

**UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA**

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

**Corso di Laurea Magistrale (ordinamento ex D.M. 270/2004)**

**in Scienze dell'antichità: letterature, storia e archeologia.**

**Tesi di Laurea**

**L'AGORÀ IN ERODOTO**

**Relatore:**

Ch. Prof. Claudia Antonetti

**Correlatori:**

Stefania De Vido

Filippo Maria Carinci

**Laureanda:**

Anna Maria Tosato

**Matricola** 826277

**Anno Accademico**

2011/2012

# L'AGORÀ IN ERODOTO

|   |            |
|---|------------|
| <b>Introduzione .....</b>   | <b>3</b>   |
| <b>Agorà – Polisemia ed evoluzione semantica .....</b>  | <b>7</b>   |
| <b>La storiografia erodotea:.....</b>   |            |
| 1. L'idea di Storia .....   | 21         |
| 2. Erodoto.....   | 22         |
| 3. Erodoto ad Atene .....   | 24         |
| 4. Oralità ed epos .....  | 26         |
| 5. Pathos tragico.....  | 30         |
| 6. La passione per il fantastico e l'ignoto .....   | 31         |
| 7. Il pensiero politico .....   | 35         |
| 8. La concezione etico-religiosa.....   | 38         |
| 9. Metodologia storiografica.....   | 41         |
| <b>L'agorà in Erodoto .....</b>   |            |
| 1. L'agorà greca .....  | 47         |
| 2. L'agorà di Atene. ....   | 50         |
| 3. Zeus Agoraios giustiziere e civilizzatore. ....  | 57         |
| 4. Agorà luogo di culto .....   | 63         |
| 5. Agorà cuore politico e spazio della comunicazione ufficiale<br>o per gli annunci civili alla cittadinanza o collettivi ..... | 69         |
| 6. L'agorà economica.....   | 77         |
| 7. L'agorà come summa dei significati. L'episodio di Scile un re<br>scita tra frontiera e alterità .....                        | 88         |
| <b>Conclusioni .....</b>  | <b>104</b> |
| <b>Bibliografia.....</b>  | <b>107</b> |
| <b>Fonti letterarie.....</b>  | <b>110</b> |

## INTRODUZIONE

Erodoto vive al centro di un periodo segnato dalle invasioni persiane e dal sentimento di esaltazione e di orgoglio dell'identità greca generato dalle gloriose vittorie. Ne consegue inevitabilmente un diverso modo, rispetto al passato, di percepire "l'alterità", di rapportarsi nei confronti dei "barbari". Dall'ammirazione nutrita nelle epoche precedenti nei confronti di chi non era greco, si passa (Erodoto ne è l'esponente più rappresentativo) ad una forma di "distaccato rispetto", di una curiosità mista ad interesse esplorativo, nella piena consapevolezza però di appartenere ad una civiltà superiore: sentimenti che lo storiografo nutre e rafforza viaggiando. L'espressione più emblematica di tale diverso atteggiamento e segno identificativo di una formazione superiore del πολίτης è l'ἀγορά, il cuore e l'elemento distintivo della greicità, il vero spazio della democrazia.

Il percorso seguito in questo studio è partito dalla ricerca lessicale e dalle connessioni linguistiche del termine ἀγορά che viene esaminato sotto le varie accezioni che acquisisce nella interrelazione biunivoca lingua-società sin dalle sue prime manifestazioni in epoca omerica per approdare infine alla narrazione erodotea, vero fulcro della trattazione. Tutto questo è stato fatto tenendo sempre presente, come afferma Roland Martin, che "è difficile definire precisamente un'ἀγορά perchè possiede essa stessa un ruolo che è in divenire<sup>1</sup>" e che "il concetto di ἀγορά si sviluppa e si accresce di tutti i progressi politici e morali della πόλις<sup>2</sup>".

---

<sup>1</sup> Martin 1951, 149.

<sup>2</sup> Martin 1951, 163.

Ho esaminato poi la storiografia di Erodoto considerando, come afferma il De Sanctis, il valore perenne della sua opera che può dirsi possesso perpetuo dell'umanità come l'opera di Tucidide che muove dalla concezione erodotea e la supera<sup>3</sup>. Ho affrontato temi come le radici profonde delle *Storie* cioè oralità, ἔπος e πάθος, la passione per il fantastico e l'ignoto, il pensiero politico, la concezione etico-religiosa, la metodologia storiografica dell'autore. Tale analisi ovviamente ha presupposto la lettura integrale delle *Storie*, estrapolando dal testo, senza peraltro ignorare il contesto, i passi in cui sono presenti il termine e le sue connessioni e li ho suddivisi in base all'accezione usata.

Il lavoro è stato integrato con commenti adeguati dei passi da me ritenuti più significativi allo scopo di mettere in risalto come l'ἄγορά sia il fulcro della democrazia greca. Il percorso ha richiesto la consultazione di una molteplice documentazione di fonti letterarie e storiografiche nonché il confronto con i saggi critici ritenuti interessanti e autorevoli. Troppo spesso l'ἄγορά è stata sinonimo di piazza in senso generico o piazza del mercato: in realtà la funzione commerciale è forse quella che conta meno sul piano concettuale e nelle sue implicazioni potenziali di sviluppo, pertanto la ricerca ha dovuto affondare l'interesse sulla graduale formazione culturale e istituzionale della πόλις di cui l'ἄγορά è stata l'espressione più autentica.

L'aspetto archeologico è stato ricostruito sinteticamente in un unico capitolo e proponendo le ipotesi più accreditate, anche perchè l'ampiezza delle scoperte, la complessità dei problemi sollevati dagli scavi comportano nuove continue possibilità di ricerca o perplessità prive, per

---

<sup>3</sup> De Sanctis 1939-1940, 220.

ora, di soluzioni condivise. Di qui la grande cautela degli studiosi nel formulare conclusioni definitive. S'è dato piuttosto ampio spazio alle testimonianze letterarie, ben consapevoli che la mera presentazione della forma e del sito degli edifici, di cui s'è proposto anche qualche allegato in appendice, sarebbe stata del tutto monca se non corredata da prospettive culturali a più ampio respiro. Forme e funzioni risultano tra loro interdipendenti e a loro volta sono il risultato di una concezione, di un'idea: tecnica e regole architettoniche sono a servizio di quest'ultima, ed è per questo motivo che la ricerca si è sviluppata particolarmente nella direzione di riconoscere le idee e i sentimenti di quest'ispirazione, nella finalità, come principio ultimo da perseguire, di scoprire quello spirito della civiltà greca che ha trovato nell'ἀγορά la sua più completa realizzazione. Il dipanarsi del racconto delle *Storie* quale guida, ha permesso di compiere questo viaggio culturale in senso lato perchè la lettura di Erodoto ci ha imposto di calarci in una conoscenza nè spicciola nè cronachistica sugli aspetti più significativi di questa civiltà, e che qui sono stati catalogati ed esaminati: quello giudiziario culturale socio-politico ed economico, all'insegna di un criterio induttivo, caro a Plutarco, che, rivendicato alle sue biografie e non tanto alla storia, come egli afferma (Plu, *Alex.*, I, 1), ci consente di cogliere da un breve episodio o da un particolare apparentemente insignificante nel nostro caso descritto da Erodoto, la manifestazione di eventi destinati a cambiare il volto della storia. Un cammino e un metodo che ci ha condotto nell'anima di una civiltà che s'è proposta al mondo intero come modello cui rivolgerci tuttora con ammirazione.

Per la traduzione mi sono servita dei testi della fondazione Lorenzo Valla, ma ho tenuto presenti anche altre traduzioni, quelle di A. Colonna e F. Bevilacqua e di A. Izzo d'Accinni.

**AGORÀ: polisemia ed evoluzione semantica**

L'evoluzione semantica che subisce il termine ἀγορά dall'epoca omerica in poi è intimamente connessa con le condizioni e i cambiamenti di carattere sociale politico economico e culturale del mondo greco. Il Martin correla continuamente l'evoluzione del significato di ἀγορά alle vicende e trasformazioni socio-politiche della comunità di cittadini<sup>4</sup>. In definitiva il semantema intesse i suoi aspetti più significativi con la vita civile della πόλις, fino a raggiungere la sua piena maturazione in epoca classica. Le implicazioni ultime, prima di cristallizzarsi nell'aspetto esclusivamente mercantile, sono assai pregnanti: l' ἀγορά non è la semplice piazza, è spazio politico, giuridico, economico, religioso, è luogo di riunione, di παρρησία, parola libera. Tutte accezioni che rappresentano un graduale deciso arricchimento metonimico rispetto alle attestazioni enunciate inizialmente. La funzione commerciale è l'ultima e si potenzia nel tempo con una differenziazione che finisce per mettere in ombra le altre funzioni.

