμοίως ἐπιλέγεσθαι, ποιήσεις ἂν οὐδαμὰ οὐδέν: κρέσσον δὲ πάντα θαρσέοντα ἤμισυ τῶν δεινῶν πάσχειν μᾶλλον ἢ πᾶν χρῆμα προδειμαίνοντα μηδαμὰ μηδὲν παθεῖν. εἰ δὲ ἐρίξων πρὸς πᾶν τὸ λεγόμενον μὴ τὸ βέβαιον ἀποδέξεις, σφάλλεσθαι ὀφείλεις ἐν αὐτοῖσι ὁμοίως καὶ ὁ ὑπεναντία τούτοισι λέξας. τοῦτο μὲν νυν ἐπ' ἴσης ἔχει: εἰδέναι δὲ ἄνθρωπον ἔοντα κῶς χρῆ τὸ βέβαιον; δοκέω μὲν οὐδαμῶς. τοῖσι τοίνυν βουλομένοισι ποιεῖν ὡς τὸ ἐπίπαν φιλέει γίνεσθαι τὰ κέρδεα, τοῖσι δὲ ἐπιλεγομένοισί τε πάντα καὶ ὀκνεοῦσι οὐ μάλα ἐθέλει.

L'argomentazione del sovrano persiano si sviluppa su due piani. Vi è innanzitutto un'insistenza sul carattere eccessivo delle preoccupazioni di Artabano, la cui apprensione rischia di condannare gli uomini all'inazione. Serse sottolinea in più punti il carattere totale delle rimostranze di Artabano: vuole tenere in considerazione tutti i fattori (ἕκαστα διαίρεαι) e dare a ciascuno di essi lo stesso peso (πάν ὁμοίως ἐπιλέγειο). Un tale processo sarebbe costante, visto il carattere mutevole delle vicende (ἐπὶ τῷ αἰεὶ ἐπεσφερομένῳ πρήγματι) e tale da bloccare completamente l'azione dell'uomo (ποιήσεως ἂν οὐδαμὰ οὐδέεν). L'argomentazione di Serse si muove sul piano della contrapposizione tra paura e coraggio: pur riconoscendo l'importanza del tenere in considerazione tutti i fattori (οἰκότως), sostiene che un tale atteggiamento sia controproducente per l'uomo d'azione. Ciò è dovuto all'impossibilità di eliminare completamente la possibilità di errore. Una discussione intorno alle diverse possibilità, per quanto approfondita, non è in grado di condurre ad una certezza assoluta. Un margine di errore dovrà sempre essere tenuto in considerazione e – per questo motivo – è necessario rinunciare a ricercare una verità assoluta. Il continuo soppesare delle diverse possibilità porterà sempre ad un punto di stallo, nel quale le opzioni si equivarranno (σφάλλασθαι ὀφείλεις ἐν αὐτοῖσι ὁμοίως) e non sarà possibile scegliere sulla base del solo ragionamento quale sia quella migliore. Soltanto l'azione può mostrare quale sia il risultato giusto, per cui si dimostra necessario avere il coraggio di superare i possibili dubbi e procedere. Proprio a conferma delle sue affermazioni, l'argomentazione di Serse procede con l'analisi di una serie di elementi che egli ritiene invece positivi e incoraggianti all'azione. La seconda parte della riflessione di Serse è stata vista come in contrasto con la parte precedente del suo discorso, ma in realtà va letta in piena continuità. L'elencazione di elementi favorevoli alla guerra funge da contrappeso a quelli sfavorevoli, citati prima da Artabano. Procedendo così, Serse dimostra

come sia effettivamente impossibile giungere ad una soluzione univoca, situazione superabile soltanto attraverso l'azione. Le affermazioni di Serse richiamano in qualche misura il passo relativo alla comunicazione tra Dario e gli Sciti (IV, 131 – 132). Il messaggio inviato dagli Sciti aveva ricevuto da Dario e da Gobria due interpretazioni opposte e tuttavia ugualmente plausibili. La possibilità di indicare – con il solo uso della ragione – quale delle due possibilità fosse quella errata si rivela un'impresa impossibile. Per giungere ad una soluzione, essi non possono far altro che ricorrere all'azione.

L'errore non si presenta nella comunicazione tra gli uomini in delle modalità che possano essere ricondotte ad uno schema generale. Non vi è la possibilità di rintracciare, dal confronto dei vari episodi, un aspetto sistematico che riguardi la realizzazione dell'errore in sé. Ciononostante, pur non essendo dedicata particolare attenzione a questa tipologia di errore, emerge un aspetto già visto negli errori nella comunicazione con le divinità. Anche gli errori nella comunicazione tra uomini possono essere elementi funzionali ad una valutazione etica del personaggio che li compie. Il saggio, contraddisinto dalla sua σοφία, tiene in considerazione la possibilità di sbagliare nel compiere le sue scelte. Sebbene l'errore sia qui considerato solo a livello potenziale, esso è in grado di segnalare un giusto atteggiamento e di condurre alla scelta del giusto corso di azione. I saggi erodotei si premurano di non fermarsi a valutare una sola opzione, quella che meglio aderisce alle loro aspettative e ai loro desideri, ma tengono in considerazione ciò che potrebbe deviare da essi. A ben vedere, la figura di Creso risulta emblematica in questo senso. Il suo atteggiamento scorretto nei confronti della divinità lo aveva portato ad interpretare male un oracolo e a causare la sua stessa rovina. Avendo imparato la lezione, egli dimostra di aver compreso la necessità di ponderare altre possibilità per evitare di sbagliare. L'atteggiamento assunto in seguito da Creso si dimostra dunque diverso da quello di

Cambise, segnando un altro aspetto che pone in relazione la σοφία e l'errore. Dopo aver sbagliato, Creso è in grado di modificare il proprio atteggiamento e le proprie azioni sulla base dell'errore. Cambise invece, persevera nei propri sbagli e non modifica nulla nel proprio comportamento. Così facendo, egli attira su di sé il giudizio negativo dello storico, che lo accusa di mancanza di saggezza. Nel definire il saggio, ciò che conta dunque non è tanto il compimento di errori in sé, ma l'atteggiamento con il quale vi si approccia. L'uomo dotato di σοφία si pone in maniera tale da evitare gli errori o da modificare il proprio atteggiamento per porvi rimedio. Vi è dunque anche in questo caso una valutazione di tipo etico da parte dello storico: l'atteggiamento che gli uomini assumono di fronte alle possibilità di errore ci permette di definirne meglio la caratterizzazione e di valutare il loro operato.

L'errore e l'inganno

Nella narrazione erodotea vi sono numerosi casi di personaggi che agiscono per indurre gli altri in errore, alterando la percezione altrui della realtà. I casi citati sono numerosi⁶⁸, alcuni dei quali sono narrati in maniera abbastanza estesa da permetterci di osservare anche le modalità con cui chi viene ingannato cade in errore. Nel primo libro delle sue *Storie* Erodoto racconta le vicende della tirannide ateniese, narrando le fasi altalenanti del potere pisisitratide. Il racconto inizia con l'aneddoto relativo alla nascita di Pisistrato che, secondo la tradizione, sarebbe stata accompagnata da un presagio funesto (I, 60). Il padre del futuro tiranno, Ippocrate, assiste ad un evento prodigioso, lo strabordare di lebeti pieni di carne ed acqua senza l'intervento del fuoco. L'evento viene interpretato come una premonizione sulla futura stirpe di Ippocrate e l'uomo viene esortato da Chilone a non prendere moglie e a non generare figli. Egli però sceglie di non ascoltare questo avvertimento e, dopo qualche tempo, ciò condurrà alla nascita di Pisistrato. L'aneddoto riportato da Erodoto ha la funzione di segnalare il ruolo eccezionale svolto da Pisistrato nello svolgersi delle vicende⁶⁹, ma costituisce anche una prima connessione tra Pisistrato ed un mondo religioso "non ufficiale"⁷⁰, che si ritroverà in più punti della vicenda del tiranno. Dopo aver narrato l'episodio legato alla nascita di Pisistrato, Erodoto racconta le modalità con cui egli acquisì il potere la prima volta.

⁶⁸ Secondo la stima di Hollmann 2005, vi sono 63 casi riconducibili a questo schema, ma ve ne sono altri che sono sfuggiti all'attenzione dello studioso.

⁶⁹ I prodigi accompagnano spesso nella narrazione erodotea la nascita di personaggi destinati a grandi cose, come nel caso di Ciro (I, 107), Cipselo (V, 92) e Pericle (VI, 131)

⁷⁰ Maurizi 2003, p. 220 – 227, nota come la vicenda di Pisistrato sia costellata di episodi che non possono essere ricondotti ad un contesto sacrale ufficiale, ma che svolgono comunque un ruolo fondamentale nella legittimazione del tiranno.

Hdt., I, 59, 3 - 6

οὔκων ταῦτα παραινέσαντος Χίλωνος πείθεσθαι θέλειν τὸν Ἴπποκράτεια: γενέσθαι οἱ μετὰ ταῦτα τὸν Πεισίστρατον τοῦτον, ὃς στασιαζόντων τῶν παράλων καὶ τῶν ἐκ τοῦ πεδίου Ἀθηναίων, καὶ τῶν μὲν προεστεῶτος Μεγακλέος τοῦ Ἀλκμέωνος, τῶν δὲ ἐκ τοῦ πεδίου Λυκούργου Ἀριστολαΐδεω, καταφρονήσας τὴν τυραννίδα ἤγειρε τρίτην στάσιν: συλλέξας δὲ στασιώτας καὶ τῷ λόγῳ τῶν ὑπερακρίων προστὰς μηχανᾶται τοιάδε. τρωματίσας ἑαυτὸν τε καὶ ἡμίονους ἤλασε ἐς τὴν ἀγορὴν τὸ ζεῦγος ὡς ἐκπεφευγὼς τοὺς ἐχθρούς, οἳ μιν ἐλαύνοντα ἐς ἀγρὸν ἠθέλησαν ἀπολέσαι δῆθεν, ἐδέετό τε τοῦ δήμου φυλακῆς τινος πρὸς αὐτοῦ κυρῆσαι, πρότερον εὐδοκίμησας ἐν τῇ πρὸς Μεγαρέας γενομένη στρατηγίῃ, Νίσαιάν τε ἐλὼν καὶ ἄλλα ἀποδεξάμενος μεγάλα ἔργα. ὁ δὲ δῆμος ὁ τῶν Ἀθηναίων ἐξαπατηθεὶς ἔδωκέ οἱ τῶν ἀστῶν καταλέξας ἄνδρας τούτους οἱ δορυφόροι μὲν οὐκ ἐγένοντο Πεισιστράτου, κορυνηφόροι δέ: ξύλων γὰρ κορύνας ἔχοντες εἶποντό οἱ ὀπισθε.

Lo storico parla di uno stratagemma architettato dall'uomo (μηχανᾶται τοιάδε) con il quale ingannare gli Ateniesi. Il piano di Pisistrato è apparentemente semplice: ferendo sé stesso ed i muli, liberati, egli si presenta al popolo ateniese come una potenziale vittima dei suoi nemici. Così facendo, il popolo gli concede una guardia personale a scopo difensivo, con l'aiuto della quale poi l'uomo si impadronisce del potere nella città. L'azione di Pisistrato può essere inquadrata su un piano semiotico se si considera la totalità con cui il sistema dei segni agisce nella comunicazione umana: il modo di presentarsi di una persona, il corpo stesso del futuro tiranno diventano un messaggio per gli Ateniesi che lo interpretano secondo la lettura che ritengono più adatta. Hollmann⁷¹ ha pertanto inquadrato questo inganno di Pisistrato come uno degli undici casi in cui un *trickster* agisce sul sistema dei segni. Modificando lo stato del proprio corpo, Pisistrato invia un preciso messaggio agli

⁷¹ Hollmann 2005, p. 288.

Ateniesi. L'osservazione di Hollmann è corretta, ma a mio parere è necessario porre una maggiore enfasi sull'intero sistema dei segni. Il corpo ferito di Pisistrato, che costituisce il messaggio in sé, ricopre sicuramente un ruolo importante nell'attuazione dello stratagemma. Il sistema però coinvolge più fattori: mittente, messaggio e destinatario. Il destinatario interpreta il messaggio servendosi non soltanto dei segni e del relativo codice, ma anche di altri elementi. Tra questi, un ruolo importante giocano le conoscenze pregresse di chi lo decodifica e le aspettative su contenuto e mittente del messaggio. Per questo motivo, oltre al messaggio in sé, è importante nella vicenda di Pisistrato il ruolo svolto dal popolo ateniese. I cittadini ateniesi leggono il messaggio sulla base di un confronto analogico con ciò che essi ritengono più probabile, sulla base della loro esperienza. Il termine di paragone per gli uomini, quando si accingono a decifrare una situazione di difficile comprensione, è spesso quello dell'*oikós*. Il concetto di *oikós* copre un ampio spettro di significati e richiama a sé una serie di elementi connessi, ma Vassallo⁷² ne ha fornito un'analisi interessante, circoscrivendo gli aspetti salienti:

Dunque, in prima battuta, se dovessi rintracciare un valore generico che valga sempre per *oikós*, proporrei l'idea di conformità ad un ordine: si tratterebbe cioè di una rispondenza ad un sistema di aspettative soggiacenti e non di necessità esplicitate sulla cui base si organizza il giudizio.

E ancora, sul valore dell' *oikós* nella lettura dei rapporti sociali⁷³:

E dunque, per ordine sociale intendo il sistema di relazioni e di rapporti di forza che lega fra loro i membri di una qualsivoglia comunità: genitori/figli, suddito/sovrano, conquistatore/conquistato... L'asse della relazione può contemplare forti

⁷² Vassallo, 2007, p. 683.

⁷³ Vassallo 2007, p. 686.

dissimmetrie o più democratiche simmetrie, ma in entrambi i casi (e in tutta la gamma delle possibilità comprese tra i due estremi) ogni rapporto è pensabile, e quindi giudicabile, all'interno di una struttura già data e diciamo culturalmente determinata.

Gli Ateniesi compiono quindi il loro processo di valutazione sulla base del sistema di norme e rapporti sociali a loro già conosciuto dall'esperienza. Vedendo uno scenario che presenta una persona ferita e privata dei propri muli, i cittadini sono portati sulla base di un paragone con l'*oikós* a ricondurre un'azione simile alla mano di un nemico. Per questo motivo, essi non dubitano della richiesta di Pisistrato di ottenere una guardia del corpo, ritenendo verosimile che l'attacco ai danni dell'uomo sia stato messo in atto dai suoi avversari. In cosa consiste l'errore degli Ateniesi dunque? L'applicazione del processo di decifrazione analogico con l'utilizzo dell'*oikós* come base di confronto è di per sé esatto ed è quello che più probabilmente si rivelerà esatto. L'alta probabilità di questa esattezza non coincide però con la necessità assoluta: gli Ateniesi non riescono ad immaginare una possibilità alternativa, incorrendo così in un errore di decifrazione. Pisistrato riesce nel suo intento poiché gioca sul sistema di aspettative degli Ateniesi, consapevole che essi adotteranno la chiave di interpretazione dello scenario che riterranno più plausibile, più vicina all'*oikós*. Gli Ateniesi però dimenticano – al contrario di ciò che fanno i saggi consiglieri – che la lettura più probabile non è sempre l'unica disponibile e che è necessario tenere in considerazione la possibilità di sbagliarsi.

La vicenda della prima presa di potere di Pisistrato trova un corrispettivo nel racconto della presa di Babilonia, narrata nel terzo libro delle Storie. Dopo un lungo assedio della città, Zopiro comprende che il momento della sua caduta è giunto, poiché un oracolo aveva predetto che la città avrebbe potuto essere presa soltanto nel momento in cui una mula

avrebbe partorito. Avendo visto la realizzazione di questo prodigio, Zopiro comprende che la città è diventata ora espugnabile. Tuttavia, la lunghezza dei tentativi di assedio lo ha fatto giungere alla conclusione che è necessario ricercare quella via. Per questo motivo, egli mutila sé stesso e si presenta come supplice alle porte degli avversari, mostrando le ferite sul proprio corpo come prova della sua inimicizia con il re persiano:

Hdt, III, 154, 2

ἄλλω μὲν νυν οὐκ ἐφράζετο ἔργῳ δυνατὸς εἶναί μιν ὑποχειρίην ποιῆσαι, εἰ δ' ἑωυτὸν λωβησάμενος αὐτομολήσειε ἐς αὐτούς. ἐνθαῦτα ἐν ἐλαφρῷ ποιησάμενος ἑωυτὸν λωβᾶται λώβην ἀνήκεστον: ἀποταμῶν γὰρ ἑωυτοῦ τὴν ῥῖνα καὶ τὰ ὄτα καὶ τὴν κόμην κακῶς περικείρας καὶ μαστιγώσας ἦλθε παρὰ Δαρεῖον.

Zopiro adotta quindi una strategia simile a quella di Pisistrato, agendo sulla creazione di un messaggio sulla base della probabile lettura che questo riceverà. L'azione di Zopiro presenta inoltre un dettaglio di non poco conto, la natura delle ferite. Le mutilazioni di questo genere sono una punizione tipica dei re persiani, i quali non si limitano a ferire i propri oppositori, ma infliggono delle ferite che possano restare visibili nel corso del tempo. Così facendo, un traditore del re persiano resta ben identificabile anche a distanza di molto tempo, portando sempre sul corpo i segni della sua mancata fedeltà al sovrano. La pratica è menzionata peraltro in più luoghi delle Storie erodotee, a proposito delle vicende del falso Smerdi, mutilato per essersi opposto al re, (III, 69) di Intraferne, che entra a palazzo senza permesso (III, 118, 2) e di Sisamne, condannato per aver emesso una sentenza ingiusta a nome del re (V, 25, 2). La pratica è attestata anche dall'epigrafe di Behistun, nella quale si menzionano le punizioni subite da due ribelli per mano di Dario. Zopiro è consapevole di questo codice e del fatto che le sue ferite saranno lette sulla base

di questo sistema di punizione, probabilmente noto anche ai suoi avversari. Le vicende di Pisistrato e di Zopiro si svolgono dunque con lo stesso schema. Entrambi sono consapevoli che i loro interlocutori interpreteranno il sistema sulla base dell' *oikós* e agiscono per creare una situazione che li indirizzi verso un'interpretazione a loro favorevole. L'errore viene in entrambi i casi indotto per ottenere un vantaggio, mostrando così la possibilità di sfruttarlo in ambito politico e militare. Gli uomini che vi riescono ricevono una indubbia connotazione positiva in Erodoto, testimoniata dal successo ottenuto grazie all'inganno⁷⁴.

La vicenda di Pisistrato non si esaurisce però con la prima presa di potere. Dopo qualche periodo, infatti, il tiranno viene allontanato dalla città e riesce a riconquistare il potere solo in un secondo momento, con l'aiuto di un altro stratagemma. Erodoto narra infatti della scelta di ingannare gli Ateniesi fingendo di essere accompagnato dalla dea Atena in persona, che si manifestava al suo fianco in segno del suo appoggio:

Hdt., I, 60

ἐνδεξαμένου δὲ τὸν λόγον καὶ ὁμολογήσαντος ἐπὶ τούτοις Πεισιστράτου, μηχανῶνται δὴ ἐπὶ τῇ κατόδῳ πρῆγμα εὐηθέστατον, ὡς ἐγὼ εὐρίσκω, μακρῶ, ἐπεὶ γε ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθείης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον, εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοις τοῖσι πρώτοις λεγόμενοι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην μηχανῶνται τοιάδε. ἐν τῷ δήμῳ τῷ Παιανίῳ ἦν γυνὴ τῇ οὐνομα ἦν Φύη, μέγαθος ἀπὸ τεσσέρων πηχέων ἀπολείπουσα τρεῖς δακτύλους καὶ ἄλλως εὐειδής· ταύτην τὴν γυναῖκα σκεύασαντες πανοπλίῃ, ἐς ἄρμα ἐσβιβάσαντες καὶ προδέξαντες σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανέσθαι ἔχουσα, ἤλαυνον ἐς τὸ ἄστυ, προδρόμους κήρυκας προπέμψαντες· οἱ τὰ ἐντεταλμένα ἠγόρευον ἀπικόμενοι ἐς τὸ ἄστυ, λέγοντες τοιάδε: ‘ὦ Ἀθηναῖοι, δέκεσθε ἀγαθῶ νόῳ Πεισίστρατον, τὸν αὐτὴ ἡ Ἀθηναίη τιμήσασα

⁷⁴ Per un'analisi della connessione tra intelligenza ed inganno, si veda Dorati 2004.

ἀνθρώπων μάλιστα κατάγει ἐς τὴν ἐσωτῆς ἀκρόπολιν.’ οἱ μὲν δὴ ταῦτα διαφοιτέοντες ἔλεγον: αὐτίκα δὲ ἐξ τε τοῦς δήμους φάτις ἀπίκετο ὡς Ἀθηναίη Πεισίστρατον κατάγει, καὶ οἱ ἐν τῷ ἄστυϊ πειθόμενοι τὴν γυναῖκα εἶναι αὐτὴν τὴν θεὸν προσεύχοντό τε τὴν ἄνθρωπον καὶ ἐδέκοντο Πεισίστρατον.

La donna al fianco di Pisistrato non è chiaramente la dea Atena, ma una donna di nome Fia, che si distingue dalle sue contemporanee per la sua altezza. Sfruttando questa caratteristica naturale, Pisistrato crea una scenografia adatta a far sì che la donna venga scambiata per una dea. Coperta con vestiti preziosi, caricata su un carro ed istruita sulla gestualità da utilizzare, Fia può assumere delle sembianze talmente fuori dal comune da poter essere identificata con Atena. Nuovamente, Pisistrato gioca con un sistema di simboli e segni. L'abbigliamento, la ricchezza del carro e i gesti sono di per sé degli elementi che costituiscono un codice e permettono di formulare ipotesi sulla natura dell'individuo che li indossa o che li mette in atto. La peculiarità della scena che si presenta agli Ateniesi, evidentemente senza precedenti, li porta a credere di trovarsi di fronte ad una personalità di rango talmente alto da non poter essere identificata con gli uomini. Vi è però un altro elemento da tenere in considerazione: la lettura del messaggio in questo senso può essere effettuata perché l'epifania di una divinità era una possibilità presente nel contesto culturale greco⁷⁵. Lo stesso Erodoto cita quattro casi di epifanie, sia pur dimostrandosi dubbioso per alcune di esse⁷⁶. Nel citarle però, egli mette in discussione la veridicità dei singoli episodi e non della possibilità che queste si verificino. Vengono invece narrati casi nei quali la presenza di un'epifania è riconosciuta dalla comunità, al punto da portare all'istituzione di culti e processioni per ricordare l'apparizione della divinità. Pisistrato, dunque, ripete lo stesso procedimento già messo in atto per l'acquisizione delle guardie del

⁷⁵ Graf 2004, p. 113 – 115.

⁷⁶ VI, 105; VI, 117; 8, 84; 8, 36 – 39.

corpo: crea una situazione particolare, per la quale sa già che gli Ateniesi forniranno una spiegazione che la riconnetta alla situazione verosimile che più le assomiglia. Anche in questo caso il tiranno si premura di indicare al popolo la possibile spiegazione, dichiarando di essere affiancato dalla stessa dea. Gli Ateniesi, dunque leggono il sistema di segni sulla base di quanto già sanno: le divinità possono apparire, contraddistinte da caratteristiche particolari che ne segnalino la natura divina. I cittadini non sbagliano di per sé nell'interpretazione del messaggio, poiché il processo di decodificazione analogico procede ancora una volta regolarmente, con l'identificazione di una spiegazione che si avvicini quanto più possibile all' οἰκός. Il loro errore consiste nel non aver contemplato una possibilità alternativa e non aver tenuto in considerazione le motivazioni che potevano nascondersi dietro l'agire del tiranno. Pisistrato, invece, risulta in grado di prevedere la reazione degli Ateniesi tenendo in considerazione anche quelle che sono le aspettative e di desideri dei cittadini sul futuro della città. La bravura di Pisistrato nel generare questa situazione è contraddistinta dalla capacità di individuare non solo quale sarà la lettura più probabile, ma anche quella più desiderata. Pisistrato sa che l'apparizione di Atena al suo fianco non può che essere interpretata come un segnale positivo dagli Ateniesi, che si dimostreranno quindi ben disposti nell'accettare la veridicità dell'epifania e, di conseguenza, il potere pisistratide che la dea dimostra di approvare. Baragwanath⁷⁷ sottolinea quest'ultimo aspetto nell'azione di Pisistrato:

Thus persuasion entails psychological exploitation: if its aim is to induce action, it seeks to set forth potential motives that may then be claimed as such by its (in – text) listeners. Peisistratus' trick, for example, was intended to imply that he was

⁷⁷ Baragwanath 2008 p, 64.

beloved of Athene, and thus the Athenians would profit by his rule: it invites them to be motivated by that prospect and so to embrace him as a ruler.

La condotta del tiranno è facilmente comprensibile, l'inganno è finalizzato alla presa del potere ed egli si avvale della propria esperienza per creare nuovamente una situazione a sé favorevole. Anche l'azione degli Ateniesi risulta in qualche misura comprensibile, vista la presenza e l'accettazione di epifanie, la correlazione di Pisistrato con prodigi divini, etc. Ciononostante, lo storico non si trattiene dall'esprimere un giudizio negativo sulla condotta degli Ateniesi. Il commento (εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρότοισι λεγομένοισι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην) critica la mancanza di σοφίη da parte degli Ateniesi, che pur si vantavano di essere tra i primi della Grecia. L'osservazione ha un carattere lievemente ironico, creando un contrasto tra la fama e i degli Ateniesi e la realtà. Il giudizio negativo sorge, per contrasto, dalla positività con cui vengono viste le figure degli ingannatori. A prescindere da ogni possibile giudizio morale, chi è in grado di portare a termine un inganno viene visto come una persona dotata di una particolare intelligenza. Ciò emerge anche da un altro passo erodoteo, nel quale lo storico compie un'esplicita associazione tra la capacità di ingannare e l'intelligenza. Nel quinto libro, Erodoto narra del tentativo di Aristagora di convincere gli Spartani a prendere parte alla ribellione contro il sovrano persiano. Interrogato da Cleomene, re spartano, sulla durata del viaggio, Aristagora risponde in maniera sincera:

Hdt., V, 50

ὁ δὲ Ἀρισταγόρης τᾶλλα ἐὼν σοφὸς καὶ διαβάλλων ἐκεῖνον εὖ ἐν τούτῳ ἐσφάλη: χρεὸν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἐόν, βουλόμενόν γε Σπαρτιήτας ἐξαγαγεῖν ἐς τὴν Ἀσίην, λέγει δ' ὄν

τριῶν μηνῶν φὰς εἶναι τὴν ἄνοδον. ὁ δὲ ὑπαρπάσας τὸν ἐπίλοιπον λόγον τὸν ὁ Ἀρισταγόρης ὄρητο λέγειν περὶ τῆς ὁδοῦ, εἶπε.

La risposta di Aristagora non può suscitare l'entusiasmo di Cleomene, il quale giudica invece il viaggio come troppo impegnativo per le forze spartane. Per questo motivo, Erodoto parla di un vero e proprio errore strategico da parte di Aristagora. L'uomo dimostra di non essere riuscito ad applicare la propria saggezza, dimostrata fino a quel momento (τᾶλλα ἐὼν σοφός), per comprendere la necessità di ingannare il re. Lo storico sostiene che, mentendo, Aristagora sarebbe stato in grado di convincere i Persiani ad imbarcarsi per la sua missione e – per questo motivo – riteneva la scelta dell'inganno come la più saggia, perché avrebbe portato un vantaggio effettivo alla spedizione. Aristagora manca qui di una delle caratteristiche che avevano contraddistinto Pisistrato: la capacità di prevedere le aspettative e i desideri dell'altro e di creare una situazione per sé vantaggiosa sulla base di questi. Egli avrebbe dovuto immaginare che la lunga durata del viaggio sarebbe stata un deterrente per l'adesione degli Spartani alla spedizione, ma non riesce a comprendere questo aspetto. Così facendo, egli non coglie l'importanza dell'inganno ai fini della sua missione e sbaglia (ἐσφάλῃ). Vi è dunque un'associazione tra l'intelligenza e la capacità di ingannare il proprio interlocutore per ottenere ciò che si desidera. Se chi inganna dimostra di possedere una particolare intelligenza, solo l'utilizzo di una certa σοφίη permette lo smascheramento di tali stratagemmi. Per questo gli Ateniesi non si dimostrano – secondo il giudizio di Erodoto – all'altezza delle loro rivendicazioni. Pur affermando di contraddistinguersi per la loro σοφίη, non sono in grado di individuare l'inganno architettato da Pisistrato. Non si tratta soltanto della volontà di credere ad un'epifania, atto che in nessun altro luogo riceve da Erodoto una condanna per mancanza

di σοφία. A causare il giudizio dello storico è l'incapacità di riconoscere la vera natura dello scenario presentato loro da Pisisistrato. Secondo le parole di Baragwanath ⁷⁸:

Because of the close association of lying and deceiving with a certain kind of intelligence, the failure to recognize a lie or the succumbing to an act of deception may be seen as failure of intelligence.

Essere tratti in errore per opera di un altro porta con sé dunque una connotazione negativa, richiamando una funzione dell'errore già vista prima. Si ha nuovamente infatti la possibilità di leggere l'errore come un elemento che consenta la valutazione dei personaggi, fornendone una caratterizzazione che – sia pure non morale in questo contesto – risulta negativa agli occhi di chi legge.

L'inganno non necessita sempre di uno stratagemma per verificarsi, ma può essere messo in atto attraverso la menzogna. Vi sono però alcuni casi nei quali non vi è una netta distinzione tra verità e realtà, in cui l'ambiguità è l'elemento distintivo. Il messaggio può essere stato creato in maniera appositamente fuorviante, giocando su un duplice livello semantico per generare una percezione falsata nei confronti dell'interlocutore e trarlo così in errore. Così avviene nel caso di Artiacte e Serse, narrato da Erodoto nel nono libro. Artiacte, luogotenente persiano, è intenzionato a depredare un luogo sacro identificato con la tomba di Protesilao, eroe della guerra troiana. Per far ciò, egli si rivolge al sovrano, presentando la sua proposta in maniera ambigua:

Hdt., IX, 116, 3

‘δέσποτα, ἔστι οἶκος ἀνδρὸς Ἑλληνος ἐνθαῦτα, ὃς ἐπὶ γῆν σὴν στρατευσάμενος δίκης κυρήσας ἀπέθανε: τούτου μοι δὸς τὸν οἶκον, ἵνα καὶ τις μάθῃ ἐπὶ γῆν τὴν σὴν μὴ

⁷⁸ Baragwanath 2008, p. 78.

στρατεύεσθαι.’ ταῦτα λέγων εὐπετέως ἔμελλε ἀναπέσειν Ξέρξην δοῦναι ἀνδρὸς οἶκον, οὐδὲν ὑποτοπηθέντα τῶν ἐκεῖνος ἐφρόνεε. ἐπὶ γῆν δὲ τὴν βασιλέος στρατεύεσθαι Πρωτεσίλεων ἔλεγε νοέων τοιάδε: τὴν Ἀσίην πᾶσαν νομίζουσι ἑαυτῶν εἶναι Πέρσαι καὶ τοῦ αἰεὶ βασιλεύοντος. ἐπεὶ δὲ ἐδόθη, τὰ χρήματα ἐξ Ἑλαιοῦντος ἐς Σηστὸν ἐξεφόρησε, καὶ τὸ τέμενος ἔσπειρε καὶ ἐνέμετο, αὐτὸς τε ὄκως ἀπίκοιτο ἐς Ἑλαιοῦντα ἐν τῷ ἀδύτῳ γυναιξὶ ἐμίσητο.

Rivolgendosi a Serse, Artiacte presenta la situazione consapevole della duplice possibilità di lettura. Il sovrano interpreterà la richiesta del suo luogotenente come la domanda per il possesso della casa (οἶκον) di un uomo che aveva mosso guerra contro la terra del re (ἐπὶ γῆν τὴν σὴν μὴ στρατεύεσθαι). In realtà il termine οἶκον può far riferimento sia ad un’abitazione, sia ad un tempio o ad una tomba (e – in questo specifico caso – ad una tomba ritenuta luogo di culto). Anche l’accenno a Protesilao funziona su un duplice piano: l’eroe greco viene indicato come colui che ha mosso guerra contro la terra del Re poiché, per i Persiani, tutta l’Asia è da considerare dominio del sovrano. La mancanza di una precisazione temporale permette a Artiacte di fare così riferimento all’esperienza di Protesilao nella guerra di Troia presentandola come un attacco al potere persiano. Fornendo delle informazioni alterate al Re, egli presenta la situazione in modo tale che sia impossibile per lui ottenere un rifiuto. Avendo ricevuto notizia di un oltraggio commesso ai danni del suo dominio, Serse accetta la proposta di Arctiacte. Erodoto non ci fornisce qui indicazioni né commenti sulla base dei quali interpretare l’errore del sovrano, che si è lasciato ingannare. Si può però mettere in connessione l’errore del sovrano con l’errore compiuto da Creso a proposito del vaticinio ricevuto a Delfi⁷⁹: limitarsi al primo

⁷⁹ Hdt., I, 90

messaggio, quello più superficiale, senza cercare di ricercare una lettura alternativa, può generare un errore di comprensione.

Vi è infine un ultimo episodio particolarmente interessante relativo ad un inganno. Nella vicenda di Alessandro il Macedone, raccontata da Erodoto nel quinto libro, vi è una duplice manipolazione dei segni, che avviene su due dei piani visti fino a questo momento. Il primo è quello dei vestiti, simile dunque a quello utilizzato da Pisistrato nell'episodio di Fia, mentre il secondo è quello del linguaggio, adoperato anche da Ariacte. La vicenda è ambientata presso la corte di Aminta, il quale aveva come ospiti alcuni soldati persiani. I soldati cercano di imporre le proprie regole alla corte macedone, ma vengono ingannati dal figlio del re, il quale adotta uno stratagemma per punirli della loro tracotanza.

Hdt, V, 20, 1 – 5

ὡς δὲ ὁ Ἀμύντης χρηίσας τούτων οἰχώκεε, λέγει ὁ Ἀλέξανδρος πρὸς τοὺς Πέρσας ‘γυναικῶν τουτέων, ὧ̃ ζεῖνοι, ἔστι ὑμῖν πολλή εὐπετεία, καὶ εἰ πάσῃσι βούλεσθε μίσησθαι καὶ ὀκόσησι ὧ̃ν αὐτέων. τούτου μὲν περὶ αὐτοὶ ἀποσημανέετε: νῦν δέ, σχεδὸν γὰρ ἤδη τῆς κοίτης ὥρη προσέρχεται ὑμῖν καὶ καλῶς ἔχοντας ὑμέας ὀρῶ μέθης, γυναῖκας ταύτας, εἰ ὑμῖν φίλον ἐστί, ἄπετε λούσασθαι, λουσαμένας δὲ ὀπίσω προσδέκεσθε.’ εἶπας ταῦτα, συνέπαινοι γὰρ ἦσαν οἱ Πέρσαι, γυναῖκας μὲν ἐξελθούσας ἀπέπεμπε ἐς τὴν γυναικίην, αὐτὸς δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ἴσους τῆσι γυναιξὶ ἀριθμὸν ἄνδρας λειογενεῖους τῆ τῶν γυναικῶν ἐσθῆτι σκευάσας καὶ ἐγχειρίδια δοὺς ἦγε ἔσω, παράγων δὲ τούτους ἔλεγε τοῖσι Πέρσῃσι τάδε. ‘ὧ̃ Πέρσαι, οἴκατε πανδαισίη τελέη ἰστιῆσθαι: τά τε γὰρ ἄλλα ὅσα εἶχομεν, καὶ πρὸς τὰ οἷά τε ἦν ἐξευρόντας παρέχειν, πάντα ὑμῖν πάρεστι, καὶ δὴ καὶ τόδε τὸ πάντων μέγιστον, τάς τε ἐωυτῶν μητέρας καὶ τὰς ἀδελφεὰς ἐπιδαψιλευόμεθα ὑμῖν, ὡς παντελέως μάθητε τιμώμενοι πρὸς ἡμέων τῶν περ ἐστὲ ἄξιοι, πρὸς δὲ καὶ βασιλείᾳ τῷ πέμψαντι

ἀπαγγείλητε ὡς ἀνὴρ Ἑλλήν Μακεδόνων ὑπαρχος εἶ ὑμέας ἐδέξατο καὶ τραπέζῃ καὶ κοίτῃ. ταῦτα εἶπας ὁ Ἀλέξανδρος παρίζει Πέρσῃ ἀνδρὶ ἄνδρα Μακεδόνα ὡς γυναῖκα τῷ λόγῳ: οἱ δέ, ἐπεῖτε σφέων οἱ Πέρσαι ψαύειν ἐπειρῶντο, διεργάζοντο αὐτούς.

Alessandro il Macedone finge in un primo momento di assecondare la richiesta insistente dei propri ospiti, ma le sue parole rivelano a posteriori una duplice lettura. Il principe macedone afferma che i Persiani avranno quello che meritano (ὡς παντελέως μάθητε τιμώμενοι πρὸς ἡμέων τῶν περ ἐστὲ ἄξιοι), sapendo che questa affermazione sarà letta dai suoi ospiti in un significato diverso da quello da lui realmente inteso. I Persiani, infatti, certi della natura giusta delle loro richieste, ritengono che ciò che meritano corrisponda a ciò che hanno richiesto, la compagnia delle donne macedoni. Alessandro invece ha giudicato la richiesta dei Persiani come un oltraggio e pertanto li ritiene meritevoli di punizione. L'inganno del macedone si sviluppa attraverso una manipolazione del sistema dei segni: modificando l'apparenza e i vestiti dei suoi collaboratori, egli fa in modo che questi vengano identificati dai Persiani come delle donne. L'assenza di barba e i vestiti femminili riescono nel loro intento di trarre in inganno gli ospiti, che leggono così la situazione in maniera completamente errata. Avendo interpretato quindi lo svolgersi della situazione come a loro favorevole, i Persiani abbassano le loro difese, permettendo al piano di Alessandro di giungere a compimento. Il piano di Alessandro riesce perché egli è stato in grado di compiere una previsione delle aspettative dei Persiani e una manipolazione dei segni tale da soddisfare quelle aspettative, mascherando al tempo stesso le sue vere intenzioni. L'errore dei Persiani deriva da un'adesione troppo stretta al sistema di segni e codici: non considerando la possibilità che gli abiti femminili possano essere indossati anche da uomini, gli ospiti hanno automaticamente dedotto che al loro cospetto si potessero trovare delle donne. L'errore non è stato causato però soltanto da un – in parte

comprensibile - mancato riconoscimento di uomini in vesti femminili. I Persiani non riescono a riconoscere l'inganno di Alessandro perché non si sono dimostrati in grado di adottare il punto di vista del loro interlocutore. Nonostante il primo rifiuto dei Macedoni, i Persiani non si sono curati di dare una spiegazione all'improvviso cambio di opinione da parte di Alessandro, né di cercare un significato alternativo alle sue parole, che potesse essere più coerente con il suo punto di vista o nascondere un inganno. Anche in questi ultimi due casi, l'errore e l'atteggiamento con cui gli uomini si pongono nei confronti di esso fornisce da elemento di valutazione dei personaggi. I Persiani, così come Creso, si rivelano incapaci di adottare una prospettiva diversa dalla loro e – certi della loro interpretazione, finiscono per cadere in errore e subirne le conseguenze negative.

CAPITOLO III

L'ERRORE MORALE

Gli errori morali

La definizione di errore come deviazione da ciò che è ritenuto giusto ha permesso la distinzione degli errori in due macrocategorie: quelli commessi sul piano conoscitivo e quelli commessi sul piano morale. Avendo fornito una panoramica delle modalità con cui un personaggio può sbagliare nell'ambito della conoscenza, è necessario analizzare come nasce e si sviluppa l'errore in ambito morale. In questo campo è possibile effettuare un'ulteriore distinzione, dovuta alla presenza dell'elemento legislativo: un errore può essere considerato puramente morale, quando comporta la violazione di un sistema di valori non regolamentato dalle leggi. Vi è però anche la possibilità che l'errore costituisca una violazione a livello legislativo e normativo, costituendo un caso specifico del più generale errore morale. Osservare le modalità con cui una persona sbaglia comporta la necessità di individuare il comportamento idealmente corretto: una volta identificato il giusto corso di azione, è possibile vedere in che modo il personaggio devia da questo. Il principale parametro di riferimento per gli errori morali è senza dubbio il *voμός*, termine di significativa importanza nelle *Storie* erodotee. Il termine ricorre numerose volte, racchiudendo in sé il duplice significato di usanza e di legge. Con il primo significato, Erodoto fa riferimento ad una serie di tradizioni e riti legati all'ambito religioso, funebre, relazionale. Nel corso della narrazione l'interesse etnografico di Erodoto si sofferma più volte sulle diversità riscontrate tra i vari *voμοί*, indicandone talvolta l'origine e le motivazioni. Vi sono anche casi nei quali lo storico nota la possibilità di convergenza tra i *voμοί* di popoli diversi, dovuti ad influenze reciproche. L'atteggiamento generalmente adottato da Erodoto nei confronti dei diversi *voμοί* è stato spesso indicato come "relativismo culturale". Lo storico riconosce infatti la varietà di usanze dei popoli, dovuta ad influenze e tradizioni diverse e inquadra le azioni di ciascun popolo in riferimento ai

voμού locali⁸⁰. Nonostante lo sguardo di Erodoto resti fondamentalmente quello di un greco, Fisher⁸¹ mette in guardia dall'adottare i principi morali greci come gli unici validi per la costruzione e l'interpretazione del testo:

Herodotus's text is full of events, speeches and narratorial comments which offer judgements in terms of generally accepted Greek moral principles, and of retribution delivered to those who offend against them. The internal coherence of these principles, however, the inevitability with which Herodotus supposes they are upheld by divine powers, the extent to which human retaliation in response to morale outrage can be problematic in itself, and the importance of such moral ideas in his overall patterns of explanation are all the subject of much debate among his modern interpreters. [...] I suggest that the historian is indeed centrally concerned to explore major issues such as divine punishment for injustice, excessive revenge or overconfidence in prosperity, or the contrast between tyrannical and luxurious Eastern Empires and leaner, freedom – loving Greek states; but that we do not find simple or consistent messages or contrasts, but rather a subtle and flexible set of interconnected themes, hint and explanations, which are delivered variously in speeches, in narratorial comments and by the thematic organization of the material.

L'universo di valori morali attraverso cui lo storico cerca di inquadrare le vicende va quindi analizzato con una certa cautela, individuando delle sfumature e delle connessioni tra alcune tematiche di grande rilevanza. Un aiuto nell'organizzazione di questi valori può essere fornito proprio dal voμός e dal suo carattere mutevole, in grado di cambiare nel tempo, nello spazio e tra le varie culture. Adottando il voμός come parametro di

⁸⁰ Ciò non esclude completamente il giudizio di Erodoto, sia pure raro. Si veda Hdt., I, 199 in cui lo storico condanna l'uso dei Babilonesi della prostituzione sacra.