In sintesi, nel suo pieno significato, l' ἀγορά è il microcosmo della πόλις, realizzazione concentrata ed emblema di una città democratica ideale, di cui Aristotele, scindendo le due realtà, sembra rimpiangere la perdita, perchè snaturata e ridotta, ai suoi tempi, in puro spazio destinato a scambi commerciali. Ne parla nel cap. 12 del VII libro della *Politica* dove tra le condizioni che realizzano lo stato ideale tratta del luogo in cui collocare gli edifici riservati agli uffici divini e ai sissizi più importanti che devono essere posti in un luogo elevato, al di sotto del quale vanno

---

<sup>4</sup> Martin 1951, 18 a proposito dei cambiamenti in epoca omerica afferma: "l'evoluzione delle istituzioni politiche si riflette nell'evoluzione filologica rapidamente... Nel vocabolario epico, le oscillazioni semantiche rispondono a una reale confusione delle nozioni politiche".

sistemati l' ἀγορά libera e i ginnasi<sup>5</sup> : “πρέπει δ' ὑπὸ μὲν τοῦτον τὸν τόπον τοιαύτης ἀγορᾶς εἶναι κατασκευὴν οἴαν καὶ περὶ Θετταλίαν νομίζουσιν, ἣν ἐλευθέραν καλοῦσιν, αὕτη δ' ἐστὶν ἣν δεῖ καθαρὰν εἶναι τῶν ὀνίων πάντων, καὶ μήτε βάνουσον μήτε γεωργὸν μήτ' ἄλλον μηδένα τοιοῦτον παραβάλλειν μὴ καλούμενον ὑπὸ τῶν ἀρχόντων. εἴη δ' ἂν εὐχαρὶς ὁ τόπος, εἰ καὶ τὰ γυμνάσια τῶν πρεσβυτέρων ἔχοι τὴν τάξιν ἐνταῦθα· πρέπει γὰρ διηρῆσθαι κατὰ τὰς ἡλικίας καὶ τοῦτον τὸν κόσμον, καὶ παρὰ μὲν τοῖς νεωτέροις ἄρχοντάς τινας διατρίβειν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους παρὰ τοῖς ἄρχουσιν· ἡ γὰρ ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν ἀρχόντων παρουσία μάλιστα ἐμποιεῖ τὴν ἀληθινὴν αἰδῶ καὶ τὸν τῶν ἐλευθέρων φόβον. τὴν δὲ τῶν ὀνίων ἀγορὰν ἐτέραν τε δεῖ ταύτης εἶναι καὶ χωρὶς, ἔχουσιν τόπον εὐσυνάγωγον τοῖς τε ἀπὸ τῆς θαλάττης πεμπομένοις καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς χώρας πᾶσιν”. *“Al di sotto di questo luogo conviene sia sistemata un'agorà sul tipo di quella che si trova di solito in Tessaglia e che chiamano “libera”: è quella che dev'essere sgombra da qualsiasi merce venale e nessun operaio meccanico nè contadino nè altro artigiano del genere può entrarvi, se non chiamato dai magistrati. Riuscirebbe piacevole il luogo se vi trovassero posto anche i ginnasi degli adulti; in realtà è bene che pure questo nobile esercizio sia distinto in rapporto all'età, che taluni magistrati s'intrattengano coi più giovani, e gli adulti coi magistrati, perchè è soprattutto la presenza sensibile dei magistrati a produrre il vero rispetto e quel ritegno che s'addice agli uomini liberi.*

---

<sup>5</sup> A proposito dell'aggettivo “libera”, interpretazioni e conseguenti traduzioni degli studiosi sono diverse. Il passo è notevolmente importante. Osserva Newman 1953, 414 che ai tempi di Aristotele il sostantivo ἀγορά richiamava l'azione del verbo ἀγοράζω, comprare e vendere, per cui Aristotele identifica il nuovo tipo di ἀγορά con il termine “libera”. Tricot 1962 traduce con “Place de la Liberté”; Barker 1959 con “free square”. Nota il Laurenti che comunque tale ἀγορά “era riservata ai liberi. Nella città aristotelica rappresentava l'ideale aristocratico della σχολή”, che noi potremmo immaginare nella specie di associazione dotta. Non dimentichiamo che nel libro IV, 4 della *Politica* Aristotele definisce la natura dello stato democratico nel fatto che sovrani del governo sono “i liberi”, mentre in quella dello stato oligarchico sono sovrani i ricchi.



*L'agorà del mercato dev'essere diversa da questa e separata e avere un'ubicazione tale ove possano essere facilmente raccolti tutti i prodotti inviati dal mare e dall'interno del paese (trad. di R. Laurenti)''.*

Il termine ἀγορά viene da ἀγείρω che a sua volta deriva dalla radice di ἄγω, αγωρ, αγορ, αγυρ (radice con mutamenti apofonici= “radunare”, “parlare”). Dalla radice di ἄγω si originano ἀγείρω, ἀγορά, ἀγών, ἀγοράζω (comprare), ἀγορανόμιον (tribunale dell'agoranomo), ἀγορανόμος (presidente o ispettore del mercato)<sup>6</sup>, ἀγορεύω (parlare in pubblico), κατηγορέω (accusare), κατηγορία (accusa), ἀγύρτης (mendicante), ἄγυρις (assemblea), πανήγυρις (adunanza di tutto il popolo, nazionale), λόγος πανηγυρικός (discorso che si teneva in occasione di un'adunanza popolare, di tutto il popolo e poi per metonimia discorso elogiativo). Il verbo ἀγείρω vuol dire raccogliere, radunare, quindi ἀγορά significa adunanza, assemblea cioè il risultato di un riunirsi di persone<sup>7</sup>.

Il termine ἀγών è luogo per adunanze celebrative, religiose, piazza, assemblea (Hdt. II, 91), arena per contendenti (Hom. *Od.* XXIV, 86) e metonicamente “gara”. Gli spettacoli teatrali raccolgono e fondono i vari significati. “Le rappresentazioni teatrali erano al tempo stesso rito, assemblea e gara<sup>8</sup>”. Di qui il termine derivato nell'uso corrente “agone tragico”. Altro termine connesso è ἀγώνιος che viene usato come appellativo di divinità per indicare le divinità della riunione<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Pl. *Lg.* 917: “πᾶς γὰρ τῶν κατ' ἀγορὰν ὁ κιβδηλεύων τι ψεύδεται καὶ ἀπατᾷ καὶ τοὺς θεοὺς παρακαλῶν ἐπὶ μνησιν ἐν τοῖς τῶν ἀγορανόμων νόμοισιν τε καὶ φυλακτικαῖς, οὔτε ἀνθρώπους αἰδοῦμενος οὔτε θεοὺς σεβόμενος”. “ogni persona che sulla piazza (agorà) falsifica la merce e mente ed inganna e chiamando a testimoni gli dei giura secondo le leggi e gli ammonimenti degli agoranomi, manca di rispetto verso gli uomini e si macchia di empietà nei confronti degli dei (trad. di E. Pegone)”.

<sup>7</sup> Powell 1960, 1-4; Bottin 1993, 190.

<sup>8</sup> Del Corno 1995, 150.

<sup>9</sup> Cfr. S. *Tr.* 26: Zeus è ἀγώνιος, appellativo che significa “arbitro e protettore dei Giochi”; Pi. *I.*, 60: l'appellativo qui è destinato al dio Ermes; S. *Tr.*, 515: lo stesso ruolo è attribuito alla dea Afrodite “dea dell'amore”, sola giudice della

Si inizia, quindi, da un concetto (riunione di persone) che non è proprio dell'immobilità spaziale, ma dinamico, atto a significare una mobilità collettiva. La fonte più antica per lo studio del termine è Omero perchè il termine compare per la prima volta nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, in un contesto storico relativo ad una società a struttura regale. Con il tempo, con il graduale affermarsi, dopo lotte non indolori, del potere dei γένη aristocratici che assumeranno via via le funzioni delle varie magistrature (specie quella giudicante) esautorando la figura del βασιλεύς e conferendogli l'onore del puro esercizio di un ministero sacerdotale, le funzioni esercitate prima dal βασιλεύς nell'agorà verranno assunte da magistrature aristocratiche. Nell'*Iliade* il vocabolo è usato trenta volte e per venticinque volte vuol dire assemblea, per cinque luogo dell'assemblea di cui tre alludono al seggio del tribunale degli Anziani; alcuni casi si presentano dubbi, per cui prevale il significato originario di adunanza di persone. Nell'*Odissea* la proporzione cambia e si inverte: su trenta attestazioni, undici indicano l'assemblea e diciannove il luogo nel quale le persone si riuniscono, piazza pubblica, anche se non sempre con valenza politica.

Nell'*Iliade*, al Canto XVIII, nella descrizione dello scudo che Efesto forgia per Achille sono rappresentate la città in pace e quella in guerra. Nella città in pace vi è la raffigurazione del primo processo che si svolge in un'area ben precisa, nell' ἀγορά, che è qui lo spazio di riunione, che comincia ad essere attrezzato. Si nota la presenza di un sacro cerchio con

---

contesa; Hom. *Od.* II, 68: interessante il riferimento a "Zeus Olimpio e di Temi che scioglie e aduna le assemblee degli uomini" che corrisponde a Zeus Agoraios; Hdt. V, 46; A. A. 90 per gli dei ἀγοραῖοι.

un'adunanza di persone che rappresentano la comunità in giustizia, quindi, vi è già *in nuce* la funzione giuridica della πόλις (497-508) :

“λαοὶ δ’ εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ νεῖκος ὠρώρει, δύο δ’ ἄνδρες ἐνεΐκεον εἵνεκα ποινῆς ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὐχέτο πάντ’ ἀποδοῦναι δήμῳ πιφάσκων, ὃ δ’ ἀναΐνετο μηδὲν ἐλέσθαι· ἄμφω δ’ ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πεῖραρ ἐλέσθαι. λαοὶ δ’ ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον ἀμφὶς ἀρωγοί· κήρυκες δ’ ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες εἴατ’ ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ, σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ’ ἔχον ἠεροφώνων· τοῖσιν ἔπειτ’ ἦϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκάζον. κεῖτο δ’ ἄρ’ ἐν μέσσοισι δύο χρυσοῖο τάλαντα, τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἶποι”. *“E v’era del popolo nella piazza raccolto: e qui una lite sorgeva: due uomini leticavano per il compenso d’un morto; uno gridava d’aver tutto dato, in pubblico, l’altro negava d’aver niente avuto: entrambi ricorrevano al giudice, per avere la sentenza, il popolo acclamava ad entrambi, di qua e di là difendendoli; gli araldi trattenevano il popolo; i vecchi sedevano su pietre lisce in sacro cerchio, avevano tra mano i bastoni degli araldi voci sonore, con questi si alzavano e sentenziavano ognuno a sua volta; nel mezzo erano posti due talenti d’oro, da dare a chi di loro dicesse più dritta giustizia (trad. di R. Calzecchi Onesti)”*.