⁸¹ Fisher 2002, p. 202.

riferimento, tutto ciò che costituisce uno scarto da questo può essere considerato come un errore morale. In Erodoto esiste già la possibilità che il νόμος sia codificato sotto forma di legge, anche se non necessariamente scritta. A lungo la critica ha dibattuto sul carattere formale di alcune leggi alle quali Erodoto fa riferimento, confrontando l'uso del termine con l'evoluzione della parola νόμος nelle sue attestazioni greche. La questione è stata brevemente riassunta da Humphreys⁸²:

I would suggest that the important distinction in early Greek legal thought is not the opposition between custom and written law, but the difference between an accepted and established rules of conduct handed down from the past, whether written or not, and the formulation of new rules. Athenians were prepared to talk about the νόμοι of Solon long before they were ready to use the word to describe current decisions. Eventually, right at the end of the fifth century, they reformulate the distinction between established, lasting norms and current decisions in the opposition between νόμοι intended to be valid for the whole citizen body and for all time and psephismata (decrees) limited to certain categories of person or to a set period (thought in practice, both terminology and practice continued to be fluid).

Al di là della natura scritta o orale, temporanea o duratura dei νόμοι a cui fa riferimento Erodoto, è però innegabile il loro significato di vere e proprie leggi in alcuni passi. Anche la violazione del codice legislativo costituisce una forma di errore, di deviazione da ciò che è giusto. È necessario introdurre un altro elemento che può essere il parametro di riferimento per l'individuazione di un errore: la δίκη. Il termine può talvolta coincidere con il νόμος, indicando una giustizia regolamentata attraverso un sistema di usanze o vere e

⁸² Humphreys 2007, p. 217

proprie leggi. Il concetto di δίκη racchiude anch'esso però uno spettro più ampio di significati, individuati da Giraudeau⁸³:

Évoquée beaucoup moins souvent par Hérodote que par Eschyle et Sophocle, Dikè designe ici le comportement social normal, le principe e le procès mais surtout le droit e le chatiment.

Con δίκη è quindi possibile indicare il comportamento socialmente accettato relativo a religione, politica e guerra o il principio generale che regola l'obbedienza a leggi, valori e giuramenti. È possibile indicare con il termine anche il processo giuridico, che funge da ponte tra la legge e la giustizia, rendendo possibile attuare la prima e garantire la seconda. La δίκη può quindi in generale essere definita come un principio regolatore, violando il quale i personaggi commettono errori moralmente condannabili.

In tutti i casi, quindi, è possibile individuare un riferimento rispetto al quale identificare la deviazione che costituisce l'errore. Vi è la possibilità che l'errore si verifichi non soltanto nel momento in cui viene violato il proprio νομός, ma anche nel caso in cui vi sia mancanza di rispetto per i νομοί altrui. In questo si distinguono particolarmente i Persiani, i quali sono gli unici che più volte deridono le usanze straniere. Il comportamento, associabile in parte con l'atteggiamento imperialista dei Persiani, è condannato da Erodoto, il quale lo ritiene un sintomo di follia. Non è un caso che la figura che più spesso si macchia della colpa di deridere i νομοί stranieri sia proprio Cambise. Lo storico stesso espliciterà la connessione tra follia e mancanza di rispetto per le usanze altrui, sostenendo che il giusto atteggiamento da adottare di fronte ad usanze straniere sia quello di riconoscerne la validità, consapevoli della relatività del sistema dei νομοί. Violare un νομός, proprio o altrui, può comportare quindi un errore morale per il quale lo storico

⁸³ Giraudeau 1984, p 144.

attribuisce al personaggio una responsabilità. Gli errori morali, quando giudicati tali, comportano sempre una violazione consapevole del sistema di norme e sono pertanto da considerare un atto volontario da parte di chi li compie. Nel momento in cui un personaggio sbaglia, la consapevolezza dell'azione comporta quindi un certo grado di responsabilità. Mentre nel caso degli errori epistemologici era contemplata la possibilità di sbagliare in maniera non volontaria, a causa di una lettura sbagliata del sistema dei segni, qui il sistema e i suoi referenti sono ben noti a chi compie l'errore. Pur avendo presente il giusto corso d'azione, si sceglie di trasgredire alle norme che lo dovrebbero regolare. Una volta commesso l'errore, vi sono due aspetti da tenere in considerazione: la punizione per l'errore in sé ed il giudizio per lo storico. La punizione può essere di due tipologie, ottenuta sia tramite un processo ed una condanna da parte di un altro personaggio o rivelatasi con lo svilupparsi delle vicende. Nel secondo caso non è possibile ascrivere ad un'identità ben definita l'attuazione della punizione, ma dalla narrazione traspare un evidente rapporto di causa – effetto: dopo un errore, le conseguenze negative che si ripercuotono sul personaggio fungono da punizione per la colpa commessa. Le parole di Erodoto permettono di leggere lo svolgimento degli eventi, almeno in alcuni casi, in questa chiave. Lo storico esprime inoltre talvolta il proprio giudizio, condannando esplicitamente alcuni episodi che ritiene essere sbagliati dal punto di vista morale.

La connessione tra l'errore ed il νομός:

La definizione del νομός come parametro di riferimento per il comportamento corretto da assumere permette quindi di individuare le deviazioni da questo, indicandole come errori. Gli episodi di allontanamento dal sistema di valori sono numerosi, ma sono particolarmente significativi due episodi raccontati nel quarto libro delle *Storie*, relativi agli Sciti. Erodoto narra infatti di due personaggi che – contravvenendo al νομός patrio – furono puniti dal loro popolo, noto per la sua intolleranza ai νομοί stranieri. Il primo di questi riguarda le vicende di Anacarsi, uomo di grande saggezza che aveva accolto un rito straniero e lo aveva seguito in terra patria. Il secondo episodio narrato da Erodoto è quello di Scilte, re degli Sciti. Lo storico racconta di come l'uomo, pur essendo cresciuto con i costumi scitici ed essendo il re in persona, avesse l'abitudine di abbandonare temporaneamente le proprie usanze per adottare quelle greche. La vicenda ci permette di osservare diversi aspetti fondamentali del νομός e di come si può articolare la sua violazione, la punizione che ne consegue ed un eventuale giudizio da parte dello storico.

Per prima viene raccontata la storia di Anacarsi, il quale si contraddistingue per la sua esperienza come viaggiatore. Avendo visitato numero posti, egli, carico di saggezza, ritorna in patria. Qui porta con sé costumi appresi altrove ed in particolar modo il culto della dea madre, culto che però viene condotto di nascosto:

Hdt., IV, 76

τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις ἐπέιτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἡθεα τὰ Σκυθέων, πλέων δι' Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κύζικον. καὶ εὗρε γὰρ τῆ μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὀρθὴν μεγαλοπρεπέως κάρτα, εὗξατο τῆ μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἦν σῶς καὶ ὑγιῆς ἀπονοστήσει ἐς

ἑαυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτα κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννουχίδα στήσειν. ὡς δὲ ἀπίκετο ἐς τὴν Σκυθικὴν καταδὺς ἐς τὴν καλεομένην Ὑλαίην (ἢ δ' ἔστι μὲν παρὰ τὸν Ἀχιλλήιον δρόμον, τυγχάνει δὲ πᾶσα ἐοῦσα δενδρέων παντοίων πλέη) , ἐς ταύτην δὴ καταδὺς ὁ Ἀνάχαρσις τὴν ὀρτὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῇ θεῷ, τύμπανον τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα. καὶ τῶν τις Σκυθέων καταφρασθεὶς αὐτὸν ταῦτα ποιεῦντα ἐσήμηνε τῷ βασιλεῖ Σαυλίῳ: ὁ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπικόμενος ὡς εἶδε τὸν Ἀνάχαρσιν ποιεῦντα ταῦτα, τοξεύσας αὐτὸν ἀπέκτεινε. καὶ νῦν ἦν τις εἴρηται περὶ Ἀναχάρσιος, οὐ φασὶ μιν Σκύθαι γινώσκειν, διὰ τοῦτο ὅτι ἐξεδήμησέ τε ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξεινικοῖσι ἔθεσι διεχρήσατο.

Erodoto premette alla narrazione dei due episodi ciò che accomuna le storie: il rifiuto degli Sciti verso l'adozione di voμοί stranieri e il loro atteggiamento quando ciò si verifica. Anacarsi apprende l'uso straniero nel corso dei suoi viaggi, dimostrando saggezza (σοφίην). L'aspetto della saggezza, sia pure menzionato di sfuggita, può far riferimento all'atteggiamento presumibilmente corretto di Anacarsi ai voμοί stranieri. Egli si pone come spettatore e rispetta le usanze che incontra, al punto da votarsi ad una dea straniera in caso di difficoltà. Avendo promesso alla Madre degli Dei l'istituzione di un culto in terra patria in cambio della salvezza, Anacarsi porta a termine il giuramento. Tornato in territorio scitico, l'uomo celebra il rito in un contesto presumibilmente segreto. L'aspetto della segretezza può essere dedotto dal carattere di scoperta dell'azione da parte di un altro Scita, con conseguente delazione al re. Il rito era stato presumibilmente condotto in maniera tale da non essere visto da altri, ma Anacarsi era stato scoperto e denunciato al re. La scelta di tenere nascosta l'adozione del rito straniero è coerente con il voμός degli Sciti: essendo consapevole della mancata accettazione di tale pratica, Anacarsi aveva scelto di portare a compimento quanto promesso alla dea in segretezza. Il re in persona verifica

l'informazione ricevuta (ὡς εἶδε) e – giudicando immediatamente l'uomo colpevole – lo uccide con una freccia (τοξεύσας αὐτὸν ἀπέκτεινε). Due elementi interessanti di questo passo saranno destinati a ritornare nella vicenda successiva di Scile: la volontà di confermare con la visione l'effettiva colpevolezza di chi sbaglia e l'immediata punizione. Nel momento in cui il re assiste alla scena di Anacarsi che compie il rito, non vi sono più dubbi sulla sua colpevolezza. La certezza è tale da rendere superfluo ogni tentativo di spiegazione o chiarimento: l'abbandono dei νομοί patri causa la condanna a morte immediata. Alla punizione fisica si aggiunge la cancellazione della figura di Anacarsi dalla memoria degli Sciti (οὐ φασί μιν Σκύθαι γινώσκειν, διὰ τοῦτο ὅτι ἐξεδήμησέ τε ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξεινικοῖσι ἔθεσι διεχρήσατο). La deviazione dal νομός scitico viene giudicato quindi un atto di tale gravità da comportare una doppia punizione, la seconda delle quali è particolarmente interessante. Allontanandosi dai costumi del proprio popolo, Anacarsi perde anche il diritto ad essere ricordato come membro della comunità.

L'episodio successivo, quello di Scile, viene presentato dallo storico come ulteriore testimonianza del rifiuto degli Sciti ad accettare i νομοί stranieri. Il protagonista della vicenda si contraddistingue, infatti, per la sua propensione all'uso di costumi greci:

Hdt., IV, 78 – 79

Ἀριαπείθει γὰρ τῷ Σκυθέων βασιλεί γίνεται μετ' ἄλλων παίδων Σκύλης: ἐξ Ἰστρινῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐγχωρῆς: τὸν ἢ μήτηρ αὕτη γλῶσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε. μετὰ δὲ χρόνῳ ὕστερον Ἀριαπίθης μὲν τελευτᾷ δόλῳ ὑπὸ Σπαργαπίθεος τοῦ Ἀγαθύρσων βασιλέως, Σκύλης δὲ τὴν τε βασιληίην παρέλαβε καὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς, τῇ οὖνομα ἦν Ὀποίη: ἦν δὲ αὕτη ἢ Ὀποίη ἀστή, ἐξ ἧς ἦν Ὀρικος Ἀριαπείθει παῖς. βασιλεύων δὲ Σκυθέων ὁ Σκύλης διαίτη οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυρικῆ,

ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ μᾶλλον τετραμμένος ἦν ἀπὸ παιδεύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο, ἐποίεε τε τοιοῦτο: εὔτε ἀγάγοι τὴν στρατιὴν τὴν Σκυθέων ἐς τὸ Βορυσθενειτέων ἄστν (οἱ δὲ Βορυσθενεῖται οὗτοι λέγουσι σφέας αὐτοὺς εἶναι Μιλησίους) , ἐς τούτους ὄκως ἔλθοι ὁ Σκύλης, τὴν μὲν στρατιὴν καταλίπεσκε ἐν τῷ προαστείῳ, αὐτὸς δὲ ὄκως ἔλθοι ἐς τὸ τεῖχος καὶ τὰς πύλας ἐγκλήσειε, τὴν στολὴν ἀποθέμενος τὴν Σκυθικὴν λάβεσκε ἂν Ἑλληνίδα ἐσθῆτα, ἔχων δ' ἂν ταύτην ἠγόραζε οὔτε δορυφόρων ἐπομένων οὔτε ἄλλου οὐδενός: τὰς δὲ πύλας ἐφύλασσον, μὴ τίς μιν Σκυθέων ἴδοι ἔχοντα ταύτην τὴν στολὴν: καὶ τὰ τε ἄλλα ἐχρᾶτο διαίτη Ἑλληνικῇ καὶ θεοῖσι ἱρὰ ἐποίεε κατὰ νόμους τοὺς Ἑλλήνων. ὅτε δὲ διατρίψειε μῆνα ἢ πλεόν τούτου, ἀπαλλάσσετο ἐνδὺς τὴν Σκυθικὴν στολὴν. ταῦτα ποίεεσκε πολλάκις καὶ οἰκία τε ἐδείματο ἐν Βορυσθένει καὶ γυναῖκα ἔγημε ἐς αὐτὰ ἐπιχωρίην.

La premessa di Erodoto riguarda il posto di Scile nella società scitica. Lo storico, infatti, sottolinea come pur essendo il figlio del re degli Sciti, egli non avesse ricevuto un'educazione greca. Ciò era dovuto all'origine della madre, la quale gli insegnò la lingua e le lettere greche. Questa prima osservazione dello storico permette di mettere in risalto uno degli aspetti più interessanti del νομός, il suo carattere tradizionale. Anche se la lingua non costituisce la totalità delle usanze di un popolo, ne è sicuramente un aspetto importante, tramandato di generazione in generazione. La trasmissione del νομός per questa via porta quindi Scile a ricevere un'educazione greca, pur essendo figlio del re degli Sciti. L'importanza dell'educazione trasmessa viene confermata da Erodoto nel procedere della narrazione: Scile, nonostante sia giunto egli stesso ad essere il re del proprio popolo, non riesce ad apprezzare il modo di vivere di quest'ultimo. La parola utilizzata da Erodoto (διαίτη) indica la totalità delle usanze che costituiscono il νομός, riguardando una serie di aspetti menzionati in seguito dallo storico. È interessante l'insistenza di Erodoto sul ruolo

dell'educazione nell'acquisizione del νομός. Il motivo per cui Scile non riesce a sopportare i costumi patri è l'aver ricevuto dalla madre un'educazione greca (ἦν ἀπὸ παιδεύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο), incompatibile con quella degli Sciti. Questa incompatibilità porta Scile a violare il proprio νομός e a adottare quello dei Greci. Egli, secondo il racconto erodoteo, si reca presso la città dei Boristoniti e, lasciato l'esercito alle porte della città, adotta i costumi greci. Erodoto fa riferimento ad alcuni degli elementi che costituiscono il νομός greco: i vestiti, l'andare in giro privo di una guardia del corpo, il culto di divinità greche. In generale, Scile sceglie di allontanarsi in ogni aspetto dal modo di vivere degli Sciti per adottare quello greco (καὶ τὰ τε ἄλλα ἐχρᾶτο διαίτη Ἑλληνικῇ καὶ θεοῖσι ἰρὰ ἐποίεε κατὰ νόμους τοὺς Ἑλλήνων). Qui viene resa esplicita la connessione tra διαίτη e νομός, già individuata prima. Il νομός costituisce il corpus di norme (in questo caso non scritte) che regola lo svolgersi della vita nel suo complesso. Ritorna qui l'elemento della segretezza già visto nella storia di Anacarsi: Scile si dimostra ugualmente consapevole della condanna del suo popolo verso i costumi stranieri e pertanto agisce all'oscuro dal suo esercito. L'adesione al νομός greco non può che essere però temporanea: trascorso un mese di tempo, egli deve ritornare a ricoprire il proprio ruolo di re degli Sciti. Ancora una volta, per simboleggiare l'avvenimento del passaggio da un νομός all'altro, Erodoto ricorre al particolare del vestito: simbolo della cultura che si rappresenta, cambiare abiti consente a Scile di sancire visivamente il passaggio da uno stile di vita all'altro. La duplicità del modo di vivere del re scitico è testimoniata anche dalla costruzione di una casa e dal matrimonio con una donna locale, altri elementi che aiutano a costruire la totalità della διαίτη greca. Scegliendo di abbandonare quelle scitiche per adottare quelle greche, Scile non può che commettere un errore, che pagherà in seguito:

Hdt., IV, 79

ἐπείτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε. ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι: μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. ἦν οἱ ἐν Βορυσθενειτέων τῇ πόλι οἰκίης μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολή, τῆς καὶ ὀλίγῳ τι πρότερον τούτων μνήμην εἶχον, τὴν πέριξ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρυῖπες ἔστασαν: ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος. καὶ ἡ μὲν κατεκάη πᾶσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἴνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλησι ὄνειδίζουσι: οὐ γὰρ φασὶ οἶκός εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. ἐπείτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, διεπρήστευσε τῶν τις Βορυσθενειτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει: νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεσθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δέξω. εἶποντο τῶν Σκύθεων οἱ προεστεῶτες, καὶ αὐτοὺς ἀναγαγὼν ὁ Βορυσθενεΐτης λάθρη ἐπὶ πύργον κατεΐσε. ἐπείτε δὲ παρήιε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποίησαντο, ἐξελθόντες δὲ ἐσήμαινον πάσῃ τῇ στρατιῇ τὰ ἴδιοιεν.

La narrazione di Erodoto procede con un'espressione già incontrata e che mette in connessione questo passo con un luogo della vicenda di Gige e Candaule. Lo storico dice che per Scile era inevitabile che succedesse qualcosa di male (ἐπείτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι), così come già avvenuto per Candaule (χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶ). Il richiamo tra i due passi non è dato solo dalla connessione lessicale, ma a ben vedere l'agire dei due personaggi mostra delle somiglianze. Lo stesso Candaule sbaglia perché, dopo una iniziale mancata adesione al νομός (l'amare la moglie più di quanto si convenga), compie un atto di trasgressione palese, contravvenendo alla regola che impediva alle donne di farsi

vedere nude da qualcuno che non fosse il proprio sposo. La seconda fase della vicenda è preannunciata dall'espressione erodotea che indica l'inevitabilità di qualcosa di male: non avendo aderito totalmente al νομός sin da un primo momento, è inevitabile per Candaule compiere un'azione di trasgressione più grave, che costituisce un punto di non ritorno e che porterà alla sua caduta. La vicenda di Scile si sviluppa in maniera analoga: egli non aderisce al νομός, adottando i costumi greci, e per questo motivo è destinato ad essere colpito da un male. Ciò avviene quando egli compie un atto di trasgressione maggiore: l'adesione al culto bacchico. Egli, spinto dal desiderio di essere iniziato al culto dionisiaco, segue un rituale che lo porta ad avere una visione prodigiosa e lo conduce fino alla fine. Erodoto indica però la reputazione negativa di cui godevano questi rituali presso gli Sciti. Essi ritenevano poco consono che ci fosse un dio capace di condurre gli uomini fuori di senno (οὐ γὰρ φασὶ οἰκὸς εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους). Proprio il disprezzo degli Sciti ha portato allo scoperto le azioni di Scile: i Boristeniti, risentiti per la critica degli Sciti al culto bacchico, rivelano che anche Scile vi è coinvolto. L'esercito scitico, ricevuta la prova di quanto affermato dai Boristeniti, ritiene che l'adesione ai costumi greci da parte di Scile sia una vera e propria disgrazia (συμφορὴν). Anche in queste vicende ritorna dunque la necessità di confermare visivamente l'accusa mossa contro Scile e, solo dopo averne ricevuto conferma (ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι), scelgono come comportarsi. Dopo aver abbandonato il proprio re, le vicende proseguono con il rientro di Scile in patria, il quale però viene rifiutato dagli Sciti e sostituito con il proprio fratello. Divenuto oggetto di uno scambio di ostaggi, Scile viene riscattato da Octamasade solo per essere giustiziato sul posto per le azioni compiute:

Hdt, IV, 80

καὶ Σιτάλκης μὲν παραλαβὼν τὸν ἀδελφεὸν ἀπήγετο, Σκύλεω δὲ Ὀκταμασάδης αὐτοῦ ταύτη ἀπέταμε τὴν κεφαλὴν. οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ σφέτερα νόμια Σκύθαι, τοῖσι δὲ παρακτωμένοισι ξεινικοὺς νόμους τοιαῦτα ἐπιτίμια διδοῦσι.