Due persone stanno litigando per il riscatto di un uomo ucciso, al centro della piazza, circondate dalla folla: una è l’assassino, l’altro un parente del morto. L’assassino dice di aver pagato l’intero riscatto, il parente nega di averlo ricevuto o di averlo avuto solo in parte. I due si sono rivolti, per concludere la lite, ad un personaggio chiamato ἴστωρ che non è colui che decide la controversia, ma probabilmente una delle persone che erano presenti al momento del pagamento del prezzo del riscatto e quindi “colui

che sa<sup>10</sup>». A decidere, però, è un organo collegiale giudicante, composto dagli anziani della comunità che sono seduti in sacro cerchio nella piazza, su pietre lisce: pietre appianate, dunque sedili predisposti appositamente. Quindi sulla piazza c'è un luogo che serve a risolvere le liti e forse anche ad altre occasioni. I γέροντες, dopo aver ricevuto lo scettro simbolo del potere dagli araldi, sentenziano uno alla volta. Il verdetto dei γέροντες dipende dalle dichiarazioni dell' ἴστωρ, ma sono i γέροντες ad avere il potere giurisdizionale<sup>11</sup>. Essi lo esercitano sulla piazza pubblica alla presenza del popolo e con la collaborazione degli araldi.

Nei versi finali si legge che nel mezzo giacciono due talenti d'oro riservati a chi “dica più dritta giustizia” che qui significa affermazione delle proprie ragioni individuali e non giustizia in senso oggettivo.

Secondo l'interpretazione più diffusa, confortata dal passo di Esiodo sui giudici δωροφάγοι, questi talenti sono il pagamento da riservare ai giudici. Più probabilmente sono destinati a chi vince la causa ed essendo una cifra altissima servono a far desistere le persone dall'intentare processi in quanto devono essere depositati da ognuno dei litiganti<sup>12</sup>.

Anche se nell'*Iliade* prevale il concetto di riunione su quello di spazio per ἀγορά, qui però quest'ultimo comincia ad affacciarsi. Nell'*Odissea* il termine subisce un'evoluzione e prevale l'accezione di luogo. Odisseo naufraga nell'isola dei Feaci e viene trovato sulla spiaggia da Nausicaa,

---

<sup>10</sup> Cantarella 2002, 197-198 afferma inoltre che ἴστωρ, che sa, saggio e quindi arbitro, giudice, è un nome celebre nelle sue derivazioni in quanto da esso vengono il greco ἱστορία, il latino *historia* e l'italiano storia.

<sup>11</sup> Cantarella 2002, 198.

<sup>12</sup> Cantarella 2002, 197-199; cfr. Hes. *Op.* 217-221: “...δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω. αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὀρκος ἅμα σκολιῆσι δίκησιν· τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἐλκομένης ἦ κ' ἄνδρες ἄγωσι δωροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας”. “...e giustizia è più forte che violenza quando giunge al termine: eppur lo stolto impara soffrendo. Subito il Giuramento corre insieme con tortuose sentenze. Ed ella, piangente, per la città e per le dimore degli uomini è trascinata, avvolta di bruma e recando sventura alle genti (trad. di R. Cantarella)”.

figlia del re dell'isola. Questa gli indica come arrivare in città, città che ha due porti e intorno al santuario di Posidone una piazza che è uno spazio multifunzionale, pavimentato, dove le navi vengono riparate: “αὐτὰρ ἐπὶ πόλιος ἐπιβήομεν, ἦν πέρι πύργος ὑψηλός, καλὸς δὲ λιμὴν ἐκάτερθε πόληος, λεπτή δ' εἰσίθμη· νῆες δ' ὁδὸν ἀμφιέλισσαι εἰρύαται· πᾶσιν γὰρ ἐπίστιόν ἐστιν ἐκάστω. ἔνθα δὲ τέ σφ' ἀγορὴ καλὸν Ποσιδήϊον ἀμφίς, ῥυτοῖσιν λάεσσι κατωρυχέεσσ' ἀραρυῖα. ἔνθα δὲ νηῶν ὄπλα μελαινάων ἀλέγουσι, πείσματα καὶ σπείρας, καὶ ἀποξύνουσιν ἔρετμά”. *“Ma come in vista della città arriveremo-un muro la cinge, alto, e bello ai lati della città s'apre un porto, ma stretta è l'entrata: le navi ben manovrabili lungo la strada son tratte in secco, per tutte, a una a una, c'è il posto: e hanno la piazza, intorno a un bel Posideio, pavimentata di blocchi di pietra cavata; qui delle navi nere preparano l'armi, ancore e gomene, e piallano i remi (VI, 262-269, trad. di R. Calzecchi Onesti)”*.

Addirittura, nel Canto VII dell'*Odissea*, Omero parla di due ἀγοραί, cosa molto strana, presenti nella città: “θαύμαζεν δ' Ὀδυσσεὺς λιμένας καὶ νῆας εἵσας, αὐτῶν θ' ἡρώων ἀγορὰς καὶ τείχεα μακρά,...”. *“Guardava ammirato Odisseo i porti, le navi equilibrate, le assemblee degli eroi, le lunghe mura,... (43-44, trad. di R. Calzecchi Onesti)”*.

Nel libro VIII dell'*Odissea* Alcinoo indice un'assemblea (ἀγορά) e Pallade Atena prende le sembianze di un araldo per chiamare tutti a raccolta. Le persone siedono su seggi di pietra levigati per cui, come nell'*Iliade*, c'è un posto all'aperto dove si riunisce l'assemblea, anche se c'è una variazione perchè le ἀγοραί sono due: “τοῖσιν δ' ἡγεμόνευ' ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο Φαιήκων ἀγορήνδ',... ἐλθόντες δὲ καθίζον ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισι... καρπαλίμως δ' ἔμπληντο βροτῶν ἀγοραί τε καὶ ἔδραι

ἀγρομένων...”. “E tutti guidava la sacra potenza d’Alcinoo all’assemblea dei Feaci,...arrivati sedettero sulle lucide pietre...e rapidamente s’empirono le piazze e i sedili d’uomini raccolti (4-16, trad. di R. Calzecchi Onesti)”.

Rimane un problema aperto se sia già presente in Omero una πόλις funzionante. Ci sono molti aspetti che sembrerebbero confermarlo. Omero ha l’idea che la πόλις sia data da un rapporto con un gruppo umano e quindi non ne vede solo l’aspetto urbanistico. Tanto nell’*Iliade* quanto nell’*Odissea* il termine πόλις appare con valori diversi. Spesso indica l’acropoli, cioè la città alta con le mura, a volte significa città abitata, luogo nel quale si svolge la vita quotidiana, agglomerato urbano, altre volte qualcosa di più e di diverso: è l’insieme delle persone che sono legate da rapporti che fanno di loro una comunità politica. Nelle città in pace e in guerra dello scudo di Achille è descritto tutto quello che contribuisce a definire un’organizzazione comunitaria, articolata attorno alla consapevolezza che accanto agli interessi privati e sopra di essi sta un interesse collettivo (matrimonio, processo, guerra, lavoro agricolo) e che fa di una città una πόλις. Per fare una πόλις sono necessarie le case, le mura e i templi e bisogna che le terre siano divise e assegnate agli abitanti (Hom. *Od.* VI, 9-10). Inoltre è necessario un luogo di incontro in senso sia fisico che sociale: una piazza nella quale la popolazione possa incontrarsi, per discutere i comuni problemi. La città omerica è una città “segno”, ha alcuni elementi simbolici, tra i quali, quindi, uno dei più importanti è la presenza dell’ ἀγορά<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> In Ampolo 2009, 1-2 Burkhardt 1898-1902 afferma: “Ma il vero centro vitale di una città era l’ ἀγορά, la piazza. In città molto antiche e piuttosto piccole essa era tutto... L’ ἀγορά restava sempre il vero organo vitale della città; Glotz

Anche in Esiodo è presente l' ἀγορά come sede dei processi presieduti da re-giudici. Nell' ἀγορά regnano i re nell'esercizio della funzione giudiziaria, afferma Esiodo nella *Teogonia*: "...οἱ δὲ νῦ λαοὶ πάντες ἐς αὐτὸν ὀρῶσι διακρίνοντα θέμιστας ἰθείησι δίκησιν· ὁ δ' ἀσφαλῶς ἀγορεύων αἰψά τι καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε· τούνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν·". "*...le genti tutte hanno gli occhi su di lui, quando egli amministra la giustizia con rette sentenze; è lui che parlando in pubblico con fermezza riesce subito a risolvere saggiamente una grossa contesa da che proprio per questo vi sono i sovrani assennati, perché alle genti che hanno ricevuto un torto essi sappiano dare nell'agorà la giusta retribuzione agevolmente, persuadendo con dolci parole.* (84 – 90, trad. di A. Colonna)".

Nelle *Opere e Giorni* l' ἀγορά è sede di processi che però vanno evitati perchè richiedono grande abbondanza di mezzi e non sono istruiti per giusta causa, ma solo da chi ha risorse economiche e potere sociale: "ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάθρο θυμῶ, μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι νεῖκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουδὸν ἐόντα. ὦρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε ᾧτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται ὠραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν. τοῦ κε κορεσσάμενος νείκεα καὶ δῆριν ὀφέλλοις κτήμασ' ἐπ' ἀλλοτρίοις...". "O Perse, tu queste cose imprimile nell'animo tuo, nè la contesa che del male s'allieta abbia a distoglierti dal lavoro, ad adocchiare le liti, con l'orecchio

---

giustamente osserva: "l'assemblée ne garde pas le nome d' ἀγορά... Mai ces differences n'empêchent pas les grecs de considerer l'ἀγορά comme une condition primordiale de la vie en cité"; Martin 1951, 293 afferma: "(la funzione giudiziaria esercitata sulla piazza pubblica) esprime la volontà della comunità di difendersi contro i germi interni della disgregazione. E' in questo senso che essa resta il centro della vita pubblica, il cuore della città... Manifestazione quasi concreta della coscienza collettiva della città". Cfr. Cantarella 2002, 97-102.

sempre teso alla piazza poco tempo infatti ha per liti e concioni chi non abbia in serbo in casa vitto in gran copia, nella giusta stagione raccolto, che la terra produce, il grano di Demetra. Quando tu fossi ben sazio di questo , allora sì potresti muovere liti e contese sui beni degli altri... (27–30, trad. di R. Cantarella)”.