Erodoto spiega che la decapitazione di Scile avviene proprio a causa dell'abbandono dei costumi scitici in favore dell'adozione di costumi stranieri, comportamento ritenuto inaccettabile dagli Sciti. Scile riceve ciò che ha meritato (ἐπιτίμια), una punizione proporzionale al crimine commesso. È da segnalare però che la volontà e la propensione ad accettare costumi stranieri è un elemento stesso del νομός. Qui Erodoto associa l'inaccettabilità del comportamento alla mentalità degli Sciti, i quali condannano l'adozione di usi non patri, ma in un altro luogo indica come ciò possa essere ben accetto. In I, 136 lo storico menziona infatti l'abitudine e la propensione dei Persiani di accogliere all'interno del proprio νομός costumi stranieri⁸⁴ (ξεινικὰ δὲ νόμια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα. καὶ γὰρ δὴ τὴν Μηδικὴν ἐσθῆτα νομίσαντες τῆς ἐσωτῶν εἶναι καλλίω φορέουσι, καὶ ἐς τοὺς πολέμους τοὺς Αἰγυπτίους θώρηκας: καὶ εὐπαθείας τε παντοδαπὰς πυνθανόμενοι ἐπιτηδεύουσι, καὶ δὴ καὶ ἀπ' Ἑλλήνων μαθόντες παισὶ μίσγονται. γαμέουσι δὲ ἕκαστος αὐτῶν πολλὰς μὲν κουριδίας γυναῖκας, πολλῶ δ' ἔτι πλεῦνας παλλακὰς κτῶνται). Bisogna però sottolineare la differenza tra le due situazioni a cui fa riferimento Erodoto: Scile rigetta i costumi patri per adottare quelli stranieri, mentre i Persiani incorporano all'interno del proprio sistema anche νομοί stranieri. La maggiore permeabilità del sistema persiano all'influsso di costumi diversi non implica che sia accettabile rigettare

⁸⁴ Bisogna prestare attenzione ad un altro aspetto relativo all'adesione ai νομοί stranieri da parte dei Persiani. Questi, infatti, si dimostrano contemporaneamente capaci di accogliere all'interno del loro sistema elementi provenienti da popoli stranieri e di deridere i costumi altrui che non ritengono dignitosi. I due aspetti non sono incompatibili e, nella narrazione erodotea, solo il secondo merita il giudizio negativo da parte dello storico.

il νομός persiano, ma solo una maggiore tolleranza per l'adozione di usi compatibili e integrabili con il νομός persiano.

Il rispetto e l'aderenza al proprio νομός e il rigetto di νομοί stranieri non sono però un elemento esclusivo delle popolazioni scitiche. In un passo del nono libro, Erodoto riporta il dialogo tra Pausania ed un egineta in merito al trattamento da riservare al corpo di Mardonio. Il persiano si era macchiato in precedenza dell'oltraggio al corpo di Leonida ed il consiglio dell'egineta consiste nel riservare al cadavere di Mardonio lo stesso trattamento che questi aveva usato con Leonida. La proposta viene però respinta da Pausania sulla base dell'incompatibilità di questa azione con il νομός greco:

Hdt., IX, 79

ὁ μὲν δοκέων χαρίζεσθαι ἔλεγε τάδε, ὁ δ' ἀνταμείβετο τοῖσιδε. ὦ ξεῖνε Αἰγινήτα, τὸ μὲν εὐνοέειν τε καὶ προορᾶν ἄγαμαί σευ, γνώμης μέντοι ἡμάρτηκας χρηστῆς: ἐξαείρας γάρ με ὑψοῦ καὶ τὴν πάτρην καὶ τὸ ἔργον, ἐς τὸ μηδὲν κατέβαλες παραινέων νεκρῷ λυμαίνεσθαι, καὶ ἦν ταῦτα ποιέω, φᾶς ἄμεινόν με ἀκούσεσθαι: τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισι ποιέειν ἢ περ Ἑλλήσι: καὶ ἐκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν. ἐγὼ δ' ὧν τούτου εἵνεκα μήτε Αἰγινήτησι ἄδοιμι μήτε τοῖσι ταῦτα ἀρέσκεται, ἀποχρᾶ δέ μοι Σπαρτιήτησι ἀρεσκόμενον ὅσια μὲν ποιέειν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν. Λεωνίδη δέ, τῷ με κελεύεις τιμωρῆσαι, φημί μεγάλως τετιμωρῆσθαι, ψυχῆσί τε τῆσι τῶνδε ἀναριθμήτοισι τετίμηται αὐτός τε καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἐν Θερμοπύλῃσι τελευτήσαντες. σὺ μέντοι ἔτι ἔχων λόγον τοιόνδε μήτε προσέλθῃς ἔμοιγε μήτε συμβουλεύσης, χάριν τε ἴσθι ἐὼν ἀπαθής.

La proposta dell'egineta viene classificata – come già visto – come un errore di valutazione. L'uomo di allontana dal miglior consiglio (γνώμης μέντοι ἡμάρτηκας χρηστῆς) perché non è in grado di scegliere il parametro di riferimento adatto. Ciò che ha

proposto è un'azione accettabile se inquadrata nelle tradizioni dei persiani, ma non è accettabile per gli Elleni. Il discorso di Pausania è stato inserito nel generale motivo della mutilazione dei corpi: la pratica – sia pure in maniera talvolta discussa – era generalmente accettata almeno in una certa fase della storia antica, anche greca. L'Iliade testimonia l'usanza di oltraggiare il cadavere al termine di un duello, per sancire definitivamente la vittoria sul proprio avversario. Il discorso di Pausania testimonierebbe invece un cambiamento nelle usanze greche, nelle quali l'oltraggio del cadavere è ormai ritenuto un atto moralmente inaccettabile. Il *voμός* può variare dunque non soltanto sulla base della cultura⁸⁵ o dell'area geografica, ma anche del tempo. Le usanze possono nascere e tramontare, modificando la percezione di ciò che si deve fare e di ciò che è socialmente accettato. Il discorso di Pausania presenta un doppio binario: oltre ad osservare la differenza di *voμός* tra i due popoli, invita a non accettare ed incorporare quelle usanze che non sono compatibili con il proprio. Non si tratta di un giudizio, come quello degli Sciti, totale: Pausania non rigetta in toto l'accettazione di altri *voμοί*, ma ritiene un riferimento imprescindibile il proprio sistema di usanze, sulla base del quale regolarsi nell'accettazione di altre. In questo caso l'errore morale non viene compiuto, ma viene evitato proprio grazie alla conoscenza del proprio *voμός* e della natura relativa del sistema. Nelle parole di Pausania c'è una condanna dell'azione, qualificata in modo da sottolinearne il carattere di immoralità ed empietà (*ῥσια*). Ciononostante, il comandante spartano è consapevole che l'azione non può essere condannata dal punto di vista persiano, ma solo da quello greco. Il verbo utilizzato per indicare il giudizio è difatti *ἐπιφρονέομεν*, una prima persona singolare che sottolinea come la condanna può essere fatta soltanto dai Greci e non può essere posta

⁸⁵ Non va dimenticato che la cultura rappresentata dai poemi omerici è diversa da quella spartana. Ciononostante, l'osservazione è legittimata dal riconoscimento da parte degli stessi Spartani della civiltà omerica come loro antenata.

su un piano etico assoluto, scisso dal νομός. È interessante l'aspetto della corresponsione tra colpa e pena: Pausania, pur ritenendo il gesto di Mardonio come incompatibile con il proprio νομός, spiega al proprio interlocutore come in realtà egli sia stato in grado di vendicare l'affronto subito da Leonida con la vita dei nemici caduti in guerra (φημί μέγας τε τιμωρήσθαι, ψυχῆσί τε τῆσι τῶνδε ἀναριθμήτοισι τετίμηται αὐτός τε καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἐν Θερμοπύλῃσι τελευτήσαντες). L'atto empio è stato quindi in qualche modo sanato, ma ciò è avvenuto in maniera coerente con il νομός greco.

Il rispetto del νομός risulta fondamentale nel sistema organizzato dallo storico greco, non limitandosi però alla sola osservanza dei propri costumi. Vi sono casi in cui la mancanza di rispetto dei νομοί di altri popoli si configura come un vero e proprio errore, un atto condannato dallo stesso storico e meritevole della giusta punizione. I Persiani sono il popolo che maggiormente si contraddistingue per questo aspetto, in particolar modo nella figura di Cambise. L'intera parabola del re persiano è costellata di errori morali, per i quali non manca il giudizio dello storico. Pur essendo in parte ascrivibili alla follia del sovrano, essi possono essere letti nel più generale atteggiamento di superiorità persiano che più volte emerge nelle Storie. Come osservato, i Persiani si dimostrano sì capaci di accogliere costumi all'interno dei loro νομοί, ma sono al tempo stesso capaci di deridere e disprezzare i νομοί stranieri. Nella storia di Cambise, numerosi episodi possono essere classificati come errori morali. Tra questi, il primo si contraddistingue subito come particolarmente interessante per l'analisi del rapporto tra il sovrano ed i νομοί stranieri. Poco prima di dedicarsi agli errori compiuti dal re però, Erodoto inserisce nella sua narrazione un episodio altrettanto significativo per la comprensione del ruolo dell'errore nella sua opera. Cambise, infatti, dopo aver mosso guerra contro gli Egizi, cattura anche Psammenito, loro sovrano. Nella sua prigionia il re egizio non riesce a rassegnarsi al mutamento della propria

sorte e cerca di sobillare gli Egizi contro il re persiano. Scoperto, egli viene condannato a morte da Cambise. La vicenda è raccontata da Erodoto nel terzo libro delle Storie:

Hdt, III, 15

ἐνθα τοῦ λοιποῦ διαιτᾶτο ἔχων οὐδέν βίαιον. εἰ δὲ καὶ ἠπιστήθη μὴ πολυπρηγμονέειν, ἀπέλαβε ἂν Αἴγυπτον ὥστε ἐπιτροπεύειν αὐτῆς, ἐπεὶ τιμᾶν ἐώθασι Πέρσαι τῶν βασιλέων τοὺς παῖδας: τῶν, εἰ καὶ σφέων ἀποστέωσι, ὅμως τοῖσί γε παισὶ αὐτῶν ἀποδιδούσι τὴν ἀρχήν. πολλοῖσι μὲν νυν καὶ ἄλλοισι ἐστὶ σταθμώσασθαι ὅτι τοῦτο οὕτω νενομίκασι ποιέειν, ἐν δὲ καὶ τῷ τε Ἰνάρῳ παιδί Θαννύρα, ὃς ἀπέλαβε τὴν οἱ ὁ πατὴρ εἶχε ἀρχήν, καὶ τῷ Ἀμυρταίου Πασίρι: καὶ γὰρ οὗτος ἀπέλαβε τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχήν. καίτοι Ἰνάρῳ γε καὶ Ἀμυρταίου οὐδαμοὶ κω Πέρσας κακὰ πλέω ἐργάσαντο. νῦν δὲ μηχανώμενος κακὰ ὁ Ψαμμῆνιτος ἔλαβε τὸν μισθόν. ἀπιστὰς γὰρ Αἴγυπτίους ἦλω: ἐπέιτε δὲ ἐπάιστος ἐγένετο ὑπὸ Καμβύσει, αἶμα ταύρου πίων ἀπέθανε παραχρῆμα. οὕτω δὲ οὗτος ἐτελεύτησε.

La strutturazione di questa parte del racconto è interessante perché Erodoto ipotizza ciò che sarebbe accaduto se Psammetico avesse seguito il giusto corso di azione. Egli avrebbe potuto riottenere il regno (ἀπέλαβε ἂν Αἴγυπτον ὥστε ἐπιτροπεύειν αὐτῆς) se si fosse comportato correttamente. È significativo che l'ottenimento del regno sia collegato dallo storico all'attenzione e al rispetto dei νομοὶ persiani. I Persiani, infatti, sono soliti restituire il regno ai figli del re sconfitto (οὕτω νενομίκασι ποιέειν), ma l'incapacità di Psammetico di leggere il νομός persiano lo porta a scegliere un atteggiamento sbagliato. Non mostrando riconoscenza ai Persiani, ma tentando di opporvisi, egli porta su di sé la propria rovina. Erodoto a questo proposito formula un breve commento, il quale però risulta una chiave di lettura interessante per il motivo dell'errore in tutta l'opera erodotea. Lo storico instaura un rapporto di causa ed effetto tra il compimento di azioni sbagliate e ciò che ne consegue

(νῦν δὲ μηχανώμενος κακὰ ὁ Ψαμμήνιτος ἔλαβε τὸν μισθόν). Non è casuale neppure l'uso del termine, μισθός, il quale dà l'idea della ricompensa. Ciò che è compiuto contro le morali è destinato a pagare le conseguenze negative della sua azione. Questa idea si ritrova nei già analizzati esempi di Anacarsi, Scile e Candaule: avendo sbagliato, tutti hanno pagato per i loro errori.

Nello stesso modo si struttura la vicenda di Cambise, la quale però non vede una connessione immediata tra errore e relativa punizione. I due momenti, talvolta immediatamente connessi, si sviluppano sul lungo corso della storia del re persiano. Il primo errore morale commesso da Cambise, connesso alla spedizione in Egitto si configura difatti come una violazione ed un oltraggio al νομός persiano e contemporaneamente a quello egizio. Il sovrano persiano decide infatti di violare la tomba di Amasi, re egizio e padre di Psammetico, ordinando l'oltraggio del cadavere. Non essendo riuscito nel suo intento, Cambise ordina di cremare il corpo di Amasi, commettendo così un grave errore:

Hdt., III, 16

Καμβύσης δὲ ἐκ Μέμφιος ἀπίκετο ἐς Σάιν πόλιν, βουλόμενος ποιῆσαι τὰ δὴ καὶ ἐποίησε. ἐπεῖτε γὰρ ἐσῆλθε ἐς τὰ τοῦ Ἀμάσιος οἰκία, αὐτίκα ἐκέλευε ἐκ τῆς ταφῆς τὸν Ἀμάσιος νέκυν ἐκφέρειν ἔξω: ὡς δὲ ταῦτα ἐπιτελέα ἐγένετο, μαστιγοῦν ἐκέλευε καὶ τὰς τρίχας ἀποτίλλειν καὶ κεντοῦν τε καὶ τᾶλλα πάντα λυμαίνεσθαι. ἐπεῖτε δὲ καὶ ταῦτα ἔκαμον ποιῶντες (ὁ γὰρ δὴ νεκρὸς ἄτε τεταριγευμένος ἀντειχέ τε καὶ οὐδὲν διεχέετο) , ἐκέλευσέ μιν ὁ Καμβύσης κατακαῦσαι, ἐντελλόμενος οὐκ ὄσια: Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι πῦρ. τὸ ὦν κατακαίειν γε τοὺς νεκροὺς οὐδαμῶς ἐν νόμῳ οὐδετέροισι ἐστί, Πέρσησι μὲν δι' ὃ περ εἴρηται, θεῶ οὐ δίκαιον εἶναι λέγοντες νέμειν νεκρὸν ἀνθρώπου: Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τὰ περ ἄν

λάβη, πλησθὲν δὲ αὐτὸ τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ. οὐκὼν θηρίοισι νόμος οὐδαμῶς σφι ἐστὶ τὸν νέκυν διδόναι, καὶ διὰ ταῦτα ταριχεύουσι, ἵνα μὴ κείμενος ὑπὸ εὐλέων καταβρωθῆ. οὕτω οὐδετέροισι νομιζόμενα ἐνετέλλετο ποιέειν ὁ Καμβύσης.

L'azione di Cambise riesce nella contemporanea violazione di due νομοί: quello persiano e quello egizio. Pur avendo origini e motivazioni differenti, essi convergono sul divieto di bruciare i cadaveri (τὸ ὄν κατακαίειν γε τοὺς νεκροὺς οὐδαμῶς ἐν νόμῳ οὐδετέροισι ἐστὶ). Compiendo quest'atto Cambise compie dunque una duplice violazione. Egli non solo devia da ciò che viene prescritto dalle usanze egizie, quelle del luogo in cui si trova e del suo avversario, ma non è in grado di rispettare neanche le proprie. In questo passo sembra mancare l'aspetto della punizione per l'azione compiuta dal re persiano. Ciò può essere dovuto in parte al fatto che Cambise, pur oltraggiando un cadavere, non riesce nel suo intento. Il corpo oltraggiato non è quello del re Amasi, come creduto, ma quello di un altro egizio posto da Amasi nella propria tomba al fine di evitare un oltraggio simile. Cambise dunque, vittima del tranello, potrebbe ricevere la sua punizione proprio in questo: essere stato ingannato e non essere riuscito a oltraggiare il corpo del nemico. A mio parere, però, questa spiegazione appare debole. La punizione per la violazione dei νομοί è spesso più grave e la connessione non è esplicitata in alcun modo. È più opportuno inserire l'atto di Cambise in una serie di azioni che costruiscono la parabola del sovrano persiano. Gli errori morali del re si sommano fino al raggiungimento della punizione finale, quella della morte in seguito all'uccisione del fratello Smerdi. A questo proposito però, è necessario analizzare anche l'aspetto della follia del re, ritenuta da alcuni una punizione per le sue azioni. Dopo l'oltraggio al cadavere di Psammatico, nella vicenda di Cambise si incontrano numerose altre occasioni di errore. Tra queste particolare rilevanza ha il ferimento e l'uccisione del dio egizio Api. Il dio, che appariva sotto forma di bue, portava alla

celebrazione di festeggiamenti da parte degli Egizi. Cambise, non conoscendo l'usanza, associa le celebrazioni ad un suo insuccesso. Pur ascoltando la spiegazione degli Egizi, non ne è persuaso ed uccide i governatori di Menfi⁸⁶. In seguito, ancora dubbioso, convoca i sacerdoti per ottenere la loro versione sulla vicenda:

Hdt., III, 28

ἀποκτείνας δὲ τούτους δεύτερα τοὺς ἱρέας ἐκάλεε ἐς ὄψιν: λεγόντων δὲ κατὰ ταῦτὰ τῶν ἱρέων, οὐ λήσειν ἔφη αὐτὸν εἰ θεὸς τις χειροῆθης ἀπιγμένος εἴη Αἰγυπτίοισι. τοσαῦτα δὲ εἶπας ἀπάγειν ἐκέλευε τὸν Ἄπιν τοὺς ἱρέας. οἱ μὲν δὴ μετήσαν ἄξοντες. ὁ δὲ Ἄπις οὗτος ὁ Ἐπαφος γίνεται μόσχος ἐκ βοός, ἥτις οὐκέτι οἷη τε γίνεται ἐς γαστέρα ἄλλον βάλλεσθαι γόνον. Αἰγύπτιοι δὲ λέγουσι σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατίσχειν, καὶ μιν ἐκ τούτου τίκτειν τὸν Ἄπιν. ἔχει δὲ ὁ μόσχος οὗτος ὁ Ἄπις καλεόμενος σημίηα τοιάδε ἐὼν μέλας, ἐπὶ μὲν τῷ μετώπῳ λευκὸν τι τρίγωνον, ἐπὶ δὲ τοῦ νότου αἰετὸν εἰκασμένον, ἐν δὲ τῇ οὐρῇ τὰς τρίχας διπλᾶς, ὑπὸ δὲ τῇ γλώσση κάνθαρον. ὡς δὲ ἤγαγον τὸν Ἄπιν οἱ ἱρέες, ὁ Καμβύσης, οἷα ἐὼν ὑπομαργότερος, σπασάμενος τὸ ἐγχειρίδιον, θέλων τύψαι τὴν γαστέρα τοῦ Ἄπιος παίει τὸν μηρὸν: γελάσας δὲ εἶπε πρὸς τοὺς ἱρέας ‘ὦ κακαὶ κεφαλαί, τοιοῦτοι θεοὶ γίνονται, ἔναιμοί τε καὶ σαρκώδεις καὶ ἐπαῖοντες σιδηρίων; ἄξιός μὲν γε Αἰγυπτίων οὗτός γε ὁ θεός, ἀτὰρ τοι ὑμεῖς γε οὐ χαίροντες γέλωτα ἐμὲ θήσεσθε.’ ταῦτα εἶπας ἐνετείλατο τοῖσι ταῦτα πρήσσουσι τοὺς μὲν ἱρέας ἀπομαστιγῶσαι, Αἰγυπτίων δὲ τῶν ἄλλων τὸν ἄν λάβωσι ὀρτάζοντα κτείνειν. ὀρτὴ μὲν δὴ διελέλυτο Αἰγυπτίοισι, οἱ δὲ ἱρέες ἐδικαιεῦντο, ὁ δὲ Ἄπις πεπληγμένος τὸν μηρὸν ἔφθινε ἐν τῷ ἱρῷ κατακείμενος. καὶ τὸν μὲν τελευτήσαντα ἐκ τοῦ τρώματος ἔθαψαν οἱ ἱρέες λάθρη Καμβύσειω.

Cambise si dimostra incapace di accettare la versione fornitagli dai sacerdoti, pur essendo identica a quella dei governatori. Erodoto si sofferma sulla spiegazione delle caratteristiche

⁸⁶ Hdt., III, 27.

del vitello, fornendo al suo lettore le stesse informazioni che Cambise riceve dai sacerdoti sulla natura del dio e sulle sue apparizioni. Il re però, pur venendo a sapere queste cose, ferisce il dio, provocando così la propria follia. L'azione del re è accompagnata da un elemento di particolare importanza, il riso (γελάσας). Nel momento in cui egli ferisce il bue, egli deride il νομός egizio ritenendo impossibile che un dio sia fatto della stessa sostanza dei comuni mortali. Così dicendo, egli si dimostra incapace di adottare un punto di vista diverso dal proprio, ma soprattutto si dimostra incapace di rispettare il νομός altrui. Così facendo, egli causa la propria follia (Καμβύσης δέ, ὡς λέγουσι Αἰγύπτιοι, αὐτίκα διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη, ἐὼν οὐδὲ πρότερον φρενήρης). La connessione tra l'azione e la punizione ricevuta da Cambise, la propria malattia, è presente nel racconto degli egizi. Non tutte le versioni associano i due eventi e lo stesso Erodoto sottolinea come Cambise avesse già mostrato segni di follia prima di questo avvenimento. Ciò non esclude la possibilità di un aggravamento della sua situazione come punizione per l'azione compiuta, ma anche per questa volta è necessario conservare una visione d'insieme. Anche qualora si decidesse di seguire un'altra versione, che ascrive la follia di Cambise ad una malattia che aveva sin da bambino e non connessa con l'oltraggio ad Api, l'azione è destinata a non rimanere impunita. La causa della morte del re persiano sarà una ferita ricevuta nello stesso punto in cui ha ferito Api (τρωματισθεὶς δὲ κατὰ τοῦτο τῆ αὐτὸς πρότερον τὸν τῶν Αἰγυπτίων θεὸν Ἄπιν ἔπληξε). La connessione è rimarcata dallo storico, proprio per indicare come la morte di Cambise sia il punto di arrivo di tutta una serie di errori commessi dal re persiano. Il re si macchia dell'uccisione del fratello Smerdi e della sorella, che aveva sposato in moglie. La stessa vicenda del matrimonio di Cambise si configura come una parziale deviazione dal νομός. Desiderando sposare la propria sorella, il re si rivolge ai giudici reali per

ottenerne il permesso⁸⁷. Riesce nel suo intento attraverso un cavillo legislativo: pur non essendo possibile per un uomo sposare la propria sorella, il sovrano gode della possibilità di fare tutto ciò che vuole. Cambise si muove così all'interno del νομός forzandone le leggi e – sia pure non violandole apertamente – in questo caso si dimostra capace di aggirarle per imporre la sua volontà su quanto concesso dal sistema di regole e usanze. Altri errori si ritrovano nella parabola di Cambise: oltre ad alcune scelte militari sbagliate, l'uccisione del figlio di Pressaspe (III, 36), l'oltraggio ai cadaveri a Menfi (III, 37) e la violazione del tempio di Efesto (III, 37) e dei Cabiri (III, 38). In quest'ultimo caso vale la pena esaminare un aspetto che spesso accompagna gli atti immorali di Cambise: il riso. Il re deride le statue del dio (ὡς δὲ δὴ καὶ ἐς τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱρὸν ἦλθε καὶ πολλὰ τῷ ἀγάλματι κατεγέλασε) e dei Cabiri (ταῦτα δὲ τὰ ἀγάλματα καὶ ἐνέπρησε πολλὰ κατασκώψας). Il motivo della derisione dei costumi altrui come prova della follia di un uomo è esplicitato da Erodoto nel passo seguente, in cui lo storico afferma il carattere sostanzialmente relativo del νομός:

Hdt, III, 38

πανταχῆ ὧν μοι δῆλα ἐστὶ ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης: οὐ γὰρ ἂν ἱροῖσί τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγελαῖν. εἰ γὰρ τις προθείη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἐλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν: οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι. οὐκὼν οἰκός ἐστι ἄλλον γε ἢ μαινόμενον ἄνδρα γέλωτα τὰ τοιαῦτα τίθεσθαι: ὡς δὲ οὕτω νενομίκασι τὰ περὶ τοὺς νόμους πάντες ἄνθρωποι, πολλοῖσί τε καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι πάρεστι σταθμώσασθαι, ἐν δὲ δὴ καὶ τῷδε. Δαρεῖος ἐπὶ τῆς ἑωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἶρετο ἐπὶ κόσῳ ἂν χρήματι βουλοίατο τοὺς πατέρας

⁸⁷ Hdt., III, 31

ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι: οἱ δὲ ἐπ' οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν τοῦτο. Δαρεῖος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἴνδῶν τοὺς καλεομένους Καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἶρετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι' ἑρμηνέος μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξαίατ' ἂν τελευτῶντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρί: οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον. οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.

Per Erodoto l'atteggiamento irrispettoso di Cambise diventa la prova definitiva della sua follia, poiché nessuno sano di mente mancherebbe di rispetto in tal modo ai νομοί, sia propri che altrui. Il giudizio esplicito dello storico si trasforma poi in una più generale considerazione sul valore del νομός, partendo dal presupposto che ciascuno ritiene il proprio νομός come il migliore in assoluto. Un uomo è portato a ritenere corrette quelle usanze sulle quali è stato educato sin da piccolo e che ha visto intorno a sé, portando così a ritenerle migliori delle altre. Questa opinione, sia pure legittima, non deve però comportare la derisione dei νομοί altrui. Si è già visto come questa mancanza di rispetto porti Cambise alla sua rovina, dal momento che egli non è in grado di rispettare né le proprie usanze, né quelle dei popoli che incontra. La naturale propensione verso il proprio νομός è chiarita da Erodoto con un aneddoto relativo al re Dario. Interrogando Greci ed Indiani sui loro usi funebri, ciascuno dei due dichiara di non essere disposto a adottare l'uso dell'altro e di ritenerlo in realtà immorale. Nemmeno dietro pagamento i due popoli sono disposti a compiere azioni contrarie al proprio νομός, poiché il rispetto per il sistema di valori ereditato è troppo solido per essere scalfito dietro compenso. Il discorso erodoteo si conclude con una citazione pindarica⁸⁸, sulla quale si è a lungo discusso. L'idea del νόμον πάντων βασιλέα è stata vista correttamente come una chiave di lettura per l'opera erodotea.

⁸⁸ Humphreys 2007.

Gli uomini compiono le loro azioni sulla base delle loro usanze e il νομός si rivela come un valido strumento per interpretare i comportamenti umani. Humphreys' describe la natura del νομός come elemento di organizzazione e spiegazione nella narrativa delle Storie:

Some of the explanations he arrives at are particularistic: Cambyses was mad, the Corinthians refused to help restore the Pisistratid tyranny because of the misdeeds of their own tyrants in the past. At other times he offers extremely general principles: people who live in mountainous and infertile areas are more warlike than those whose environment is kinder. Νομός comes in between these two extremes; it explains behaviour which is characteristic and predictable for a certain social group, but cannot be deduced from general principle. [...] In any case, the question why people have the νομοί they observe is not one which presses heavily on Herodotus. Νομός for him is an answer, a place where the historian's enquiry can stop.

L'ultima frase richiede a mio parere un'ulteriore precisazione: il νομός può essere indagato di per sé e in numerosi passi Erodoto si interroga su quali siano le origini di un determinato νομός. Ciononostante, il νομός come elemento dell'organizzazione storica si rivela spesso sufficiente per spiegare le azioni di un personaggio, senza che vi sia necessità ulteriore da parte dello storico di approfondirne le motivazioni. Il νομός non riesce a spiegare tutti gli avvenimenti delle *Storie*, ma risulta comunque un valido strumento di analisi nella narrazione erodotea. Si pensi per esempio al discorso fatto da Serse per motivare la sua proposta di guerra contro i Greci. Egli legittima la sua azione sulla base del νομός e del suo carattere tradizionale (ἄνδρες Πέρσαι, οὐτ' αὐτὸς κατηγοῖσθαι νόμον τόνδε ἐν ὑμῖν τιθεῖς, παραδεξάμενός τε αὐτῷ χρήσομαι. ὥς γὰρ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν πρεσβυτέρων, οὐδαμὰ κω ἡτρεμίσαμεν, ἐπεῖτε παρελάβομεν τὴν ἡγεμονίην τήνδε παρὰ Μήδων, Κύρου κατελόντος

Ἀστυάγεα: ἀλλὰ θεός τε οὕτω ἄγει καὶ αὐτοῖσι ἡμῖν πολλὰ ἐπέπουσι συμφέρεται ἐπὶ τὸ ἄμεινον). I Persiani devono muovere guerra perché è quanto previsto dal loro sistema di valori e la scelta di ricorrere a questa motivazione da parte di Serse è un'ulteriore testimonianza del valore del νομός. L'importanza del νομός ci permette anche di valutare la conseguente importanza della violazione da tale sistema: chi si allontana dal νομός commette un errore morale destinato ad essere punito. Questa deviazione può essere dovuta da diversi fattori, alcuni dei quali analizzati da Erodoto. Oltre alla follia di Cambise, si pensi all'educazione ricevuta da Scile o dalla mancanza di moderazione di Candaule. I Persiani poi si dimostrano gli uomini con una maggiore tendenza alla violazione del νομός altrui, come risulta non soltanto dalla vicenda di Cambise, ma anche da quella dei Persiani ospiti presso la corte di Aminta. La vicenda dell'inganno escogitato da Alessandro il Macedone a danno dei Persiani è stata già analizzata relativamente all'aspetto dello stratagemma utilizzato. È però necessario, a proposito dell'errore di violazione del νομός, soffermarsi sulla sezione precedente del racconto, quella relativa alle richieste dei Persiani. Arrivati alla corte del re, essi tentano di imporre il proprio νομός, cadendo così in errore:

Hdt, V, 18

ὥς δὲ ἀπὸ δείπνου ἐγένοντο, διαπίνοντες εἶπαν οἱ Πέρσαι τάδε. ‘ξείνε Μακεδῶν, ἡμῖν νόμος ἐστὶ τοῖσι Πέρσησι, ἐπεὰν δείπνον προτιθώμεθα μέγα, τότε καὶ τὰς παλλακὰς καὶ τὰς κουριδίας γυναῖκας ἐσάγεσθαι παρέδρους. σύ νυν, ἐπεὶ περ προθύμως μὲν ἐδέξαιο μέγῳ δὲ ξεινίζεις, διδοῖς δὲ βασιλείᾳ Δαρείῳ γῆν τε καὶ ὕδωρ, ἔπειθ' ἐπέμωφ' ἡμετέρῳ. εἶπε πρὸς ταῦτα Ἀμύντης ‘ὦ Πέρσαι, νόμος μὲν ἡμῖν γε ἐστὶ οὐκ οὗτος, ἀλλὰ κεχωρισθαι ἄνδρας γυναικῶν: ἐπεῖτε δὲ ὑμεῖς ἐόντες δεσπότες προσχρηρίζετε τούτων, παρέσται ὑμῖν

καὶ ταῦτα.’ εἶπας τοσαῦτα ὁ Ἀμύντης μετεπέμπετο τὰς γυναῖκας: αἱ δ’ ἐπεῖτε καλεόμεναι ἦλθον, ἐπεξῆς ἀντίαι ἴζοντο τοῖσι Πέρσησι.

I Persiani, ospiti di Aminta, affermano che la loro richiesta è legittima sulla base del νομός persiano (νόμος ἐστὶ τοῖσι Πέρσησι) e ritengono che sia dovere del re osservare la stessa usanza per due ragioni: la prima è l'accoglienza, ritenuta incompleta da parte dei Persiani senza l'invio delle spose dei Macedoni. La seconda, invece, riguarda la sudditanza politica dei Macedoni nei confronti dei Persiani: avendo accettato di inviare acqua e terra al re Dario, essi hanno implicitamente accettato di adottare anche i costumi persiani. Aminta si trova in realtà concorde con la richiesta persiana. Pur riconoscendo la natura della richiesta, contraria al νομός macedone, non può che acconsentire poiché i Persiani sono i padroni (ὁμῆϊς ἐόντες δεσπόται). L'azione però viene ritenuta moralmente ingiusta da parte del figlio di Alessandro il quale, tenendo presente il proprio νομός, non ritiene che il dominio dei Persiani dia loro diritto al mancato rispetto del νομός. Per questo motivo, gli ospiti vengono puniti del loro tentativo di imporre le proprie usanze su quelle dell'ospite, non tenendo in considerazione il νομός del luogo in cui si trovano. L'errore dei Persiani è un errore commesso volontariamente, poiché essi sono venuti a conoscenza del νομός macedone dalle parole del re. Ciononostante, essi scelgono di non rispettarlo e di imporre la propria usanza. La punizione ricevuta dai Persiani è inflitta questa volta da un agente chiaramente identificabile, Alessandro. Egli difende il proprio νομός e attraverso lo stratagemma del travestimento dei propri compagni, punisce gli ospiti con la morte. Ritorna il motivo della giusta corresponsione tra l'azione compiuta e la punizione inflitta. Sebbene le parole di Alessandro siano passibili di duplice lettura, la prima delle quali trarrà in inganno i Persiani, resta l'idea della correlazione tra la violazione del νομός e le conseguenze patite. Il figlio del re si riferisce due volte all'azione che sta per compiere in

maniera leggermente diversa, facendo riferimento a due aspetti della questione. In primo luogo, parlando con il padre, sostiene di voler fare ciò che è necessario (), Qui le parole di Alessandro sono da collegare alla volontà di difendere il νομός, che il padre non è riuscito a salvaguardare dai propri ospiti. In secondo luogo, egli si rivolge ai Persiani dicendo che darà loro ciò che essi meritano. Dal momento che i Persiani non sono in grado di comprendere l'importanza per il rispetto del νομός altrui, essi non riescono a leggere il senso profondo delle parole di Alessandro e cadono vittime del suo tranello.

L'errore al di là del νομός

L'errore morale comporta una deviazione da un sistema di norme ritenute socialmente accettabili e che possono variare a seconda della popolazione, come avviene nel caso dei vari νομοί. Data la variabilità del parametro di riferimento, è stato possibile sottolineare anche la natura mutevole di questo tipo di errori. Ciò che è considerato sbagliato secondo il νομός di un determinato popolo può essere accettato o addirittura stabilito dalle norme di un altro. La relatività dell'errore però non riguarda tutti i tipi di errori morali: alcuni di essi possono essere considerati tali a prescindere dal popolo presso cui sono compiuti. Ciò avviene perché il parametro di riferimento non consiste più nel νομός, ma nella δίκη. Gli ἀδικήματα si configurano quindi come una categoria particolare di ἀμαρτήματα, portando con sé una connotazione negativa che prescinde dalla cultura di chi li compie. Per identificare la natura degli ἀδικήματα è però necessario esplorare il concetto di δίκη in Erodoto, consapevoli della polisemia del termine nelle *Storie*.

La parola δίκη, generalmente tradotta con giustizia, può essere utilizzata all'interno di quattro grandi campi semantici nell'opera erodotea: il comportamento sociale, il processo e la punizione, il principio ed il diritto. Per comportamento sociale si intende l'applicazione della giustizia ad elementi riguardanti la religione, la guerra e la politica. In particolar modo in questi ultimi due campi è possibile applicare un'ulteriore distinzione: la δίκη regola i rapporti non soltanto all'interno dello stesso popolo, ma anche tra popoli diversi. La δίκη come principio comporta invece l'adesione alla legge, a prescindere dal suo valore relativo o mutevole, il rispetto delle regole. La sola applicazione della legge non è sufficiente a garantire la giustizia, poiché è necessario che ciò avvenga in maniera corretta. Non mancano in Erodoto casi in cui si menzionano sentenze ingiuste da parte dei giudici, come avviene nel caso citato di Deioce (I, 100). Con il termine δίκη si può far riferimento

in generale al processo giudiziario ed in particolar modo alla punizione che viene comminata. Una volta infranto il sistema della giustizia, la punizione è in grado di reinstaurarlo attraverso una riparazione. Ciò avviene non solo in un contesto istituzionale: la δίκη può essere tutelata attraverso una punizione contro i suoi violatori anche all'estero di esso. Si tratta in realtà del caso più frequente: nonostante le molte menzioni di processi e pene presenti nelle *Storie*, i riferimenti ad ἀδικήματα e alle relative punizioni esulano spesso dall'ambito giudiziario. La punizione non solo non viene determinata in una sede apposita e da personaggi che ricoprono il ruolo di giudice, ma spesso sembra emergere dallo svolgersi degli eventi. Da una prima analisi della ricorrenza del termine in Erodoto, si nota la connessione tra la δίκη e la divinità. Oltre all'associazione esplicita tra divinità e giustizia, menzionata in VII, 77 (Δία δίκη), vi sono alcuni riferimenti che associano in particolar modo l'ἀδικήμα alla τίσις divina (III, 26) o alla τιμωρίας τῶν θεῶν (II, 120)⁸⁹. Oltre ad un sistema di giustizia divino, la δίκη fa riferimento ad un sistema di norme proprie di ogni civiltà e che trascendono la particolarità del singolo popolo. Tra queste, vi sono il rispetto dell'ospitalità, delle divinità, dei giuramenti. Violare queste regole significa macchiarsi di ἀδικία, incorrendo dunque in una punizione certa. Il motivo della punizione svolge un ruolo fondamentale in Erodoto: per lo storico greco non vi è errore che non sia destinato ad essere pagato. La δίκη resta dunque la chiave dell'ordine morale in Erodoto, come osservato e chiarito da Harrison⁹⁰

To Herodotus, the universe was dominated by a moral order (δίκη) which had two interpenetrating dimensions, the human and the divine (...). Any attempt to upset this order would be visited sooner or later by retribution (τίσις). It was the

⁸⁹ Coulet 1992, p 373.

⁹⁰ Harrison 2000, p. 118.

obligation of all men to recognize this situation (...). If they did so, they were δίκαιοι; if they did not, they were ἀδικοί.

L'errore morale presenta dunque sempre una qualche forma di giudizio, anche se questo non viene sempre esplicitato da parte dello storico. La condanna sembra risultare dal corso degli eventi, nei quali si verifica un rapporto di causa – effetto. L'errore di questo tipo diventa una vera e propria colpa, per la quale il personaggio deve scontare la propria punizione. Giustamente Harrison sottolinea la compenetrazione dell'elemento umano con quello divino nella creazione e nell'affermazione del sistema di giustizia. Il principio generale che governa l'universo morale erodoteo è talvolta tutelato dalle divinità, talvolta dagli uomini, talvolta dalla cooperazione di entrambi. Vi sono dunque degli agenti, più o meno visibili, che si occupano di riportare le deviazioni all'interno del sistema, assicurando la restaurazione di un equilibrio morale. Harrison⁹¹ insiste sulla possibile sovrapposizione tra azione umana ed azione divina. L'esercizio di separare le due componenti non era necessario nella narrativa erodotea, dal momento che per lo storico era possibile che entrambi contribuissero al ristabilimento dell'ordine.

It is clear, first, that in many instances human agency and motivation are not incompatible with parallel divine causes. Herodotus, it is often said, provides a “perfectly good set of human motives” in addition to divine causes; to separate them, however, is essentially an artificial exercise. Men may be the agents of divine retribution.

La certezza erodotea della punizione conseguente all'errore viene qui interpretata come un elemento regolato dall'ordine divino, impegnato a garantire a ciascun atto la giusta retribuzione. Il sistema viene definito di “divine retribution” per diversi motivi: al di là dei

⁹¹ Harrison 2000, p. 235.

passi sopracitati che parlano effettivamente di una τίσις divina, spesso la concomitanza di eventi che consente agli uomini di punire i trasgressori è data proprio dalle divinità. Si veda ad esempio il caso di Panionio, su cui ci soffermeremo più avanti. Avendo ottenuto la possibilità di vendicare un adikema precedente, l'uomo stesso sostiene che siano stati gli dei a concedergli l'occasione.

Un ultimo aspetto da sottolineare è la possibilità di un ἀδίκημα da attribuire non al singolo, ma alla collettività. Per Erodoto la δίκη riguarda anche i rapporti tra i diversi popoli, che sono regolati da principi generali chiaramente identificabili. Coulet⁹² analizza brevemente la questione:

Le contenu de cette “injustice” ainsi que ses conséquences forment un système simple et bien connu qu’il est inutile de développer ici. Il suffit d’ouvrir le d*but de l’Enquete où est défini comme injuste (ἄδικος) celui qui commet la première injustice [...] Celle – ci consiste à faire du tort à un peuple qui ne vous a pas nui, en empiétant sur son territoire, un l’attaquant, en enlevant des femmes (à l’époque mythique), en rompant un contrat.

Une fois que la première injustice a été commise, ce sont les inevitables représailles exprimées par diken didonai ou par des expressions approchantes. Il ne faudrait toutefois pas croire que toute forme de justice s’arrête à ces cycles de vengeance : ce n’est que la constatation d’un engranage tout humain, que nul ne peut arreter.

Oltre ad evidenziare i punti cardine della δίκη nei rapporti tra popoli e le conseguenti possibili violazioni, Coulet si sofferma sulla punizione che consegue gli ἀδικήματα in questo campo. Anche qui è possibile individuare un rapporto di causa ed effetto, per il

⁹² Coulet 1992, p. 375.

quale ad ogni violazione del sistema della δίκη consegue una punizione. Il bagaglio lessicale utilizzato da Erodoto per indicare le punizioni resta lo stesso, ma vi è una differenza fondamentale. Sembra assente, dalla regolazione della δίκη nei rapporti tra popoli, l'intervento delle divinità. Gli unici garanti dell'equilibrio sono gli uomini, i quali si assumono il compito di porre rimedio agli ἀδικήματα commessi.