L’ ἀγορά già in epoca arcaica non è quindi solo luogo di incontro, ma assume valenza politica. In Senofane gli abitanti di Colofone, se non c’è la tirannide, vanno all’ ἀγορά, il che testimonia chiaramente un sentimento civile maturato nella consapevolezza dei mutati eventi politico-sociali. Essi, un tempo rudi nel loro modo di vivere, finirono per lasciarsi trascinare nelle mollezze, dopo che divennero alleati dei Lidi e ci vanno con gli abiti di porpora e le chiome acconciate, ad indicare che la presenza nell’ ἀγορά implicava un interesse a rendersi visibili: “ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν, ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς, ἦισαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε’ ἔχοντες, ὑ μείους ὥσπερ χίλιοι εἰς ἐπίπαν, ἀρχαλέοι, χαίτησιν ἀγάλμενοι εὐπρεπέεσσιν, ἀσκητοῖσ’ ὀδμὴν χρίμασι δευόμενοι”. *“Avendo appreso dai Lidi inutili mollezze, finchè furono senza l’odiosa tirannide, andavano nell’agorà con mantelli tutti di porpora, non meno di mille in tutto, pieni di boria per le splendide chiome, stillanti profumo di ben preparati unguenti (fr. 3D= 3 Untersteiner)”*.

Alceo nell’ode 130 LP, rivolgendosi ad un probabile ἑταῖρος, Agesilaide, parla con amarezza della vita rustica che ora deve miseramente condurre rimpiangendo la partecipazione all’ ἀγορά e alla βουλή, le libere istituzioni civili alle quali partecipava assiduamente: “ὁ τάλαις ἔγω ζῶω μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτίκαν ἡμέρων ἀγόρας ἄκουσαι καρυ[ζο]μένας ὄγεσιλαΐδα καὶ β[ό]λλας· τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτηρ κα..[.]ηρας ἔχοντες



πεδὰ τωνδέων τῶν [ἀ]λλαλοκάκων πολίταν ἔ.[.. ἀ]πὸ τούτων ἀπελήλαμαι  
 φεύγων ἐσχατίαις', ὡς δ' Ὀνυμακλῆς ἔνθα[δ'] οἶος εἰκόησα  
 λυκαιμίαις .[ ]ον [π]όλεμον· στάσιν γὰρ πρὸς κρ.[....]. οὐκ ἄμεινον  
 ὀννέλην·.[...].[..]. μακάρων ἐς τέμ[ε]νος θεῶν ἐοι[.....].ε[.]αίνας ἐπίβαις  
 χθόνος χλι.[.].[.].[.]ν συνόδοισί μ' αὐταῖς οἴκημ<μ>ι κ[ά]κων ἔκτος ἔχων  
 πόδας, ὄππαι Λ[εσβί]αδες κριννόμεναι φύαν πώλεντ' ἐλκεσίπεπλοι, περι  
 δὲ βρέμει ἄχω θεσπεσία γυναικῶν ἴρα[ς ὀ]λολύγας ἐνιαυσίας  
 [ ]].['].[.]. ἀπὸ πόλῳν .ότα δὴ θεοὶ [ ]).[ ]'σκ...ν Ὀλύμπιοι".  
*"Povero me! Vivo come un selvaggio, Agesilaide: sogno il bando che  
 chiama il popolo, il consiglio. Mio padre e il padre di mio padre, fra  
 cittadini subdoli, sono invecchiati in mezzo a queste cose. Io ne sono  
 sbandito in esili remoti. Come Onomacle, in tane di lupi fui solo. La  
 guerra?[un ricordo]. Lotta non vale, col più forte. Ora, posato il piede al  
 suolo nero, vivo nel santuario, fuori da tante pene, in un molle calore di  
 feste. Vagano qui con gli strascichi lunghi le donne di Lesbo, emule in  
 gare di beltà. D'intorno palpiti d'ineffabili echi: femminile urlio,  
 nell'annuale. Ho una soma d'affanni. Piacerà agli dei di salvarmi?  
 Quando? (trad. di F.M. Pontani)".*

Naturalmente si riferisce a quegli organismi rappresentativi dei ceti  
 aristocratici dell'isola di Lesbo nei quali il suo γένος per diritto di nascita  
 ha sempre avuto voce in capitolo. Vi è in lui dolore per essere stato privato  
 di una prerogativa che il padre e il nonno avevano regolarmente esercitato.

Ora invece i cittadini sotto un regime in cui la pace sociale era turbata,  
 agli occhi dell'aristocrazia sconfitta, si fanno del male a vicenda. In Alceo  
 la vita del cittadino non ha senso fuori dall' ἀγορά e chi è esiliato torna  
 allo stato ferino e non aspira ad altro se non a tornare per udire la

convocazione dell'araldo all'assemblea e fare ancora politica. L'esiliato politico non ha più il gusto della vita che ha senso solo all'interno dell'ἀγορά. E' come un animale che vive ai margini<sup>14</sup>.

Lo stesso spirito di agone politico riferito all' ἀγορά lo ritroviamo in un'epoca di poco successiva in un episodio della vita di Solone, che fu poi chiamato "il democratico per eccellenza (δημοτικώτατος<sup>15</sup>)" perché avviò la prima riforma in cui i diritti dei cittadini erano proporzionali ai doveri.

Secondo quanto racconta Plutarco, Solone si precipita di corsa nell'ἀγορά ateniese, si finge pazzo, spinge con i suoi versi alla riscossa e avvia alla vittoria contro Megara gli Ateniesi, salendo su una pietra e declamando un'elegia: "Ἐπεὶ δὲ μακρὸν τινα καὶ δυσχερῆ πόλεμον οἱ ἐν ἄστει περὶ τῆς Σαλαμινίων νήσου Μεγαρεῦσι πολεμοῦντες ἐξέκαμον, καὶ νόμον ἔθεντο μήτε γράψαι τινὰ μήτ' εἰπεῖν αὐθις ὡς χρὴ τὴν πόλιν ἀντιποιεῖσθαι τῆς Σαλαμῖνος, ἢ θανάτῳ ζημιοῦσθαι, βαρέως φέρων τὴν ἀδοξίαν ὁ Σόλων, καὶ τῶν νέων ὀρῶν πολλοὺς δεομένους ἀρχῆς ἐπὶ τὸν πόλεμον, αὐτοὺς δὲ μὴ θαρροῦντας ἄρξασθαι διὰ τὸν νόμον, ἐσκήψατο μὲν ἔκστασιν τῶν λογισμῶν, καὶ λόγος εἰς τὴν πόλιν ἐκ τῆς οἰκίας διεδόθη παρα- κινήτικῶς ἔχειν αὐτόν· ἐλεγεία δὲ κρύφα συνθεῖς καὶ μελετήσας ὥστε λέγειν ἀπὸ στόματος, ἐξεπήδησεν εἰς τὴν ἀγορὰν ἄφνω, πιλίδιον περιθέμενος. ὄχλου δὲ πολλοῦ συνδραμόντος, ἀναβὰς ἐπὶ τὸν τοῦ κήρυκος λίθον, ἐν ᾧ διέξῆλθε τὴν ἐλεγείαν ἧς ἐστὶν ἀρχὴ αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμῖνος, αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμῖνος, κόσμον

<sup>14</sup> Bowra 1973, 210 asserisce che "di questi organismi nella Lesbo di Alceo sappiamo ben poco, ma non è improbabile che non fossero di tipo molto diverso da quello descritto da Omero: un residuo quindi dei tempi della monarchia". Non si tratta, quindi, di istituzioni già democratiche. Dei Ciclopi incivili si fa riferimento in Hom. *Od.* IX, 112 con il richiamo al fatto che "non hanno assemblee per consultarsi (ἀγοραὶ βουλευφόροι) nè regole sociali; di ἀγορά e βουλή, cui erano convocati i chiamati Achei, si fa riferimento in Hom. *Il.* II, 50. Sul termine βουλευφόροι, riferito alle ἀγοραὶ, adunanze deliberative per decisioni di pubblica utilità, c'è un richiamo anche in Pindaro (*Pi. O.* 12,5).

<sup>15</sup> Isoc. *Areopagita*, 16.

ἐπέων ὄδῃν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος. τοῦτο τὸ ποίημα Σαλαμῖς ἐπιγέγραπται καὶ στίχων ἑκατόν ἐστι, χαριέντως πάνυ πεπονημένων. τότε δ' ἀσθέντος αὐτοῦ, καὶ τῶν φίλων τοῦ Σόλωνος ἀρξαμένων ἐπαινεῖν, μάλιστα δὲ τοῦ Πεισιστράτου τοῖς πολίταις ἐγκελευομένου καὶ παρορμῶντος πείθεσθαι τῷ λέγοντι, λύσαντες τὸν νόμον αὐθις ἤπτοντο τοῦ πολέμου, προστησάμενοι τὸν Σόλωνα”. *“Poiché gli Ateniesi erano stanchi di combattere contro i Megaresi una lunga e difficile guerra per il possesso di Salamina, avevano promulgato una legge che proibiva a chiunque, pena la morte, di scrivere o di dire che era necessario per la città riprendere le armi per Salamina. Solone, mal sopportando il disonore di questo fatto e vedendo che c'erano molti giovani bisognosi di un capo per proseguire la guerra e che essi non avevano il coraggio di prendere l'iniziativa a causa di quella legge, finse di essere uscito di mente e dai suoi familiari fece diffondere la voce che era in uno stato di alienazione mentale. Ma intanto di nascosto componeva versi elegiaci e, dopo essersi esercitato a mandarli a mente sì da poterli esercitare a memoria, con una berretta in testa improvvisamente si precipitò di corsa nell'agorà. Radunatasi molta folla, salì sulla pietra del banditore e declamò l'elegia che comincia così:*  
*“Araldo io venni dalla bella Salamina con un canto composto da una serie di versi invece che con un'arringa”. Questa poesia è intitolata “Salamina”, è di cento versi ed è composta con molta leggiadria. Allora, quando Solone ebbe finito di cantare, i suoi amici cominciarono a lodarlo e soprattutto Pisistrato esortava e incitava i cittadini a obbedire alle sue parole. Abrogata la legge, di nuovo riaccessero la guerra ponendo Solone al comando di essa (Plut. Sol. 8,1-3, trad. di A. Traglia)”*.