Gli ἀδικήματα e la τίσις

Definire la natura degli ἀδικήματα nell'opera erodotea risulta un compito difficile, poiché l'ampia casistica menzionata e le diverse sfere di riferimento della δίκη impediscono un'analisi coerente delle varie tipologie. Tracciare una trama con cui gli errori si verificano diviene un'operazione dagli esiti incerti, nei quali non è possibile ravvisare un impianto sistematico. Più interessante sembra invece soffermarsi su ciò che succede quando un errore viene compiuto e sugli avvenimenti che portano alla punizione dello sbaglio. Un passo particolarmente interessante si ritrova nel quinto libro Erodoto, relativo alle vicende della caduta di Ipparco. Nel brano viene riportata una profezia nella quale si esplicita il rapporto che connette inevitabilmente ogni ingiustizia alla relativa punizione, sancendo così il legame inscindibile tra i due avvenimenti. Ipparco, tiranno ateniese, riceve in sogno un avvertimento sulla fine del suo potere, ma si dimostra incapace di comprenderlo e di agire per evitarlo. La narrazione è strutturata da Erodoto in modo tale da attribuire una certa enfasi sull'aspetto profetico del sogno. La caduta di Ipparco avviene nonostante egli avesse ricevuto in sogno una chiara visione di ciò che sarebbe successo, per mano di Aristogitone ed Armodio. L'attenzione dedicata dallo storico al momento del tirannicidio è relativamente poca⁹³, a differenza di quanto avviene per il sogno. Erodoto si sofferma sulla visione:

Hdt., V, 56

ἡ μὲν νυν ὄψις τοῦ Ἰπάρχου ἐνυπνίου ἦν ἥδε: ἐν τῇ προτέρῃ νυκτὶ τῶν Παναθηναίων ἐδόκεε ὁ Ἰππαρχος ἄνδρα οἱ ἐπιστάντα μέγαν καὶ εὐειδέα αἰνίσσεσθαι τάδε τὰ ἔπεα.

“τλήθι λέων ἄτλητα παθῶν τετληότι θυμῷ:

⁹³ Si veda, per un confronto, lo spazio dedicato da Tucidide agli avvenimenti in Thuc., VI, 54 – 59.

οὐδεις ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.

ταῦτα δέ, ὡς ἡμέρη ἐγένετο τάχιστα, φανερός ἦν ὑπερτιθέμενος ὄνειροπόλοισι: μετὰ δὲ ἀπειπάμενος τὴν ὄψιν ἔπεμπε τὴν πομπήν, ἐν τῇ δὴ τελευτᾷ.

La figura misteriosa che si rivolge ad Ipparco adotta un linguaggio molto simile a quello oracolare, dividendo la sua profezia in due parti. Nel primo verso, infatti, si fa riferimento alla sopportazione dei mali da parte di un leone, da identificare verosimilmente con lo stesso Ipparco. La seconda frase pronunciata sembra avere una doppia valenza: la prima, di carattere generale, fa riferimento all'impossibilità di sfuggire alla punizione conseguente al compimento di un'ingiustizia. Più nello specifico, questa frase potrebbe essere letta come un riferimento alla situazione di Ipparco e della tirannide, alludendo all'ingiustizia di questa forma di governo. È stato individuato nel messaggio anche un possibile riferimento ai tirannicidi, i quali compiono un atto ingiusto nei confronti del tiranno. Questa seconda possibilità risulta maggiormente compatibile con la prima parte della profezia, dal momento che un invito ad Ipparco a sopportare i dolori si coniugherebbe con la certezza dell'eventuale punizione per i due tirannicidi. Frisch⁹⁴ ha analizzato il carattere ambiguo del sogno di Ipparco, caratterizzato da un linguaggio ambivalente. La lettura di alcuni termini è difatti possibile in una doppia chiave: τλῆθι può significare sia "sii forte" che "soffri", λέων può essere letto sia come "principe" che come "bestia feroce" e τετληότι θυμῷ potrebbe indicare sia un "animo paziente" sia un "animo che soffre". La struttura narrativa di Erodoto dovrebbe però far propendere verso una lettura del testo in chiave negativa per il tiranno. Il sogno si presenta come una premonizione della morte di Ipparco e le conseguenze vengono proprio dall'aver trascurato il sogno. Egli, pur presentando il sogno agli interpreti per riceverne un parere, ignora il loro responso. Erodoto non specifica

⁹⁴ Frisch 1968.

la lettura degli interpreti, ma è chiaro che essi avevano proceduto con l'interpretazione corretta e avevano sconsigliato ad Ipparco di condurre la processione. Ignorando la lettura fatta da questi ultimi, il tiranno compie il rito e va incontro alla morte. Proprio la struttura narrativa, con la sua insistenza tra il sogno e la processione, ha portato ad individuare un'allusione⁹⁵ ad un fatto non esplicitamente menzionato da Erodoto, ma raccontato da Tucidide. Ipparco avrebbe scelto di escludere la sorella di Armodio dalla processione panatenaica, ritenendola indegna, ed impedendole di svolgere il suo ruolo di canefora. Questa scelta avrebbe inasprito l'odio di Armodio verso la tirannide, portandolo poi al compimento del tirannicidio. La profezia del sogno appare però troppo generica ed anzi si presenta come una chiave di lettura interessante per l'intero concetto di errore e di ἀδικία in Erodoto. Non vi sono, nella narrazione erodotea, errori che restino impuniti. La presenza di un ordine da rispettare fa sì che ogni violazione e deviazione di questo sia conseguentemente compensata da una punizione. Harrison⁹⁶ analizza la natura della morale erodotea a partire da questo passo:

Herodotus' stories of divine retribution certainly imply the moral that certain actions have certain consequences, a descriptive moral; they are not so clearly, however, moral in the sense of being prescriptive. The difference can be neatly summed up looking at the words of the dream which appeared to Hipparcus on the eve of his death [...] Is the phrase that "no man who acts unjustly shall avoid vengeance" a threat, a commandment or is it simply a statement of fact? This distinction might seem pedantic. [...] However, that men cannot act to avert their fate (as Hipparcus cannot) is, as we have seen, not an incidental truth, but a conscious and repeated message of the Histories.

⁹⁵ Lavelle 1988, p 211 - 215.

⁹⁶ Harrison 2000, p. 242.

La morale erodotea va giustamente letta come di tipo descrittivo e non prescrittivo. Non vi è quasi mai nelle *Storie* la possibilità di rintracciare indicazioni su come l'uomo debba comportarsi, ma queste sembrano piuttosto emergere dalla narrazione stessa. La connessione e lo svolgimento degli eventi permettono di inquadrare determinate vicende secondo un ordine morale, segnalando agli uomini la natura fondamentale errata di certi comportamenti. Harrison concentra la propria attenzione sul carattere fatalistico dell'affermazione, per la quale è impossibile evitare il proprio destino. Questo aspetto sembra emergere in più punti delle *Storie*, ma va sottolineata in questo passo l'idea dell'inevitabile rapporto di causa ed effetto che si instaura tra un errore e le relative conseguenze. Non c'è dunque soltanto un generale avvertimento sull'inevitabilità del proprio destino, ma anche un più preciso riferimento al modo in cui questo destino si svolge. Chi sbaglia è destinato a pagare le proprie colpe, come sancito dalla visione. Il luogo letterario in cui queste parole vengono pronunciate non è da sottovalutare: i sogni e le visioni hanno in Erodoto un particolare valore e dimostrano di possedere un alto tasso di veridicità e affidabilità⁹⁷. Ciò è confermato dallo svilupparsi della vicenda: Ipparco, non ascoltando il suo sogno, procede nel compiere l'ingiustizia che gli costerà la perdita del proprio potere. L'elemento della punizione per un errore si ritrova nella narrazione erodotea come spiegazione storica per determinati eventi. Spesso la connessione emerge dalla strutturazione del racconto, come avviene nel caso della morte di Cambise, nella quale il luogo della ferita riconnette chiaramente la sua morte con l'uccisione del dio egizio Api. Ci sono però episodi in cui è lo stesso Erodoto ad indicare un evento negativo come la conseguenza di una precedente ingiustizia. Così avviene per esempio nel caso di Demarato,

⁹⁷ Vi sono sogni "ingannevoli", ma la loro funzione è esattamente quella di fuorviare il loro ricevente. In questo caso si fa invece riferimento a quei sogni nei quali lo scopo è avvertire il ricevente.

raccontato dallo storico nel sesto libro. Sulla follia di Cleomene circolavano tre versioni: la prima la attribuiva allo scontro con Demarato e alla sua deposizione, la seconda alle vicende della presa di Argo e la terza all'abitudine di bere smodatamente, alla maniera scitica. Erodoto riporta tutte e tre le versioni, ma alla fine dimostra di preferire la prima:

Hdt., VI, 84

Ἀργεῖοι μὲν νῦν διὰ ταῦτα Κλεομένεα φασὶ μανέντα ἀπολέσθαι κακῶς: αὐτοὶ δὲ Σπαρτιῆται φασὶ ἐκ δαιμονίου μὲν οὐδενὸς μανῆναι Κλεομένεα, Σκύθησι δὲ ὁμιλήσαντά μιν ἀκρητοπότην γενέσθαι καὶ ἐκ τούτου μανῆναι. [...] οὕτω δὴ Σπαρτιῆται τὰ περὶ Κλεομένεα λέγουσι: ἐμοὶ δὲ δοκέει τίσιν ταύτην ὁ Κλεομένης Δημαρήτω ἐκτίσαι.

Cleomene aveva ingiustamente accusato Demarato, l'altro re di Sparta, di non essere figlio e legittimo erede del precedente re. Per far ciò aveva corrotto un parente di Demarato affinché producesse falsa testimonianza contro di lui, portando così alla deposizione dell'avversario. Benché Erodoto non parli in questo caso esplicitamente di errore o – più precisamente – di ἀδίκημα sceglie la versione che mette in un rapporto di causa ed effetto i due eventi. Essendosi comportato in modo scorretto nei confronti del proprio avversario, Cleomene sconta la propria colpa con la follia. Il termine usato da Erodoto in questo caso è ἐκτίσαι, un composto del verbo τίνω. Il verbo ricorre numerose volte⁹⁸ nelle *Storie*, a testimonianza della centralità del tema della punizione nell'opera.

L'idea della corrispondenza tra errore e punizione conseguente è data anche da un racconto inserito nell'ottavo libro, relativo alle vicende di Ermotimo e Panionio. La storia è brevemente raccontata da Erodoto: Ermotimo da bambino era stato comprato da Panionio, il quale dopo averlo evirato lo aveva a sua volta venduto (VIII, 105). Ermotimo era così

⁹⁸ Il verbo e i suoi composti ricorrono un totale di 42 volte nelle *Storie*.

finito presso la corte del re, alla quale una volta cresciuto ritrova Panionio. Lì egli agisce con lo scopo di far pagare all'uomo l'antica colpa:

Hdt., VIII, 106

ὥς δὲ ἄρα πανοικίη μιν περιέλαβε, ἔλεγε ὁ Ἑρμότιμος τάδε. ὧ πάντων ἀνδρῶν ἤδη μάλιστα ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων τὸν βίον κτησάμενε, τί σε ἐγὼ κακὸν ἢ αὐτὸς ἢ τῶν ἐμῶν τίς σε προγόνων ἐργάσατο, ἢ σὲ ἢ τῶν σῶν τινα, ὅτι με ἀντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι; ἐδόκεές τε θεοὺς λήσειν οἷα ἐμηχανῶ τότε: οἷ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψασθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην ὡς δέ οἱ ταῦτα ὠνείδισε, ἀχθέντων τῶν παίδων ἐς ὄψιν ἠναγκαζέτο ὁ Πανιώνιος τῶν ἐωυτοῦ παίδων τεσσέρων ἐόντων τὰ αἰδοῖα ἀποτάμειν, ἀναγκαζόμενος δὲ ἐποίηε ταῦτα: αὐτοῦ τε, ὡς ταῦτα ἐργάσατο, οἱ παῖδες ἀναγκαζόμενοι ἀπέταμον. Πανιώνιον μὲν νυν οὕτω περιῆλθε ἢ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος.

Dopo essere stato tratto in inganno, Panionio si ritrova nelle mani di Ermotimo. Questi, prima di punirlo, spiega le motivazioni della sua azione. Egli rivendica l'ingiustizia della mutilazione subita poiché egli, in primo luogo, non si era macchiato di alcuna colpa né contro Panionio né contro alcun membro della sua famiglia (τί σε ἐγὼ κακὸν ἢ αὐτὸς ἢ τῶν ἐμῶν τίς σε προγόνων ἐργάσατο, ἢ σὲ ἢ τῶν σῶν τινα). L'ingiustizia consiste nell'esser stato vittima di un'azione che – in quanto punizione, sarebbe stata corretta e comprensibile. Dal momento che Ermotimo non si era macchiato di alcuna colpa però, l'azione di Panionio può essere definita empia (οἷ σε ποιήσαντα ἀνόσια) e deve pertanto essere punita. Ermotimo fa quindi riferimento all'operato degli dei, che con legge di giustizia gli hanno permesso di vendicare il torto subito diversi anni prima e di restaurare l'ordine. Secondo l'uomo, la situazione di ingiustizia creata dall'errore di Panionio è stata ribilanciata grazie

all'intervento di un'entità superiore, che gli ha permesso di imbattersi nuovamente nel suo antico avversario. Convergono dunque qui le due possibili entità che nella narrazione erodotea possono porre rimedio agli errori e alle colpe passate, punendole. Da un lato, la punizione viene inflitta dagli dei, che hanno creato una situazione favorevole alla restaurazione della giustizia. Dall'altro è lo stesso Ermotimo che si occupa materialmente della punizione, infliggendo a Panionio e ai suoi figli lo stesso trattamento un tempo subito da lui. La duplicità di questa punizione è sancita dalle stesse parole finali di Erodoto, che chiudono la vicenda sostenendo che sia la vendetta sia Ermotimo avevano punito l'uomo (Πανιώνιον μὲν νῦν οὕτω περιήλθε ἢ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος). La punizione dell'uomo è una conseguenza naturale delle sue azioni. Se Ermotimo a distanza di anni si interroga ancora sul motivo per cui ha subito l'evirazione, al tempo stesso egli ricorda al suo nemico che non è possibile per lui lamentarsi. La vendetta dell'uomo è infatti l'esito del corso naturale della giustizia e pertanto non è possibile per Panionio lamentarsene (ὥστε σε μὴ μέμψασθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην).

Desmond⁹⁹ analizza il tema della punizione, individuando diverse motivazioni per le quali Erodoto presta particolare attenzione a questo aspetto. Vi sono innanzitutto le punizioni che si contraddistinguono per la loro particolare importanza, costituendo così una categoria specifica dei μεγάλα ἔργα. Erodoto, propenso a raccontare eventi di straordinaria grandezza, non può trascurare nel suo resoconto la menzione di punizioni esemplari. Al tempo stesso, il suo interesse etnografico lo porta alla narrazione di leggi e punizioni inusuali, in grado di suscitare particolare interesse. Più in generale però, è possibile individuare nel meccanismo di colpa e punizione un elemento portante delle *Storie*, come osserva lo studioso:

⁹⁹ Desmond 2004, p. 19 - 40.

First, for Herodotus the historical process as a whole can almost be reduced to a series of crimes and punishments. Punishment – and its attendant themes of crime, pleonexia, jealousy, revenge, reciprocity, justice, serve Herodotus' most central purpose of explaining the relation between events and showing why things occurred as they did. As regularly noted, Herodotus' initial discussion of the abduction of Io, Europa, Medea and Helen strikes the keynote for the work: one injustice (ἀδίκημα) prompts an attempt at revenge (τιμωρία, τίσις), i. e., justice, that may in turn be disproportionate to the initial crime, and constitute a further crime.

Dall'analisi di Desmond emergono due elementi di particolare interesse: il primo è il già citato nesso tra una colpa e la rispettiva punizione. Il secondo elemento riguarda la proporzionalità che deve esistere tra questi due elementi. Se la punizione risulta sproporzionata rispetto all'errore originario, diventa essa stessa un nuovo ἀδίκημα. Il motivo della necessità di una proporzione tra pena e colpa è affrontato da Erodoto nella narrazione delle vicende di Deioce. Qui la giustizia appare nella sua versione istituzionale, tutelata da leggi e norme, ma vi si possono intravedere anche alcuni aspetti che non riguardano l'apparato legislativo in sé. La corresponsione tra colpa e pena, ad esempio, è un concetto di portata più ampia, non limitato all'applicazione delle singole leggi, ma al funzionamento in sé della giustizia. Dall'analisi del comportamento di Deioce è possibile tracciare il profilo dell'uomo giusto, individuando così quegli elementi di cui risulta carente chi invece commette ἀδικίαι. La figura di Deioce si contraddistingue per la sua straordinaria capacità di amministrare la giustizia, al punto da essere richiesto in diversi luoghi per fornire il suo parere su alcune controversie:

Hdt., I, 95

οὗτος ὁ Δηϊόκης ἐρασθεὶς τυραννίδος ἐποίηε τοιάδε. κατοικημένων τῶν Μήδων κατὰ κόμας, ἐν τῇ ἐωυτοῦ ἐὼν καὶ πρότερον δόκιμος καὶ μᾶλλον τι καὶ προθυμότερον δικαιοσύνην ἐπιθέμενος ἤσκει: καὶ ταῦτα μέντοι εὐούσης ἀνομίας πολλῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν Μηδικὴν ἐποίηε, ἐπιστάμενος ὅτι τῷ δικαίῳ τὸ ἄδικον πολέμιον ἐστί. οἱ δ' ἐκ τῆς αὐτῆς κόμης Μῆδοι ὀρῶντες αὐτοῦ τοὺς τρόπους δικαστὴν μιν ἐωυτῶν αἰρέοντο. ὁ δὲ δῆ, οἷα μνόμενος ἀρχὴν, ἰθύς τε καὶ δίκαιος ἦν, ποιέων τε ταῦτα ἔπαινον εἶχε οὐκ ὀλίγον πρὸς τῶν πολιητέων, οὕτω ὥστε πυνθανόμενοι οἱ ἐν τῆσι ἄλλησι κόμησι ὡς Δηϊόκης εἶη ἀνήρ μοῦνος κατὰ τὸ ὀρθὸν δικάζων, πρότερον περιπίπτοντες ἀδίκουσι γνώμησι, τότε ἐπεῖτε ἤκουσαν ἄσμενοι, ἐφοίτων παρὰ τὸν Δηϊόκεα καὶ αὐτοὶ δικασόμενοι, τέλος δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ ἐπετρέποντο.

Deioce inizia la sua attività di giudice per aumentare la stima di cui godeva nei confronti del popolo e per ottenere maggiore potere. La sua attività si esercita sempre più frequentemente, anche a causa della diffusione dell'ingiustizia nella regione. Erodoto usa qui il termine ἀνομίας, per indicare il mancato rispetto delle leggi e passa poi ad una considerazione di ordine più generale (ὅτι τῷ δικαίῳ τὸ ἄδικον πολέμιον ἐστί). L'opposizione tra giustizia ed ingiustizia resta insanabile e i tentativi della giustizia di arginare la propria nemica saranno sempre destinati a non trovare pieno compimento. A causa della sua bravura, egli viene ricompensato dal proprio popolo. La sua fama cresce al punto da essere chiamato non soltanto da suoi compaesani, ma anche da uomini provenienti da altre città e la motivazione fornita da Erodoto è interessante. La fama di Deioce si diffonde non solo per la sua bravura in sé, ma anche in contrasto con quella di altri giudici, i quali hanno emesso sentenze ingiuste (πρότερον περιπίπτοντες ἀδίκουσι γνώμησι). La giustizia, dunque, non risiede automaticamente nel meccanismo istituzionale,

ma è una virtù che può essere esercitata da chi lo mette in atto. Una sentenza può rivelarsi sbagliata, ingiusta, quando non agisce in conformità non solo con il sistema giuridico, ma con un ordine morale più profondo. Con il procedere della narrazione, lo storico si sofferma maggiormente sulle motivazioni che rendono Deioce il più giusto tra i giudici della sua regione:

Hdt., I, 100

ἐπεῖτε δὲ ταῦτα διεκόσμησε καὶ ἐκράτυνε ἐωυτὸν τῇ τυραννίδι, ἧν τὸ δίκαιον φυλάσσων χαλεπός: καὶ τὰς τε δίκας γράφοντες ἔσω παρ' ἐκεῖνον ἐσπέμπεσκον, καὶ ἐκεῖνος διακρίνων τὰς ἐσφερομένας ἐκπέμπεσκε. ταῦτα μὲν κατὰ τὰς δίκας ἐποίηε, τὰδε δὲ ἄλλα ἐκεκοσμέατὸ οἱ: εἴ τινα πυνθάνοιτο ὑβρίζοντα, τοῦτον ὅκως μεταπέμψαιτο κατ' ἀξίην ἐκάστου ἀδικήματος ἐδικαίει, καὶ οἱ κατάσκοποί τε καὶ κατήκοοι ἦσαν ἀνὰ πᾶσαν τὴν χώραν τῆς ἤρχε.