In epoca classica l'avvento della democrazia nella sua piena realizzazione ha conferito al termine le connotazioni più ampie: ἀγορά significa luogo della πόλις ed eccezionalmente assemblea. In quest'epoca l'evoluzione si è ormai conclusa e l' ἀγορά è diventata la piazza politica.

Dopo il successo contro le spedizioni persiane i Greci identificarono il proprio ideale politico nel modello di πόλις che aveva loro permesso tale vittoria: una πόλις ad Atene fondata sull'uguaglianza dei diritti dei cittadini e sulla parità di condizioni per poter partecipare al potere. Martin dichiara: "in una tale comunità il ruolo e le funzioni dell' ἀγορά si riassumono essenzialmente in centro religioso, formazione morale e funzione economica. Non c'è rottura col passato, ma evoluzione continua e arricchimento... Nella città classica l'una si sviluppa a spese delle più antiche: l' ἀγορά diviene il centro degli scambi e delle relazioni commerciali... E' la lingua di Erodoto che precisa e definisce questi significati. Nella maggior parte dei passaggi, ἀγορά designa la piazza pubblica, il centro politico della città ellenica, quello che la distingue dal mondo barbaro; il senso omerico di assemblea non è dimenticato; ma l'accezione nuova del termine mercato e luogo di scambi sembra riservata soprattutto alla rappresentazione dei costumi stranieri<sup>16</sup>.

Erodoto, dunque, si appropria dei significati tradizionali, ma anche innovativi e più specifici, quelli economico-commerciali che diventeranno imperanti nel IV sec. a.C..

## **L'IDEA DI STORIA**

---

<sup>16</sup> Martin 1951, 278-281.

Gli antichi popoli orientali, Egiziani Persiani Babilonesi e persino Ebrei, furono lontani dall'idea di storia quale rielaborazione unitaria di avvenimenti e successiva redazione scritta. Compilarono elenchi, annotarono nomi ed episodi, scolpirono iscrizioni commemorative, ma nulla più. L'idea di storia e della compilazione storiografica furono una creazione dei Greci. E fu nel mondo ionico che nacque questa concezione: commercianti e navigatori, gli Ioni allentarono i vincoli con la sudditanza all'interpretazione religiosa degli eventi spogliando o semplicemente sfrondando le notizie da eventuali interventi mistici e si occuparono delle attività umane in modo sempre più esclusivo. A Tucidide interessarono solamente le decisioni umane, γνῶμαι e i λόγοι, premessa e conseguenza dei fatti τὰ πραχθέντα, e lo fa con una decisa insistenza sull'acribia della propria ricerca<sup>17</sup>. Alla τύχη, in conflitto spesso con γνώμη, venne da lui assegnato il margine di una imponderabilità che dorme o agisce nell'ignoto. Per questo, e ovviamente non solo per questo, viene riconosciuto a Tucidide il merito di aver elevato l'attività storiografica a vera e propria scienza.

## ERODOTO

---

<sup>17</sup> Th. I, 22, 1-2: “Καὶ ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι...ὡς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστα' εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται. τὰ δ' ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἠξίωσα γράφειν, οὐδ' ὡς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ' οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατὸν ἀκριβεῖα περὶ ἐκάστου ἐπεξεληθόν”. “Per quanto riguarda i discorsi che gli oratori di ciascuna città pronunciarono...come mi sembrava che ciascuno avrebbe potuto dire le cose più appropriate per ciascuna situazione che si presentava, tenendomi il più vicino possibile al senso generale di ciò che era stato veramente detto, così sono presentati i discorsi. Quanto ai fatti avvenuti durante la guerra, non ho ritenuto che fosse il caso di raccontarli secondo le informazioni avute dal primo che capitava, né come a me pareva, ma ho riferito quelli a cui io stesso ero presente, e per quelli che ho appreso da altri, ho compiuto un esame su ciascuno di essi con la massima accuratezza possibile (trad. di G. Donini)”.

Se Tucidide stabilì scientificamente i criteri della metodologia storiografica, è Erodoto, appena di un paio di decenni precedente, che viene chiamato dagli antichi “padre della storia<sup>18</sup>”, fondatore dunque del genere storiografico, per quanto, paradossalmente, e per ragioni di cui si dirà più avanti, da taluni autori antichi vengano sollevati dei dubbi sulla veridicità di notizie o sull’assunzione di alcuni criteri narrativi. Solo la critica moderna promuoverà una crescente rivalutazione dei suoi meriti di storiografo sgombrando il campo da alcuni stereotipi<sup>19</sup>.

E’ proprio Erodoto che adopera per la prima volta il termine *ιστορίη*<sup>20</sup> e precisamente nel proemio<sup>21</sup>, intesa come forma di ricerca su *τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων* azioni compiute dagli uomini e *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά*. Come a dire che la storia non nasce in modo spontaneo, ma è il risultato di un’indagine laboriosa. E’ ancora Erodoto che cerca di creare i nessi di causalità *τά τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*, che, se anche è assai vaga, riconduce all’idea che gli eventi vengono considerati come parte di un’unica evoluzione. E’ greco di colonia in quanto nasce nel 484 a.C. ad Alicarnasso, colonia fondata dai Dori, ma che in seguito passò sotto l’influenza ateniese al punto da partecipare alla lega delio-attica.

---

<sup>18</sup> Cic. Leg. I, 5.

<sup>19</sup> Bettalli 2009, 60-61, parlando del valore dell’opera erodotea oggi, afferma che anche se è stato ritenuto “scrittore assai poco affidabile secondo lo stesso Cicerone e secondo un po’ tutti gli intellettuali dell’antichità, il cui pensiero è in una certa misura convogliato nel libello plutarco “Sulla malignità di Erodoto”... a prevalere oggi è un giudizio di ammirazione, non solo per il narratore, le cui capacità non furono mai disconosciute, ma anche per lo storico... Più le nostre conoscenze, in particolare quelle relative al mondo orientale, vanno precisandosi, più ci rendiamo conto di come le osservazioni e le notizie raccolte da Erodoto siano sostanzialmente attendibili”.

<sup>20</sup> Cfr. nota a p.7 su *ἵστωρ*.

<sup>21</sup> Hdt I, 1-5: “Ἡροδότου Θουρίου ιστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι”. “Questa è l’esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso (di Turi), perchè gli eventi umani non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci che dai barbari, non restino senza fama; in particolare, per quale causa essi si fecero guerra (trad. di M. Bettalli)”.

“Fu Ione di cultura e di lingua, e in lui si affermarono le doti migliori dello spirito ionico<sup>22</sup>”. La città si proponeva assai stimolante, influenzata da varie culture ed etnie: quella orientale, greca ionica e dorica e quella persiana. Sorgeva infatti in un territorio abitato dalla locale popolazione dei Cari, fu soggetta all’impero persiano e in seguito entrò sotto l’influenza ateniese. Ma l’esperienza dello storiografo si avvale soprattutto dei numerosi viaggi che, sebbene in parte contestati dalla critica moderna<sup>23</sup>, gli fornirono un ricco ed eterogeneo materiale di conoscenze che trovano nelle *Storie* testimonianze di una realtà successivamente confermata da ricerche storiche o archeologiche<sup>24</sup>. Cittadino ad un certo punto senza patria, in quanto la sua famiglia, di origine aristocratica, era stata mandata in esilio dal tiranno di Alicarnasso Ligdami, fu un Odisseo senza Itaca.

Viaggiò da Samo all’Egitto, da Babilonia alla Scizia, dal Bosforo a Taso, fu in Macedonia, in Siria, forse nella Colchide da lui più volte ricordata<sup>25</sup>; alla fondazione di Turi nel 444-445 a.C., colonia panellenica voluta da Pericle, pare abbia partecipato personalmente: gli fu pure attribuita la cittadinanza onoraria, tanto che fu chiamato qualche tempo dopo “Erodoto Turio<sup>26</sup>”. I viaggi favoriscono esperienze interculturali e imparzialità nei giudizi, caratteristiche essenziali per uno storiografo come

---

<sup>22</sup> De Sanctis 1942, 205.

<sup>23</sup> West 2002, 442-443 afferma che “E’ impossibile dubitare che Erodoto abbia visitato l’Egitto...Questo non è il caso della Scizia...A meno che il testo non sia più corrotto di quanto qualcuno possa pensare, Erodoto non ci incoraggia a credere di aver egli stesso avuto l’opportunità di visitare questa terra...In ogni caso noi non dovremmo sottostimare i problemi di viaggiare verso la costa Nord pontica”; Rood 2006, 291 sostiene che “Se Erodoto viaggiò in tutti i posti che egli dice di aver visitato, è stato molto messo in dubbio”.

<sup>24</sup> West 2002, 451 sostiene che “L’archeologia ha supportato in modo spettacolare il racconto di Erodoto, ma noi dobbiamo resistere alla tentazione di far combaciare i risultati degli scavi con il testo di Erodoto”.

<sup>25</sup> Soprattutto in II, 104-105.

<sup>26</sup> Bettalli 2009, 47.

dirà assai bene più tardi anche Luciano nel trattatello *Quomodo historia conscribenda sit*<sup>27</sup>.

## ERODOTO AD ATENE

Ricco di conseguenze letterarie fu il viaggio ad Atene: Erodoto si immerse nei movimenti culturali-intellettuali del suo tempo, come la medicina di Ippocrate e, solo negli ultimi anni, fu a contatto con la sofistica<sup>28</sup>; conobbe Sofocle, appartenne al circolo degli intellettuali vicini a Pericle, Aristofane compose una parodia su Erodoto, venne citato da Tucidide<sup>29</sup>; recitò di persona ai cittadini, probabilmente nell'ἀγορά, brani della sua opera tanto che una tradizione leggendaria racconta che Tucidide giovinetto abbia pianto (di commozione o d'invidia?) ad udire la pubblica lettura delle *Storie* fatta da Erodoto: quel Tucidide che muove dalla concezione erodotea della storia e la supera<sup>30</sup>. Quanto abbia influito sul suo pensiero e qualità di narratore il soggiorno ad Atene, è stato ampiamente evidenziato dallo studio critico di Luigia Achillea Stella<sup>31</sup>.

A questa permanenza si deve forse se alcune parti dei libri VII e VIII, che celebrano le gesta degli Ateniesi nel conflitto Greco-Persiano, presentano alcune forme del dialetto attico, assenti peraltro nel resto

---

<sup>27</sup> Lucianus *Hist. Conscr.* 41: “οὐ μίσει οὐδὲ φιλία τι νέμων...ἴσος δικαστής...ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασίλευτος,...”. “deciso (lo storiografo) a non dare alcunché per amicizia né a togliere per odio alcunché...giudice imparziale... straniero nei suoi libri e senza patria, indipendente, a nessun potere soggetto (trad. di V. Longo)”.

<sup>28</sup> Dan 2012, 6 scrive che: “si può notare che Erodoto aveva familiarità con alcuni degli insegnamenti sofistici e con il loro interesse nel dare una definizione di ciò che gli esseri umani sono. La più famosa definizione dell'essere umano e uno dei rari riflessi dell'evoluzione dell'umanità che noi abbiamo dell'antichità classica è quella del dialogo di Platone *Protagora*. I gradi cronologici della creazione umana (quello di Epimeteo, quello di Prometeo e quello di Giove) possono essere paragonati con i differenti gradi di umanità che sono registrati in Erodoto”.

<sup>29</sup> Bettalli 2009, 48.

<sup>30</sup> De Sanctis 1942, 409: “Quello che era il punto d'arrivo di Erodoto, fu il punto di partenza di Tucidide”.

<sup>31</sup> Achillea Stella 1935, 272-281.



dell'opera, come il nominativo ναῦς, il nominativo e accusativo plurale πόλεις, anziché le corrispondenti forme ioniche.

Fu ancora forse ad Atene che Erodoto avvertì l'esigenza di narrare qualcosa di grande, stupefacente, ἔργα θωμαστά, ed universale rispetto alla serie innumerevole dei λόγοι che erano frutto di appunti ordinati in forma di abbozzo nei suoi innumerevoli viaggi. Ad Atene si respirava dal vivo l'interesse per i poeti tragici e la memoria dei cittadini era viva sul conflitto tra Greci e Persiani. Sarà questo il motivo ispiratore per rendere ἀκλεᾶ le imprese grandi e meravigliose compiute dai Greci e dai non Greci τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι; motivo, quello citato dal proemio, non puramente allusivo e cursorio, ma il fondamento su cui Erodoto volle si sostenesse la sua ricerca. Pericle peraltro tendeva a rafforzare l'immagine positiva dell'impero ateniese, legittimando il suo predominio con il ruolo che Atene aveva ricoperto gloriosamente nelle guerre persiane. Erodoto dunque trovò in τὰ μηδικά un centro unitario della sua opera, quel filo conduttore, che a partire dalla storia più antica della Persia, lo condurrà al racconto delle due spedizioni persiane contro l'Ellade.

Ad Atene infine lo storiografo avrebbe concluso per sempre la sua esperienza di viaggiatore curioso e l'attività di narratore appassionato, di ritorno dalla Magna Grecia in ossequio alla sua amicizia con Pericle.

Secondo quanto riporta il Lessico Suidas, s.v. Ἡρόδοτος, invece, la sua tomba nell'ἀγορά di Turi, additata come una delle glorie locali, testimonierebbe che lì appunto trovò la morte poco dopo il 430 a.C.

## ORALITA' e EPOS

Le *Storie*, sotto l'apparente semplicità, il tono a volte dimesso o colloquiale, il registro della lingua dialogica, presentano una struttura letteraria complessa che ha fatto sorgere molti interrogativi presso gli studiosi e una "questione" simile a quella omerica.

In primo luogo sono compresenti in esse oralità e scrittura. L'oralità ci riporta all'ambiente culturale dell'età arcaica nel quale veniva usata come mezzo di trasmissione, di utilizzazione della conoscenza e di conservazione della memoria storica. Tracce di questa oralità sono la composizione anulare e la presenza di nessi tra i vari argomenti simili a quelli della conversazione, la notevole presenza dei dialoghi inseriti al centro di un episodio, come quello del re Gige e Candaule (I, 8-11) o quello famoso di Creso e Solone sulla felicità umana (I, 30-33); o la forma diretta adottata nella stesura delle lettere, come quella scritta dal re Amasi a Policrate (III, 40); sempre nell'ambito dello stile va citato il prevalere dello stile paratattico con poche subordinate. Questi segni ci fanno sicuramente capire che Erodoto utilizzò fonti orali e si affidò a pubbliche recitazioni di passi per divulgare la sua opera: sarebbe stato un aedo in prosa, un conoscitore di λόγοι, un depositario della memoria storica delle varie città con cui entrò in contatto. Notevole dunque è il contributo che l'autore delle *Storie* ereditò dalla recitazione degli aedi. Seguendo la linea di Omero, si sente chiamato, nel Proemio, a tutelare la gloria degli uomini ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, per immortalarla con la sua ἀπόδεξις.

Segno ulteriore e inconfondibile del legame con gli aedi è il fatto che nell'opera di Erodoto si riscontrano evidenti tracce dello stile tipico del discorso orale. Dei passi come il III, 6, 2<sup>32</sup> o il IV, 99, 5<sup>33</sup>, poco adeguati allo stile cartaceo, presuppongono il contatto tra oratore e uditorio. A proposito del percorso che conduce alla città di Meroe, l'Anonimo *Del Sublime* osserva in 26, 2: “vedi come egli trascina con sé la tua anima e la conduce nelle varie regioni, trasformando *l'ascolto* in spettacolo? Rivolgendosi in questo modo l'autore alle persone cui parla, l'uditore viene a trovarsi nel bel mezzo dei fatti (trad. di Max Pohlenz)”.

Sul tema dell'“oralità” presente in Erodoto, nella storia di Atys (I, 36) compare il termine Misi sei volte in mezza pagina. Notiamo inoltre che il termine Pelasgi in II, 51-52 si ripete addirittura nove volte a breve distanza, di cui due nella stessa riga.

Ora un autore letterario avrebbe sicuramente impiegato il pronome; e le ripetizioni del IV, 137 sono certamente rivolte agli spettatori. S'aggiunge che Erodoto combina i fatti per libere associazioni, passa disinvoltamente dal discorso diretto a quello indiretto e viceversa, crea anacoluti alla maniera di Esiodo<sup>34</sup> o molto più tardi dello stile “dialogico” di Platone. Stesse caratteristiche che si riscontrano nell'epica e in generale nella letteratura arcaica, espressione di oralità. Infine Erodoto crea un testo scritto, consapevole della sua natura di scrittore.

Ha presenti la struttura complessiva dell'opera e la sua organizzazione interna e ciò traspare per esempio dai rimandi interni.

---

<sup>32</sup> III, 6, 2: “Κοῦ δῆτα, εἴποι τις ἄν, ταῦτα ἀναισιμοῦται; Ἐγὼ καὶ τοῦτο φράσω”. “Allora, ci si potrebbe chiedere, dove vanno a finire? Spiegherò anche questo.”

<sup>33</sup> IV, 99, 5 Nel paragonare la Crimea con la penisola del Sunio, scrive: “Ὅς δὲ τῆς Ἀττικῆς ταῦτα μὴ παραπέλωκε, ἐγὼ δὲ ἄλλως δηλώσω”. Per chi non avesse costeggiato questa parte dell'Attica, mi spiegherò con un esempio diverso”.

<sup>34</sup> Hes. *Op.* 282-285: “ὅς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῆ, τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λέλειπται”.

Questa oscillazione tra oralità e scrittura porta a chiedersi se Erodoto fosse conscio sin dall'inizio della struttura della sua opera e delle sue finalità o se abbia maturato questa consapevolezza nel corso del tempo e quindi se i suoi viaggi siano stati itinerari casuali di conoscenza o percorsi finalizzati al tema della sua opera e cioè allo scontro Greci-Persiani. Si registrano a questo proposito due posizioni: quella degli "analitici", come Jacoby<sup>35</sup>, i quali ritengono che Erodoto all'inizio sia stato etnografo, redattore di monografie e solo in un secondo momento abbia saldato il tutto in un progetto unitario; e quella degli "unitari" che credono che l'autore abbia concepito sin dall'inizio la sua opera in modo non frammentario<sup>36</sup>. Sicuramente l'ipotesi più convincente è quella unitaria, anche se non dobbiamo pensare ad Erodoto come ad un moderno ricercatore che concepisce un'idea precisa ed è determinato a realizzarla senza ripensamenti. In caso contrario, apparirebbe una frattura tra l'Erodoto che trasmette le conoscenze accumulate oralmente e l'Erodoto che decide di metterle per iscritto.