Deioce, definito da Erodoto guardiano della giustizia (τὸ δίκαιον φυλάσσων), adotta particolari strategie per ottenere gli elementi necessari alla formulazione del proprio giudizio. Al di là della metodologia adottata, è interessante l'elemento della proporzionalità tra colpa e pena. Ciascuna colpa viene punita (ἐκάστου ἀδικήματος) sulla base del suo valore (ἀξίην), indicando quindi la proporzione tra colpa e pena viene indicato come un aspetto giusto della procedura. La proporzionalità viene rispecchiata anche nelle questioni legislative e giudiziarie, come avviene ad esempio nel sesto libro. Milziade, accusato di inganno ai danni del popolo ateniese, viene condotto a processo:

Hdt., VI, 136

παρίοισι μὲν δὴ ταῦτα ἢ Πυθίη ἔχρησε: Ἀθηναῖοι δὲ ἐκ Πάρου Μιλτιάδεα ἀπονοστήσαντα ἔσχον ἐν στόμασι οἷ τε ἄλλοι καὶ μάλιστα Ξάνθιππος ὁ Ἀρίφρονος, ὃς θανάτου ὑπαγαγὼν

ὑπὸ τὸν δῆμον Μιλτιάδεα ἐδίωκε τῆς Ἀθηναίων ἀπάτης εἵνεκεν. Μιλτιάδης δὲ αὐτὸς μὲν παρεὼν οὐκ ἀπελογέετο: ἦν γὰρ ἀδύνατος ὥστε σηπομένου τοῦ μηροῦ: προκειμένου δὲ αὐτοῦ ἐν κλίνῃ ὑπεραπελογέοντο οἱ φίλοι, τῆς μάχης τε τῆς ἐν Μαραθῶνι γενομένης πολλὰ ἐπιμεμνημένοι καὶ τὴν Λήμνου αἴρεσιν, ὡς ἐλὼν Λῆμόν τε καὶ τισάμενος τοὺς Πελασγοὺς παρέδωκε Ἀθηναίοισι. προσγενομένου δὲ τοῦ δήμου αὐτῷ κατὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ θανάτου, ζημιώσαντος δὲ κατὰ τὴν ἀδικίην πεντήκοντα ταλάντοισι, Μιλτιάδης μὲν μετὰ ταῦτα σφακελίσαντός τε τοῦ προσγενομένου δὲ τοῦ δήμου αὐτῷ κατὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ θανάτου, ζημιώσαντος δὲ κατὰ τὴν ἀδικίην πεντήκοντα ταλάντοισι, Μιλτιάδης μὲν μετὰ ταῦτα σφακελίσαντός τε τοῦ μηροῦ καὶ σαπέντος τελευτᾷ, τὰ δὲ πεντήκοντα τάλαντα ἐξέτισε ὁ παῖς αὐτοῦ Κίμων.

L'accusa rivolta a Milziade è in qualche modo affievolita dalla presenza di alcune attenuanti: pur avendo ingannato gli Ateniesi, egli si è ricoperto di particolari meriti che compensano in una certa misura la nuova colpa. Per questo motivo, gli Ateniesi decidono di basare il loro giudizio non solo sul singolo atto in sé, ma sulla più ampia condotta del politico ateniese. Lo stesso Erodoto ricorda come anche presso i Persiani fosse in uso determinare una condanna sulla base dell'utilità dell'individuo al suo popolo. Viene dunque riconosciuta e legittimata la presenza di un'analisi delle colpe che esula dal singolo errore nella valutazione dell'entità della pena, ma che non è comunque sufficiente ad evitare del tutto una condanna. Allo sbaglio consegue una colpa, nonostante la possibile riduzione della pena.

La punizione, oltre che essere data in ambito giudiziario può riguardare le conseguenze relative agli ἀδικήματα commessi tra popoli. Ciò è un elemento ricorrente nella narrazione erodotea, nella quale più volte la volontà di vendicare ἀδικήματα passati risulta la ragione per l'attacco ad un altro popolo. In particolar modo, gli ἀδικήματα in questo ambito si

riconnettono alla scelta di invadere un territorio straniero o di attaccare un altro popolo senza che vi sia una ragione particolare. Chi si macchia di questo adikema fornisce al proprio nemico un motivo per scatenare successivamente la sua τίσις. Il motivo è citato a proposito della spedizione dei Persiani contro i Greci in VII, 9, come valida ragione per supportare la spedizione (καὶ γὰρ δεινὸν ἂν εἴη πρῆγμα, εἰ Σάκας μὲν καὶ Ἰνδοὺς καὶ Αἰθιοπίας τε καὶ Ἀσσυρίους ἄλλα τε ἔθνεα πολλὰ καὶ μεγάλα ἀδικήσαντα Πέρσας οὐδέν, ἀλλὰ δύναντι προσκτᾶσθαι βουλόμενοι, καταστρεψάμενοι δούλους ἔχομεν, Ἕλληνας δὲ ὑπάρξαντας ἀδικίης οὐ τιμωρησόμεθα:) In un altro punto delle Storie (IV, 87 – 88) Erodoto mette in relazione le azioni di un popolo con i precedenti atti di ingiustizia degli altri. Gli Egineti prima si macchiano di ingiustizia nei confronti degli Ateniesi e poi, secondo l'ordine naturale delle cose, pagano per il loro oltraggio (οἱ δὲ Αἰγινῆται, πρὶν τῶν πρότερον ἀδικημάτων δοῦναι δίκας τῶν ἐς Ἀθηναίους ὕβρισαν Θηβαίοισι χαριζόμενοι, ἐποίησαν τοιόνδε; Ἀθηναῖοι δὲ παθόντες ταῦτα πρὸς Αἰγινητέων οὐκέτι ἀνεβάλλοντο μὴ οὐ τὸ πᾶν μηχανήσασθαι ἐπ' Αἰγινήτησι). La stessa invasione della Media era stata spiegata nell'incipit del quarto libro delle Storie sulla base del principio di colpa e punizione. Dario agisce per porre rimedio all'invasione degli Sciti, i quali per primi avevano invaso il suo territorio (μετὰ δὲ τὴν Βαβυλῶνος αἴρεσιν ἐγένετο ἐπὶ Σκύθας αὐτοῦ Δαρείου ἔλασις: ἀνθέυσης γὰρ τῆς Ἀσίης ἀνδράσι καὶ χρημάτων μεγάλων συνιόντων, ἐπεθύμησε ὁ Δαρεῖος τίσασθαι Σκύθας, ὅτι ἐκεῖνοι πρότεροι ἐσβαλόντες ἐς τὴν Μηδικὴν καὶ νικήσαντες μάχῃ τοὺς ἀντιουμένους ὑπῆρξαν ἀδικίης). Una motivazione simile viene addotta da Serse nel giustificare la sua scelta di attaccare gli Ateniesi.

Hdt., VII, 8b

μέλλω ζεύξας τὸν Ἑλλησποντον ἐλᾶν στρατὸν διὰ τῆς Εὐρώπης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἵνα Ἀθηναίους τιμωρήσωμαι ὅσα δὴ πεποιήκασι Πέρσας τε καὶ πατέρα τὸν ἐμὸν ὠρᾶτε μὲν

νυν καὶ πατέρα τὸν ἐμὸν Δαρεῖον ἰθύοντα στρατεύεσθαι ἐπὶ τοὺς ἄνδρας τούτους, ἀλλ' ὁ μὲν τετελεύτηκε καὶ οὐκ ἐξεγένετο αὐτῷ τιμωρήσασθαι: ἐγὼ δὲ ὑπὲρ τε ἐκείνου καὶ τῶν ἄλλων Περσέων οὐ πρότερον παύσομαι πρὶν ἢ ἔλω τε καὶ πυρώσω τὰς Ἀθήνας, οἳ γε ἐμὲ καὶ πατέρα τὸν ἐμὸν ὑπῆρξαν ἄδικα ποιεῦντες.

Questa appare motivata sia perché per il sovrano persiano è necessario compiere delle azioni che hanno aumentato l'espansione e la potenza del suo regno, come era avvenuto per opera dei suoi predecessori. L'altra motivazione fornita è stata proprio l'ingiustizia commessa dagli Ateniesi, i quali, aiutando i sudditi persiani nella rivolta ionica, si sono macchiati di una colpa. Così facendo, essi hanno determinato il successivo svolgersi degli eventi: ricevuta un'offesa, per i Persiani l'unica possibilità era quella di vendicarsi. Il primo a provarci è stato il padre di Serse, Dario, ma avendo fallito nel suo compito, spetta al figlio vendicare le offese degli Ateniesi. Ritorna qui un lessico attento non soltanto all'aspetto dell'ἀδικία, ma anche a quello della punizione, a testimonianza dell'inscindibilità dei due momenti.

In un passo del quarto libro però, Erodoto si sofferma più a lungo su quelli che sono i rapporti tra popoli e sulle motivazioni per cui un atto possa essere definito ἀδίκημα. La riflessione si ritrova nelle parole dei messaggeri di alcune popolazioni che, sulla base del principio della prima aggressione da considerare come ἀδίκημα, rifiutano di prestare aiuto agli Sciti:

Hdt., IV, 119

ταῦτα Σκυθέων ἐπαγγελλομένων ἐβουλεύοντο οἱ βασιλέες οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνέων ἦκοντες, καὶ σφεων ἐσχίσθησαν αἱ γνώμαι: ὁ μὲν γὰρ Γελωνὸς καὶ ὁ Βουδῖνος καὶ ὁ Σαυρομάτης κατὰ τῶντὸ γεγόμενοι ὑπεδέκοντο Σκύθησι τιμωρήσειν, ὁ δὲ Ἀγάθυρσος καὶ Νευρὸς καὶ

Ἄνδροφάγος καὶ οἱ τῶν Μελαγχλαίων καὶ Ταύρων τάδε Σκύθησι ὑπεκρίναντο. ‘εἰ μὲν μὴ ὑμεῖς ἔατε οἱ πρότεροι ἀδικήσαντες Πέρσας καὶ ἄρξαντες πολέμου, τούτων δεόμενοι τῶν νῦν δέεσθε λέγειν τε ἂν ἐφαίνεσθε ἡμῖν ὀρθά, καὶ ἡμεῖς ὑπακούσαντες τώτῳ ἂν ὑμῖν ἐπρήσσομεν. ‘εἰ μὲν μὴ ὑμεῖς ἔατε οἱ πρότεροι ἀδικήσαντες Πέρσας καὶ ἄρξαντες πολέμου, τούτων δεόμενοι τῶν νῦν δέεσθε λέγειν τε ἂν ἐφαίνεσθε ἡμῖν ὀρθά, καὶ ἡμεῖς ὑπακούσαντες τώτῳ ἂν ὑμῖν ἐπρήσσομεν. νῦν δὲ ὑμεῖς τε ἐς τὴν ἐκείνων ἐσβαλόντες γῆν ἄνευ ἡμέων ἐπεκρατέετε Περσέων ὅσον χρόνον ὑμῖν ὁ θεὸς παρεδίδου, καὶ ἐκεῖνοι, ἐπεὶ σφεας ὡυτὸς θεὸς ἐγείρει, τὴν ὁμοίην ὑμῖν ἀποδιδούσι. ἡμεῖς δὲ οὔτε τι τότε ἡδικήσαμεν τοὺς ἄνδρας τούτους οὐδὲν οὔτε νῦν πρότεροι πειρησόμεθα ἀδικεῖν. ἦν μέντοι ἐπίη καὶ τὴν ἡμετέραν ἄρξην τε ἀδικέων, καὶ ἡμεῖς οὐ πεισόμεθα, ἵμέχρι δὲ τοῦτο ἴδωμεν, μενέομεν παρ’ ἡμῖν αὐτοῖσι: ἥκειν γὰρ δοκέομεν οὐκ ἐπ’ ἡμέας Πέρσας ἀλλ’ ἐπὶ τοὺς αἰτίους τῆς ἀδικίης γενομένου.

Il passo in questione è la riflessione più estesa che si ritrova sul rapporto di giustizia relativo alla guerra, alle relazioni tra i popoli e al concetto di reciprocità di queste. Se alcuni popoli accettano di fornire aiuto agli Sciti, Agatirsi, Neuri, Androfagi, Melancleni e Tauri si rifiutano sulla base delle motivazioni sovraespresse. Gli Sciti non sono nella posizione di chiedere aiuto perché loro per primi hanno dato avvio alla guerra. Essendo stati i primi a violare una situazione di equilibrio, compiono un’azione ingiusta (ἀδικήσαντες). Gli Sciti hanno portato avanti questa situazione fino a quando è stata loro favorevole, salvo poi cambiare idea nel momento in cui i Persiani sono riusciti a ribaltarla. I messaggeri rivendicano il carattere corretto della loro azione: non hanno accettato di compiere un’ingiustizia prima, né accetteranno di farlo adesso (οὔτε τι τότε ἡδικήσαμεν τοὺς ἄνδρας τούτους οὐδὲν οὔτε νῦν πρότεροι πειρησόμεθα ἀδικεῖν). L’unico evento che potrebbe farli entrare in azione è un’eventuale ingiustizia commessa da parte persiana (τὴν

ἡμετέρην ἄρξην τε ἀδικέων). Solo così la risposta diverrebbe accettabile, poiché si tratterebbe del giusto comportamento verso chi ha compiuto la prima offesa. Non avendo commesso alcuna ingiustizia i Persiani, per i messaggeri non è giusto attaccarli. Il contrattacco dei Persiani nei confronti degli Sciti è invece giusto, in quanto risposta ad un atteggiamento negativo.

È dunque possibile effettuare una distinzione degli ἀδικήματα sulla base delle modalità con cui la punizione avviene e sulla base degli agenti coinvolti. Nel primo caso, come avviene per Ipparco e Glauco, vi è una determinazione della punizione da parte di un'entità non chiaramente definita, ma che emerge dal corso degli eventi. Si potrebbe pensare ad un intervento divino, in grado di sanare le violazioni commesse da chi compie delle violazioni al sistema della δίκη nella sua accezione più generale ed astratta e, proprio per questo, più sfuggente. Una seconda possibilità è quella di una commistione tra una punizione divina ed una umana: gli uomini sono in grado di portare a termine la τίσις grazie all'intervento degli dei, come nel caso di Panionio. Anche in questo caso, l'adikema riguarda l'aspetto più ampio della δίκη, connesso ad un ordine generale. Vi sono poi casi nei quali la divinità è completamente esclusa dall'orizzonte degli agenti che intervengono nella punizione dell'ἀδίκημα. Sono questi i casi in cui l'errore avviene su un piano giudiziario o in cui la violazione riguarda i rapporti tra i popoli. Nel primo caso è pertanto compito degli uomini cercare di ripararlo attraverso il sistema istituzionale di giudici e leggi, mentre nel secondo caso la guerra si rivela contemporaneamente lo strumento per compiere un ἀδίκημα e per portare a termine la τίσις.

Il ruolo dell'intenzionalità

L'elemento della volontarietà è presente nella mentalità greca già a partire dalla legislazione draconiana, nella quale si fa riferimento alla famosa espressione “ἐκ προνοίας”¹⁰⁰. Sulla natura dell'espressione si è a lungo discusso, originando due possibili ipotesi sul suo significato. Alcuni studiosi sostengono che con il sintagma si faccia riferimento ad un atto compiuto con premeditazione, attribuendo alla proposizione pro l'aspetto temporale. Altri invece ritengono sia possibile ritrovare nell'espressione il più ampio senso di volontarietà ed intenzionalità. Il secondo elemento creerebbe quindi una parziale sovrapposizione con l'avverbio ἐκόν, utilizzato appunto per indicare un atto commesso volontariamente. In Erodoto l'elemento dell'intenzionalità interviene nel giudizio di una pena. Come già osservato, alcune pene vengono inflitte in maniera più leggera o addirittura sollevate nel caso in cui l'errore sia stato commesso involontariamente. È questo, ad esempio, il caso di Adrasto, accolto alla corte di Creso e purificato poiché l'omicidio del proprio fratello era avvenuto in maniera intenzionale (ἔστι δὲ παραπλησίη ἢ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἑλλησι. ἐπεῖτε δὲ τὰ νομιζόμενα ἐποίησε ὁ Κροῖσος, ἐπυνθάνετο ὀκόθεν τε καὶ τίς εἴη, λέγων τάδε: ὄνθρωπε, τίς τε ἐὼν καὶ κόθεν τῆς Φρυγίης ἤκων ἐπίστιός μοι ἐγένεο; τίνα τε ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν ἐφόνευσας; ὁ δὲ ἀμείβετο ὦ βασιλεῦ, Γορδίῳ μὲν τοῦ Μίδεω εἰμι παῖς, ὀνομάζομαι δὲ Ἄδρηστος, φονεύσας δὲ ἀδελφεὸν ἐμεωυτοῦ ἀέκων πάρειμι ἐξεληλαμένος τε ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ ἐστερημένος πάντων) o di Psammético, la cui violazione del patto sancito con gli altri re viene giudicata meno grave in quanto non commessa di proposito (οὐδενὶ δολερῶ νόῳ, βασανίζοντες ἐξ οὐδεμιῆς προνοίης).

¹⁰⁰ IG³.104.11

L'elemento della mancata intenzionalità ritorna nuovamente nell'uccisione del figlio di Creso, il quale viene ucciso dallo stesso Adrasto per un errore. Nuovamente, egli non viene ritenuto responsabile della propria colpa poiché è venuta meno l'intenzionalità.

Hdt, I, 45

παρήσαν δὲ μετὰ τοῦτο οἱ Λυδοὶ φέροντες τὸν νεκρόν, ὀπισθε δὲ εἶπετό οἱ ὁ φονεύς. σταῖς δὲ οὗτος πρὸ τοῦ νεκροῦ παρεδίδου ἑωυτὸν Κροΐσω προτείνων τὰς χεῖρας, ἐπικατασφάζαι μιν κελεύων τῷ νεκρῷ, λέγων τήν τε προτέραν ἑωυτοῦ συμφορὴν, καὶ ὡς ἐπ' ἐκείνῃ τὸν καθήραντα ἀπολωλεκῶς εἶη, οὐδέ οἱ εἶη βιώσιμον. Κροῖσος δὲ τούτων ἀκούσας τὸν τε Ἄδρηστον κατοικτεῖρει, καίπερ ἔων ἐν κακῷ οἰκίῳ τοσοῦτῳ καὶ λέγει πρὸς αὐτόν 'ἔχω ὧ ξεῖνε παρὰ σεῦ πᾶσαν τὴν δίκην, ἐπειδὴ σεωυτοῦ καταδικάζεις θάνατον. εἷς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προεσήμεινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.'

È interessante come, in tutti i casi in cui la mancanza di intenzionalità venga esplicitata da Erodoto, gli episodi relativi alla vicenda di Creso sono gli unici in cui la colpa non riceve nessuna conseguenza nel giudizio degli uomini. Ciò non implica una totale assenza di conseguenze per Adrasto: pur non essendo riconosciuta una condanna dagli uomini, l'errore si rivelerà fatale per l'uomo. Adrasto si allontana dalla propria terra per espiare la propria colpa e, ciononostante, giunge al punto di commettere un altro crimine per errore. Pur essendo stato perdonato da Creso, egli non può lasciarsi vivere, consapevole dello sbaglio commesso. Il sovrano lidio assolve in un primo momento Adrasto perché sa che il suo omicidio non è stato commesso volontariamente e, in seguito, adotta lo stesso atteggiamento poiché ritiene l'uccisione del figlio un errore. In tutti gli altri casi, invece, l'involontarietà può risultare un'attenuante per diminuire l'entità della pena, ma una

punizione resta sempre presente. Ciò è sancito anche da una legge egizia riportata da Erodoto in II, 65, relativa all'uccisione di animali sacri (τροφή μὲν δὴ αὐτοῖσι τοιαύτη ἀποδέδεκται: τὸ δ' ἂν τις τῶν θηρίων τούτων ἀποκτείνῃ, ἦν μὲν ἐκῶν, θάνατος ἢ ζημίη, ἦν δὲ ἀέκων, ἀποτίνει ζημίην τὴν ἂν οἱ ἱεεὺς τάξωνται. ὅς δ' ἂν ἴβιν ἢ ἴρηκα ἀποκτείνῃ, ἦν τε ἐκῶν ἦν τε ἀέκων, τεθνάναι ἀνάγκη.)

L'aspetto dell'intenzionalità ricopre un ruolo importante nella vicenda di Glauco, raccontata da Erodoto nel sesto libro. L'uomo, pur avendo stretto un patto con Leutichida, tenta di venir meno al giuramento attraverso uno stratagemma. Consigliandosi con la Pizia sulla effettiva possibilità di metterlo in atto, egli ottiene un responso negativo:

Hdt, VI, 86

οἱ μὲν δὴ Μιλήσιοι συμφορὴν ποιησάμενοι ἀπαλλάσσοντο ὡς ἀπεστερημένοι τῶν χρημάτων, Γλαῦκος δὲ ἐπορεύετο ἐς Δελφοὺς χρησόμενος τῷ χρηστηρίῳ. ἐπειρωτῶντα δὲ αὐτὸν τὸ χρηστήριον εἰ ὄρκῳ τὰ χρήματα λήσσηται, ἢ Πυθίη μετέρχεται τοῖσιδε τοῖσι ἔπεσι.

“γλαῦκ' Ἐπικυδείδη, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὕτω

ὄρκῳ νικῆσαι καὶ χρήματα λήσασσασθαι.

ὄμνυ, ἐπεὶ θάνατός γε καὶ εὖορκον μένει ἄνδρα.

ἀλλ' ὄρκου πάϊς ἐστίν, ἀνώνυμος, οὐδ' ἐπι χεῖρες

οὐδὲ πόδες: κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν

συμμάρψας ὀλέσῃ γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα.

ἄνδρὸς δ' εὖορκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

” ταῦτα ἀκούσας ὁ Γλαῦκος συγγνώμην τὸν θεὸν παραιτέετο αὐτῶ ἴσχειν τῶν ῥηθέντων. ἢ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι.’

Γλαῦκος μὲν δὴ μεταπεμψάμενος τοὺς Μιλησίους ξείνους ἀποδοῖ σφι τὰ χρήματα. τοῦ δὲ εἵνεκα ὁ λόγος ὅδε ᾧ Ἀθηναῖοι ὀρμήθη λέγεσθαι ἐς ὑμέας, εἰρήσεται: Γλαύκου νῦν οὔτε τι ἀπόγονον ἐστὶ οὐδὲν οὔτ’ ἰστίη οὐδεμία νομιζομένη εἶναι Γλαύκου, ἐκτέτριπταί τε πρόρριζος ἐκ Σπάρτης. οὔτω ἀγαθὸν μηδὲ διανοέεσθαι περὶ παρακαταθήκης ἄλλο γε ἢ ἀπαιτεόντων ἀποδιδόναι.

La Pizia riconosce l’effettivo vantaggio immediato che Glauco otterrebbe se venisse meno alla promessa fatta. Ciononostante, essa condanna l’azione poiché si tratterebbe di venir meno ad un giuramento. La giustizia, come già osservato, consiste anche nel mantener fede ai propri giuramenti. Ricevuto il responso negativo, Glauco abbandona il proprio proposito, ma è ormai troppo tardi. La sola intenzione di violare il giuramento fatto è sufficiente per essere considerata un atto empio e, per questo motivo, l’uomo è destinato a pagare una pena. Qui il commento erodoteo può essere considerato prescrittivo: lo storico avverte della necessità di non venire mai meno ad un giuramento. Al tempo stesso però la morale emerge dallo sviluppo delle vicende e dal modo in cui vengono raccontate: Glauco sbaglia anche solo nel pensare di commettere un’azione empia e, per questo motivo, è destinato alla rovina. A questo proposito risulta particolarmente interessante la scelta della versione riportata da Erodoto. Il racconto circolava, infatti, in diverse varianti, di probabile origine ionica, nelle quali non era presente la condanna dal punto di vista morale. Erodoto sceglie invece di riportare la versione delfica, nella quale è presente una forte componente di giudizio morale che si riflette sull’azione del personaggio¹⁰¹. È interessante anche la

¹⁰¹ Klinger, 1930, p. 16 - 22.

menzione delle leggi non spartane, ma greche. Appellandosi ad esse, Glauco si appella ad un più ampio livello di protezione, mettendosi al riparo dalle possibili rimostranze altrui.

Nell'analisi del ruolo della volontarietà negli errori commessi, è doverosa una precisazione sulle nozioni di intenzionalità e volontarietà. Pur essendo entrambe rese in greco con lo stesso termine (ἐκόν), l'intenzionalità è diversa dalla volontarietà: un atto può essere compiuto di proposito, ma in disaccordo con la propria volontà. È questo il caso di Gige, il quale accetta prima di ingannare la propria regina e poi di uccidere il proprio re, pur non volendolo. La situazione lo porta a compiere un atto che, pur commesso consapevolmente, non è voluto. In questi casi però, sembra non vi sia una vera e propria attenuante: chi, pur contrario, compie un errore, è destinato a pagarne le conseguenze.

La specificazione dell'elemento della involontarietà comporta con sé un'altra questione: è possibile per gli uomini compiere un errore morale volontariamente? La risposta è sì. A differenza di quanto avviene spesso per gli errori di conoscenza, in cui gli uomini non possiedono tutti gli strumenti per interpretare correttamente gli eventi, negli errori morali gli uomini conoscono il parametro di riferimento. Ciò vale sia per gli errori da riferire al νομός, sia per quelli da riferire alla δίκη. In ogni caso, gli errori di questo tipo molto raramente¹⁰² vengono compiuti per ignoranza del sistema di riferimento. Piuttosto, vi è la volontà deliberata di allontanarsi da questo sistema. La motivazione di questa deviazione viene analizzata in relazione all'impossibilità di evitare il fato¹⁰³:

In all the passages reviewed so far, the course of fate is revealed explicitly and in retrospect through oracles – or, in the case of the various proverbial remarks on the

¹⁰² L'unico caso di una qualche rilevanza sembra appunto quello di Adrasto, ma si tratta di un episodio da inserire nella più ampia vicenda di Cresos, il quale sconta gli errori commessi volontariamente da Gige.

¹⁰³ Harrison 2000, p. 230.

impossibility of averting fate, through the generalizing prophetic remarks of Solonian wise men. More often, however, the pattern of fate is revealed through brief, suggestive glimpses, left implicit though the course of Herodotus' narrative. One such implicit pattern is the pattern of human error. The moral of the story of Glaucus may be precisely that moralizing is useless, that any amount of persuasion, any number of cautionary tales will not prevent a man from contemplating or committing an act of sacrilege. Given the certainty of divine retribution, why, we have also to ask, would anyone in his right mind choose to draw it upon himself? The answer is that, in varying degrees, they are not in their right minds.

L'errore andrebbe considerato come un elemento chiave in grado di diventare punto di snodo della storia. Compiendo un errore, si innesca un meccanismo che permette di cogliere alcuni motivi nello svolgersi delle vicende e l'impossibilità di evitare l'errore in sé. La domanda è posta sempre in relazione alla retribuzione divina: certi delle conseguenze negative che conseguono ogni errore morale, perché gli uomini si ostinano a compierli? Al di là della lettura della storia di Glauco, è interessante l'idea della mancata lucidità come caratteristica di chi compie un errore di questo tipo. Vi sono casi in cui questo errore può essere commesso da personaggi che hanno dichiaratamente perso il senno, come avviene nel caso di Cambise o di Cleomene. Vi sono però casi in cui non è necessario parlare di una vera e propria malattia mentale, ma di una perdita della lucidità dovuta alla sopraffazione di altre emozioni umane. Alcune di esse sono in grado di offuscare il ragionamento lucido di alcuni personaggi, come la paura o l'avidità. Erodoto dedica molto spazio alla ricerca delle motivazioni che muovono l'agire umano, come osserva Harrison :

It scarcely needs to be said that Herodotus employs the language of human choice and autonomy. In the words of Lloyd, Herodotus “shows a keen interest in human motivation and attributes to his characters a wide range of human impulses to action, e. g., greed, pity, social obligation, love of freedom, lust for power or territorial aggrandisement, cowardice and national pride...”. Indeed human action and motivation often appear garishly overdrawn: people do not simply do things in the Histories, but they conceive a desire and then concoct a cunning plan. Herodotus also tends to pile on different motives without establishing any clear priority.

Gli elementi della volontarietà e dell'intenzionalità degli errori si sommano quindi ad una sfaccettata raffigurazione del personaggio. Non è sempre possibile distinguere quali siano le motivazioni che ne muovono l'agire, ma ciò non determina un'esonazione dalla condanna. Chi sbaglia, per qualunque motivo questo avvenga, è destinato a pagare la propria colpa. Gireaudeau¹⁰⁴ riassume la questione:

Les faits ne tiennent pas compte de l'intention, l'histoire ne laisse pas de droit à l'erreur: <<aucun homme ne espérer éviter les conséquences de ses erreurs>>.

La volontarietà può dunque avere un ruolo nel decidere la punizione comminata dagli uomini. Dal punto di vista giuridico, essi possono scegliere di ritenere l'involontarietà come un attenuante per l'errore commesso. Così facendo, dimostrano di ritenere l'azione commessa intenzionalmente come più grave e si collocano sulla stessa linea di pensiero già determinato dalle leggi draconiane. Qualsiasi senso si voglia attribuire all'espressione “ἐκ πρобоίας”, infatti, vi è sicuramente un senso di volontarietà da parte di chi compie il crimine. L'azione giuridica in Erodoto risente inoltre di molte possibili attenuanti per le

¹⁰⁴ Gireaudeau 1984, p. 96.

sue decisioni. Ciò non riguarda però il corso della storia: indipendentemente dalla intenzionalità di un personaggio, le conseguenze per le sue azioni non sono mai evitabili. Dal punto di vista dello sviluppo delle vicende, gli errori commessi comportano sempre una punizione, come scopre sfortunatamente Ipparco nel suo sogno. Si veda il caso di Cambise il quale, pur non possedendo le piene facoltà mentali, viene punito per i suoi atti. Egli sicuramente compie le proprie azioni intenzionalmente, ma la mancanza di lucidità avrebbe dovuto risultare una sorta di attenuante¹⁰⁵. Tuttavia, egli compie delle azioni delle quali pagherà poi le conseguenze.

¹⁰⁵ Pepe 2010, p. 82 nota come la tradizione oratoria greca abbia lasciato traccia di alcune attenuanti, come l'ubriachezza che in quanto testimoni di uno stato mentale alterato potevano influire sulla determinazione della pena.

Il giudizio dello storico

Il giudizio di Erodoto raramente traspare sotto forma di commento esplicito. Più spesso, lo storico lascia che siano gli eventi a parlare, assumendosi il solo compito di sottolineare i rapporti di causa ed effetto. L'insistenza sul motivo della punizione che consegue sempre un errore, apparso in sogno ad Ipparco, emerge dalla costruzione delle vicende. Anche la scelta del lessico non è casuale: contrassegnare una parola come ἀδίκημα significa attribuirle già un valore morale, a differenza di quanto può avvenire con l'adozione del più generico ἀμάρτημα. L'idea della τίσις e della τιμωρία trasmettono l'idea della connessione tra gli eventi. La giustizia funge di per sé da riferimento positivo, sul quale si valutano le azioni commesse dagli uomini. Il rapporto tra le diverse idee connesse alla giustizia ed i relativi termini nelle *Storie* è stato riassunto da Macan¹⁰⁶

Four principal terms, with their cognates, occur for the expression of the doctrine, as verifiable in history: φθόνος, νέμεσις, τίσις, δίκη. A consideration of these terms, and an examination of their employment, can leave little room for doubt that the first is the most emphatically anthropopathic, and the last the most purely moral and objective, while the second inclines to the region of human feelings, and the third to the greater austerity of the pure moral judgement.

La distinzione effettuata a livello lessicale permette di definire un orizzonte di valori che, pur inquadrati nella stessa prospettiva, delineano delle diverse sfumature nell'organizzazione del sistema di giustizia in Erodoto. In particolar modo poi, sul termine τίσις, Macan scrive:

¹⁰⁶ Macan 1975, p. cxv.

The term τίσις and its cognates might appear in some respects the most purely objective, supplying, as they do, a formula for the lex talionis as a fact, without the intervention of the act of judgement implied by δίκη. But such an appearance is illusory. For, in the first place, τίσις, τίσασθαι and sim. Are more nearly related to human feelings than δίκη and, secondly, the τίσις only becomes part of the divine order when it is related to δίκη and the judgement therein contained. The following references will show that a real τίσις implies a real, or supposed, ἀδίκημα, ἀδικία, as antecedent. The most perfect expression of the law is found in the divine verse 5, 56. It might be added that the term ὕβρις, or an equivalent, is not infrequently found to express, or explain, the wrong.

Il termine τίσις fornisce una sensazione solo apparente di imparzialità da parte dello storico, dando l'idea di una corresponsione tra ciò che si è compiuto e ciò che accadrà come conseguenza. In realtà Macan sottolinea giustamente la duplicità del termine τίσις e il suo significato: da un lato esso afferisce comunque alla sfera delle emozioni umane. I personaggi compiono la τίσις poiché oltraggiati da un ἀδίκημα precedente e, avvertendo il senso dell'ingiustizia, agiscono per porvi rimedio (come nel caso di Ermotimo). D'altro canto la τίσις richiama quell'idea di giustizia divina che era già emersa prima. Chi ottiene la τίσις riesce a ristabilire l'ordine violato con il compimento di un ἀδίκημα.

Conclusioni

L'errore morale occupa un piano di rilievo nelle *Storie* erodotee, assumendo un ruolo centrale in particolare in relazione alla sua dinamica con le punizioni ad esse relative. L'errore si caratterizza sia come una deviazione dal sistema di norme socialmente accettato, sia di una più generale δίκη, riferibile come principio ad uomini di popolazioni diverse. Nel primo caso, la deviazione dal νομός costituisce una colpa che può essere ritenuta più o meno grave a seconda del popolo presso cui la si compie. In generale questo errore presenta delle conseguenze negative per chi lo commette, le quali sono spesso attuate per tramite degli uomini. Nel secondo caso, invece, la violazione riguarda un sistema di più ampia portata, regolato da norme non scritte generali e non riferibili ad un unico popolo. La possibilità di indicare con νομός l'apparato legislativo e con δίκη il sistema di istituzioni giuridiche ha portato alla sovrapposizione in alcuni casi delle due possibilità: violare una legge può costituire sia la violazione di un νομός, sia della δίκη in generale. Nel secondo caso però la δίκη fa riferimento ad un ordine del quale sono garanti anche le divinità, in grado di punire chi sbaglia o di creare per altri uomini le circostanze adatte per portare a termine la punizione. Ciò avviene solo quando si fa riferimento a valori generali della δίκη, mentre in casi più specifici, afferenti la regolazione dei rapporti tra popoli o crimini regolati dalle leggi, gli uomini sono gli unici garanti dell'ordine. Ad ogni modo, l'uomo sconta sempre una punizione per gli errori commessi. La possibilità di determinare una diversa entità di questa punizione dipende in particolar modo dall'intenzionalità, la quale risulta un'attenuante nei processi portati avanti dagli uomini.

Conclusioni generali

L'analisi della tematica dell'errore in Erodoto ha portato alla formulazione di alcune considerazioni generali. In primo luogo, è necessario effettuare una distinzione formale tra gli errori commessi sul piano logico, della conoscenza e quelli commessi sul piano della morale. La distinzione si rivela però subito apparente: le due tipologie di errore sono interconnesse tra di loro, in un legame apparentemente inscindibile. L'errore di conoscenza può portare ad un errore morale, ma può anche essere causato da esso. In generale, il porsi in maniera scorretta di fronte ad un problema logico – conoscitivo, lasciandosi influenzare dalle proprie ambizioni o dai propri sentimenti, può essere la causa di un errore di conoscenza. Avere una percezione sbagliata della realtà può poi portare il personaggio ad agire in maniera scorretta, creando così una concatenazione tra le due tipologie di errori che non risultano più scindibili, se non da un punto di vista formale. Nell'ambito degli errori di conoscenza, particolare rilievo assumono quelli che avvengono nella comunicazione con il divino. Qui è la divinità stessa che, volendo danneggiare l'uomo che si comporta scorrettamente, crea appositamente dei messaggi ambigui. Chi è incapace di adottare il giusto atteggiamento di fronte agli dei, si rivela incapace anche di decifrare i messaggi divini. Sulla base della cattiva interpretazione dei responsi ambigui, gli uomini commettono poi ulteriori errori, destinati a portare alla loro caduta. L'errore assume così una centralità dal punto di vista narrativo, diventando il punto di snodo degli eventi. Le vicende connesse ad alcuni personaggi, come Creso e Cambise, sono costellate da una serie di errori, centrali nelle loro storie. L' *ἀμάρτημα* non è soltanto un punto di snodo narrativo, ma serve anche da elemento di valutazione etica di un personaggio. Chi commette un errore riceve un giudizio da parte dello storico, anche se talvolta questo non è esplicitato. Spesso sono gli eventi che permettono di offrire questa valutazione, facendo

emergere una prospettiva marcata di chi compie l'errore. Ciò non si limita agli errori di conoscenza legati alla comunicazione con il divino. Un errore sul piano logico è possibile anche negli eventi in cui la presenza divina è esclusa e i soli agenti presenti sulla scena sono uomini. Erodoto riserva meno attenzione a questa tipologia di errore, al punto che risulta difficile tracciare uno schema narrativo ad esso connesso. Resta, però, l'elemento valutativo: l'attenzione verso la possibilità di commettere errori sembra essere un aspetto che contraddistingue la saggezza in Erodoto. Molti dei saggi consiglieri, personaggi che nelle *Storie* si contraddistinguono per la loro capacità di fornire suggerimenti che si riveleranno esatti, tengono l'errore in considerazione nelle loro scelte. Anche se solo a livello potenziale, l'errore resta quindi presente come elemento di valutazione etica. Chi è attento a ponderare diverse possibilità, a considerare opzioni alternative, è generalmente considerato saggio. Ciò era stato già osservato nell'ambito della comunicazione con il divino. Fermarsi ad un primo significato, il più superficiale o il più adatto alle proprie esigenze, ha portato a commettere errori di tipo conoscitivo. A questo proposito è interessante la vicenda di Creso: dopo aver assistito alla propria caduta, causata da un errore del dio, egli assume il ruolo di saggio consigliere presso Dario. In queste vesti, egli è il primo ad avvertire il sovrano persiano dai possibili pericoli e lo esorta a valutare le diverse opzioni per non cadere in errore. Così facendo, egli si comporta da uomo saggio. Un ulteriore aspetto che connette *sophie* e saggezza nelle *Storie* è la capacità degli uomini saggi di modificare il proprio atteggiamento e le proprie azioni sulla base degli errori precedentemente connessi. Sia pure più sullo sfondo, l'errore costituisce dunque un elemento di valutazione anche per i personaggi che sbagliano nella comunicazione tra soli uomini.

La tipologia di errori presente più cospicuamente in Erodoto è quella degli errori morali, i quali possono essere a loro volta suddivisi in due grandi categorie: quelli afferenti al νομός e quelli afferenti alla δίκη. In entrambi i casi, gli errori si costituiscono come deviazioni da un sistema di valori di riferimento. Nel primo caso il νομός costituisce un parametro variabile, nel tempo e nello spazio, elemento che conferisce una natura relativa all'errore. Ciò che è considerato sbagliato secondo un popolo, può non esserlo presso un altro. Vi è anzi la possibilità che ciò che è errato secondo alcuni νομός sia prescritto da un altro. Nel secondo caso, invece, il parametro di riferimento è la δίκη. Questa ha una valenza più generale, da non riferire ad un singolo popolo. La violazione della δίκη non va completamente scissa dal νομός, poiché vi sono casi in cui il sistema di giustizia è tutelato dal νομός stesso. In ogni caso, compiere un ἀδίκημα comporta con sé automaticamente una punizione. È quanto vaticinato ad Ipparco in sogno e, soprattutto, quanto emerge dal racconto. Nelle Storie gli errori morali sono sempre seguiti da una punizione, della quale possono essere artefici gli dei, gli uomini o entrambi. La connessione tra pena e punizione è inevitabile.

Un elemento che può portare alla determinazione della pena è la volontarietà di chi commette un errore, di entrambi i tipi. Si tratta di un elemento presente anche nella legislazione ateniese e volto, nelle *Storie* erodotee, a quantificare l'entità della pena. La punizione giunge infatti indipendentemente dalla natura volontaria o involontaria dell'azione. Gli uomini possono soltanto scegliere di infliggere una pena più leggera, riconoscendo il carattere involontario dell'errore commesso.

Bibliografia:

Antonetti, De Vido 2017 = C. Antonetti, S. De Vido, (a cura di), *Iscrizioni greche: Un'antologia*, Roma, 2017

Baragwanath 2008 = E. Baragwanath, *Motivation and narrative in Herodotus*, Oxford 2008

Bremer 1968 = J. M. Bremer, *Hamartia*, Amsterdam, 1968

Chantraine 2009 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Parigi 2009

Corcella 194 = A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984

Coulet 1992 = C. Coulet, *Réflexions sur la famille de δίκη dans l'Enquête d'Hérodote*. *Revue des Études Grecques*, CV (1992) 371-384

Desmond 2004 = W. D. Desmond, *Punishments and the conclusion of Herodotus' Histories*, *GRBS*, 44.1 (2004) 19 – 40

Dorati 1998 = M. Dorati, *Μῆτις e conquista del potere nelle « Storie » di Erodoto*, *Acme*, 51.3 (1998) 203-211

Finkelberg 1995 = Finkelberg M., *Pattern of human error in Homer*, *JHS* 115 (1995), p. 15 – 28

Fisher 2002 = Fisher N., *Popular morality in Herodotus in: Brill's companion to Herodotus*, ed. by Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong and Hans Van Wees, Leiden – Boston, 2002, pp. 199-224

Fontenrose 1983 = J. Fontenrose, *The oracular response as a traditional narrative theme*, *JoFR* XX (1983), 101 – 112

Frisch 1968 = P. Frisch Die Träume bei Herodot, *Beiträge zur Klassischen Philologie*, XXVII 1968, 1 - 71

Giraudeau 1984 = M. Giraudeau, Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire, Parigi 1984

Giuliani 2000 = A. Giuliani, Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini: considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare, *Aevum* 74.1 (2000)

Harrison 2000 = T. Harrison, Divinity and history : the religion of Herodotus, Oxford, 2000

Hollmann 2005 = A. J. Hollmann, The manipulation of signs in Herodotus' Histories, *TAPA* 135.2 (2005), 279 – 327

Hollmann 2011 = A. J. Hollmann, *The master of signs: signs and interpretation in Herodotus' Histories*, Cambridge 2011

Humphreys 1987 = S. C. Humphreys, Law, custom and culture in Herodotus, *Arethusa* XX (1987), 211 – 220

Klinger 1930 = W. Klinger, Trois légendes tirées de l'histoire d'Hérodote, *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* (1930) 16-22

Lattimore 1939 = R. Lattimore, The wise adviser in Herodotus, *CP*, 1939, 24 – 35

Lavelle 1988 = B. M. Lavelle, Herodotos and the tyrant-slayer, *Rheinisches Museum für Philologie*, CXXXI (1988) 211-215

Lèvy 1995 = E. Lèvy., Le rêve chez Hérodote, *Ktema* 20 (1995), 17 – 27

Maurizi 2003 = N. Maurizi, A proposito di oracoli e di manifestazioni religiose nel racconto erodoteo sulla tirannide pisistratide in L' uso dei documenti nella storiografia antica / a cura di Anna Maria Biraschi [et al.]. Ed. Biraschi, Anna Maria (Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, 12), Napoli 2003, p. 205 – 231

Powell 1938 = E. J. Powell, *A lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938

Schütrumpf 1989 = E. E. Schütrumpf, Traditional elements in the concept of hamartia in Aristotle's Poetics, *HSCPh* XCII (1989), 137 – 156

Stinton 1975 = T. C. W. Stinton, Hamartia in Aristotle and Greek tragedy, *CQ* XXV (1975), 221 – 254

Rodkey 2015 = Rodkey K., Herodotean oracles: moral and rational responses to ambiguity, *Graeco – Latina Brunensia* 20.2 (2015), 161 – 176

Vassallo 2007 = Vassallo C., Disordinata conformità all'ordine: un'indagine su οἶκος in Erodoto, *Paideia* 62 (2007), 679 - 722