Scelse di occuparsi di un periodo relativamente breve che corrisponde a quello delle tre generazioni precedenti le guerre persiane e che può essere per quanto possibile ricostruito attraverso testimonianze dirette. La scelta del periodo fu anche dovuta alla natura delle fonti con cui egli volle

---

<sup>35</sup> 1913, 205-520.

<sup>36</sup> Rood 2006, 291 dice che "Al tempo in cui Erodoto stava scrivendo non c'era rigida separazione tra i generi come geografia, etnografia e storiografia"; Dan 2012, 5-12 afferma: "Il mio articolo sarà considerato come una risposta critica alle teorie di illustri predecessori che, come Felix Jacoby, cercavano di distinguere parecchi step nella concezione delle *Storie* di Erodoto e una progressione dal geografo ed etnografo allo storico. Tale analisi non è più necessaria... Nella concezione di Erodoto, gente e luoghi, coerenti gli uni con gli altri, fanno storia insieme. Come conseguenza conoscere la storia significa conoscere persone e luoghi, scrivere storia significa scrivere su persone e luoghi" e ancora "Come il re che vuole dominare l'intero circolo del mondo, Erodoto, come io lo vedo, è come uno studioso che vuole una totale conoscenza del suo soggetto. Così le sue ricerche etnografiche, geografiche e storiche fatte nella tradizione degli studiosi della Ionia ma anche dei recenti presocratici sono coerenti una con l'altra e con lo scopo di ricostruire un'assoluta vera storia".

confrontarsi: la propria visione diretta, αὐτοψις, e la testimonianza orale raccolta e trascritta, ἄκοή, privilegiata dagli storici dell'antichità rispetto all'informazione rinvenuta in uno scritto.

La vasta mole di dati di cui Erodoto disponeva venne suddivisa in unità narrative o λόγοι: in essi confluivano le conoscenze, quale prezioso punto di riferimento, dei moduli narrativi dei periegeti ionici e le esperienze personali dei viaggi. Vi trovavano posto geografia ed etnografia, religione e antropologia, interesse per il favoloso e reminiscenze di epos e tragedia. Quell'atmosfera epica, che permea la narrazione delle grandi imprese, lo avvicina all'arte degli aedi, conquistati dagli atti di valore di eroi e combattenti. In quest'ottica si può ben comprendere l'appellativo di Ὀμηρικώτατος a lui attribuito dal retore Pseudo-Longino, ritenuto autore del trattatello *Del Sublime*. Il racconto della battaglia navale di Salamina (VIII, 74 e sgg.) adotta le tonalità tipiche di un poeta epico, mentre Temistocle emerge nell'immaginario collettivo per il suo acume strategico come nuovo Odisseo per la sua scaltrezza. La stessa apparizione di un φάσμα γυναικός agli Ateniesi crea un'atmosfera soprannaturale (VIII, 84, 2) e ci richiama alla memoria Atena che spesso si affianca a proteggere gli eroi dell'Iliade; la divinità è qui nella funzione topica di ψόγος a rimproverare: “Sciagurati, fino a quando remerete all'indietro? (trad. di F. Bevilacqua)”. Un'apparizione che conferisce un significato religioso all'evento, come nel passo di Eschilo<sup>37</sup>.

Quasi risorto dalla critica razionalistica di Ecateo, l'epos ormai esangue trae nuova linfa dalla narrazione vibrante e ricca di passione umana di uno

---

<sup>37</sup> Aesch. *Pers.* 354: “φανείς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν”.

storiografo. Il proemio delle *Storie* era stato assai eloquente: ἔργα e κλέος sono il denominatore comune che connota la natura del canto epico.

## PATHOS TRAGICO

Non minore è la presenza del πάθος tragico nei libri del narratore di Alicarnasso. Numerose sono le coincidenze con il pensiero dei tragici Eschilo e Sofocle: l'analisi del comportamento umano, la fede in un principio trascendente di giustizia, la posizione subalterna dell'uomo nei confronti della divinità, il rapporto concettuale tra ἄτη-ὑβρις-δίκη sono evidenti in racconti come quello del re di Lidia Creso e suo figlio Atys (I, 34-46) e del Faraone Amasis e di Policrate (III, 40-125).

La struttura stessa del racconto, l'ampio spazio dedicato ai dialoghi, la fede nei sogni e negli oracoli, l'acuta analisi psicologica risentono fortemente dello stile caro ai poeti della tragedia. Nei capitoli dedicati da Erodoto alla resistenza di Leonida e dei trecento alle Termopili (VII, 219-225) l'autore ha creato pagine di intensa drammaticità e suggestione tali da competere con i versi di un poeta tragico. La figura del re spartano giganteggia nei toni di un solitario eroismo, rappresentato icasticamente con un balzo nel tempo presente mediante il ricordo del monumento che immortala il sacrificio del re: “ὁ δὲ κολωνός ἐστι ἐν τῇ ἐσόδῳ, ὅκου νῦν ὁ λίθινος λέων ἔστηκε ἐπὶ Λεωνίδῃ<sup>38</sup>”; a conclusione, il racconto dà risalto al disperato valore dei pochi sopravvissuti: “Ἐν τούτῳ σφέας τῷ χώρῳ ἀλεξομένους μαχαίρησι, τοῖσι αὐτῶν ἐτύγχανον ἔτι περιοῦσαι, καὶ χερσὶ

---

<sup>38</sup> Hdt VII, 225: “La collina è situata all'ingresso del passo, dove oggi si erge il leone di pietra in onore di Leonida (trad. di F. Bevilacqua)”.

καὶ στόμασι κατέχωσαν οἱ βάρβαροι βάλλοντες<sup>39</sup>”. Se, soprattutto negli ultimi capitoli, in un clima ricco di πάθος e con uno stile completamente nuovo, si moltiplicano i passi che ci ricordano i versi dei poeti tragici, specialmente dell’unica tragedia greca a tema storico di Eschilo, *I Persiani*, è opportuno tener presente che Erodoto, nell’esaltazione degli atti eroici, si mantiene lontano sia dall’austera meditazione religiosa di Eschilo, sia dalla mitizzazione degli eroi dell’ἔπος. La distinzione va sottolineata: le *Storie* presentano sempre e comunque eventi “umani”.

Osserva a tal proposito Chatelet: “mentre il mito crea tipi atemporali, la storia fabbrica personaggi storici. Alla tipologia leggendaria si sostituisce una tipologia storica, il fatto passato diviene evento, l’individuo che agisce si trasforma in eroe<sup>40</sup>”.

## LA PASSIONE PER IL FANTASTICO E L’IGNOTO

Accanto all’interesse per ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά è evidente nelle *Storie* una passione straordinaria di Erodoto per il mondo lontano, uno slancio verso l’ignoto per evadere, concentrando la curiosità sugli usi e costumi del tutto diversi da quelli dei Greci; o di sollevarsi nel mondo del fantastico per indugiare a descriverlo quasi a fastidio delle cose comuni e banali. Nel susseguirsi di episodi, aneddoti e descrizioni dalla prosa di mirabile stile variopinto riconosciuto da Dionigi di Alicarnasso<sup>41</sup> e unanimemente apprezzato dalla critica antica e moderna, lo storiografo dimostra un’eccezionale curiosità per ogni aspetto delle nuove realtà

---

<sup>39</sup> Hdt VII, 226: “là si difendevano con le spade, quelli che le avevano ancora, e con le mani e con i denti: ma i barbari li seppellirono di frecce (trad. di F. Bevilacqua)”.

<sup>40</sup> Chatelet 1974, 33.

<sup>41</sup> D.H. *Pomp.* III, 11: “...ποικίλην ἐβουλήθη ποιῆσαι τὴν γραφὴν Ὀμήρου ζηλωτῆς γενόμενος”. “Volle rendere il racconto variopinto imitando Omero”.

geografiche storiche e antropiche con cui veniva a contatto. L'opera è ricca di notizie più o meno estese sui popoli, ampliata con particolari di vario interesse ed excursus su culture e civiltà, a volte di notevole ampiezza, come quello sull'Egitto del libro II. I capitoli 1-98, dedicati alla descrizione geografica e alla cultura, si caratterizzano per l'attrattiva che esercita il fascino delle cose strane. E' un esempio di παραδοξογραφία, che si presenta come una costante nell'opera. I capitoli 99-182 ricostruiscono invece un ampio quadro storico. La passione per l'aneddotica, talora con schemi stereotipi, è un'altra costante che stimola nel lettore un vivo interesse.

Nel I, 59,1-6, in cui si ricostruisce lo stratagemma di Pisistrato per salire al potere, l'autore relega sullo sfondo le lotte di fazione, il comportamento passivo del popolo, concentrando piuttosto l'attenzione su aneddoti e astuti espedienti sul tema della tirannide. Lo schema narrativo è quello assai caro allo storico: un fatto prodigioso costituisce il punto di partenza, interviene un saggio per darne una spiegazione, ma i suoi consigli non vengono ascoltati con l'irreparabile concludersi della vicenda, a dimostrare che erano giusti.

Una concatenazione tipica della novellistica è nella romanzesca storia di Democede rievocata come αἴτιον che spiega la conquista di Samo (III, 132-134). Una gran parte dei racconti delle *Storie* trae origine dall'insaziabile bisogno di conoscenza unito alle grandi doti di fabulatore che trascinano il lettore. Nel I, 78 sgg. Erodoto è di fronte alle rovine di Babilonia che destano in lui un'impressione straordinaria di antica imponenza. Il fascino esotico lo attrae irresistibilmente verso il mondo degli Sciti (IV, 71-72) i cui usi e costumi erano allora quasi del tutto



sconosciuti ai Greci. Per averne notizie più ampie Erodoto si reca nelle città greche che sorgevano sul Mar Nero, soggiorna ad Olbia<sup>42</sup>, di cui gli Sciti si servivano come sbocco sul mare per i loro commerci. Paesi atti a suscitare il suo continuo stupore sono l'India e l'Arabia; della prima racconta tra l'altro la strana maniera adottata dagli abitanti per la raccolta dell'oro (IV, 102-105), della seconda il modo originale di procurarsi l'incenso (III,107). Un'attenzione particolare generata da questo gusto per l'esotico è la descrizione etno-geografica sul popolo dei Peoni (V, 16).

Pari interesse rivolge Erodoto al mondo del fiabesco, conferendo all'opera un intrinseco valore poetico. Nell'episodio di Candaule e Gige (I, 8-12) ci porta con naturalezza in un mondo di sola fantasia, senza alcuna frattura tra ciò che ha veramente controllato e ciò che ha sentito dire: un delizioso inserto novellistico su cui si stende un lieve sorriso che appare sullo sfondo dell'intera narrazione. L'episodio di Solone e Creso (I, 29-31) si eleva ancora una volta a novella, cui non manca l'insegnamento etico-sapienziale secondo i dettami della scuola di Delfi e che comunque preme meno al narratore rispetto ai particolari di un bell'episodio dai contorni fiabeschi. Nello stesso tempo viene incastonata una serie di racconti che riportano inaspettatamente il lettore in ambienti diversi.

Nella storia di Ciro (I, 108-112) Erodoto si dilunga a rievocare i favolosi racconti sul fondatore della monarchia persiana. Leggende e miti si rincorrono con procedimento lineare e semplice, senza che l'autore trascuri alcun particolare ad accentuare il carattere eccezionale di un personaggio notissimo ai Greci e presente in molte loro leggende e credenze.

---

<sup>42</sup> West 2002, 443 afferma che "se Erodoto si recò da qualche parte in questa regione, egli sicuramente visitò la città conosciuta a noi come Olbia".

Incastonato nella tradizionale morale greca scolpita nel santuario di Delfi con la massima del μηδὲν ἄγαν è la storia delle imprese del tiranno di Samo Policrate (III, 39-43), intessuta di racconti legendari, tra cui spicca il celeberrimo racconto dell'anello di Policrate, in una delle numerosissime variazioni sul tema dell'oggetto miracoloso perduto e ritrovato. Se poi la descrizione del mappamondo di Aristagora (V, 49-51, 97) può interessare per il suo indubbio valore storico- scientifico, in quanto è la più antica testimonianza che ci attesti l'esistenza di carte geografiche nel mondo greco, dà peraltro ad Erodoto un'ulteriore occasione per una contemplazione sognante, suggerita da un senso fantastico che lo spinge ad evadere in confini più ampi e perdersi in orizzonti sconfinati.

Costellata di episodi legendari è l'impresa di Maratona. Lo storiografo non si occupa più di tanto della rappresentazione esatta dell'avvenimento, della sua portata politica, non degli aspetti strategici dell'azione di Milziade o della manovra accerchiante delle ali ateniesi che massacreranno l'esercito persiano dopo aver ad arte indebolito il centro per attirare il nemico in una morsa. Si occupa invece di tanti episodi legendari (VI, 102-108; 112-117): il dio Pan apparso a Fidippide corriere "maratoneta"; divinità ed eroi del passato apparsi a fianco degli Ateniesi; atti straordinari di valore. Tanti piccoli prodigi nel grande miracolo della vittoria ateniese narrati con fresca suggestione.

S'è detto precedentemente come gli ultimi capitoli che narrano le grandi imprese del conflitto greco-persiano abbiano assunto un'impronta di grande tensione epico-drammatica. Non possiamo spiegarla come mera espressione di parzialità patriottica. Sarebbe un errore assumere un'ottica così riduttiva nei confronti dell'autore. Si considerino a questo proposito le

osservazioni di G. De Sanctis: “Non solo l’epopea nazionale lascia freddo Erodoto, ma quel sentimento dell’immensa superiorità della civiltà greca sulla barbarica, che è così netto in Tucidide o in Senofonte, manca allo storico di Alicarnasso, il quale non finisce di celebrare la scienza dei barbari e l’antichità di questa scienza e ritiene persino che i barbari abbiano dato ai Greci le loro idee religiose, gli oracoli, i nomi e le persone dei loro dei, tanto che dagli stessi antichi egli è stato chiamato filobarbaro<sup>43</sup>”. Tale giudizio degli antichi va però messo a confronto con l’analisi che segue.

## **IL PENSIERO POLITICO**

E’ pur vero che Erodoto fece di Atene il centro ideale di tutta l’opera, d’altro canto appare altrettanto chiaro come abbia avuto l’intento di mettere a confronto in modo il più possibile spassionato due diverse concezioni esistenziali, politiche, religiose, sociali. Le vicende raccontate precedentemente appaiono dunque come premessa per un accostamento tra la remota antichità dell’Oriente e l’attualità del suo scontro con l’Occidente, le cui origini più remote, delle quali lo storico ha conoscenza sicura, risalgono al primo atto di aggressione dei Persiani contro i Greci, cioè alla distruzione di Troia (I, 5, 1). Il confronto viene presentato in maniera concreta e diretta nel dialogo tra Serse sul punto di salpare contro la Grecia, e Demarato, esule re spartano che è al suo seguito (VII, 101-105). L’argomento principale è la valutazione dei pregi del regime democratico greco, che ha il suo punto di riferimento nella legge, in

---

<sup>43</sup> De Sanctis 1942, 211.

contrasto con i gravi limiti dell'assolutismo persiano, due mondi opposti e inconciliabili : Serse, che crede nella potenza del numero delle sue truppe e nell'autorità assoluta del sovrano che tratta i sudditi con i colpi di sferza (VII, 103, 4), con quella violenza costringente che sola può infondere valore <sup>44</sup>; e Demarato che, nell'orgoglio di essere spartano, crede nei diritti della libertà e nei doveri imposti dalla legge, i quali soli possono generare valore e obbedienza a quella legge che, da tutti liberamente accettata, a tutti impone di vincere o morire in difesa della propria terra. La fierezza di appartenere alla civiltà che permette di vivere libero in libero stato, non trattiene però l'autore dal riconoscere la piaga dell'eccessivo individualismo e il frazionamento ad oltranza delle piccole città-stato, Οὐ γάρ, ὡς ἐγὼ δοκέω, οὐδ' εἰ πάντες Ἕλληνες καὶ οἱ λοιποὶ οἱ πρὸς ἐσπέρης οἰκέοντες ἄνθρωποι συλληχθείσαν, οὐκ ἀξιόμαχοί εἰσι ἐμὲ ἐπιόντα ὑπομεῖναι, μὴ ἐόντες ἄρθμιοι". "A mio parere (sono parole di Serse), neppure se tutti i Greci e tutti gli altri abitanti dell'Occidente si coalizzassero, sarebbero in grado di sostenere il mio attacco, a meno che non fossero veramente compatti (VII, 101, 2, trad. F. Bevilacqua)<sup>45</sup>".

Chiara è l'allusione alla mancanza di unità dei Greci. Ma l'autore ricompone l'equilibrio subito dopo, quando esalta la stretta osservanza delle regole del combattimento oplitico: “Ὡς δὲ καὶ Λακεδαιμόνιοι κατὰ μὲν ἓνα μαχόμενοι οὐδαμῶν εἰσι δὲ καὶ Λακεδαιμόνιοι κατὰ μὲν ἓνα μαχόμενοι οὐδαμῶν εἰσι κακίονες ἀνδρῶν, ἀλέες δὲ ἄριστοι ἀνδρῶν ἀπάντων. Ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι

<sup>44</sup> Lo stesso concetto è espresso dalla regina Atossa (Aesch. *P.rs.*, 241-243): “Βα. τίς δὲ ποιμάνωρ ἔπεστι κἀπιδεσπόζει στρατῶι; Χο. οὐτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοοι. Βα. πῶς ἂν οἷν μένοιεν ἄνδρας πολεμίους ἐπήλυδας;”. “Quale pastore ha il potere assoluto sull'esercito? Co. Di nessun uomo sono schiavi nè sudditi. Re. Come potrebbero resistere all'invasione di nemici? (trad. di G. e M. Morani)”.

<sup>45</sup> L'apodosi all'indicativo esprime certezza assoluta, mentre la protasi all'ottativo aoristo un'ipotesi teorica, quasi un *exemplum fictum*.

δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ”.

“Analogamente anche gli Spartani nel combattimento individuale non sono inferiori a nessuno e, messi assieme, sono i più valorosi di tutti. Infatti, pur essendo liberi, non lo sono completamente: hanno un padrone, la legge, (νόμος δεσπότης) che temono molto più di quanto i tuoi uomini temano te (VII, 104, 4, trad. F. Bevilacqua)”. Interpretata in senso politico, la dichiarazione di Demarato diviene una massima che celebra le norme dell’ideale vita associata. Il νόμος δεσπότης è ideale etico, libertà e autorità, che insieme generano la coesione civile. La vittoria ellenica, dovuta ad una sostanziale superiorità civile e politica conquistata in un regime di libertà, esprime con molta probabilità anche il pensiero politico di Erodoto. In quest’ottica vanno riviste le osservazioni di G. De Sanctis citate sopra. L’esaltazione di un regime di libertà su cui agisce il fattore cogente δεσπότης della legge che è sovrana, offre in modo esaustivo delle risposte su chi cerca di capire con chiarezza l’atteggiamento politico di Erodoto che esprime alcune riserve sulla democrazia ateniese<sup>46</sup>: νόμος ἰσχυρός e σοφία generano ἀρετή mentre πενία è la compagna naturale, σύντροφος, dei Greci (VII, 102, 1). L’aspetto economico e quello etico e politico si fondono nella conquista di un regime di libertà temperata dalla legge. Non poteva essere espresso con una sintesi migliore il giudizio di Erodoto sul complesso di principi e valori che dovrebbero fondare una società civile.

---

<sup>46</sup> Bettalli 2009, 60 afferma: “A chi sostiene una sua convinta adesione alla democrazia ateniese, si ricorderanno i numerosi casi in cui egli critica le sue imperfezioni”; Moles 2002, 49 scrive: “Mentre enfatizza che il supporto di Atene alla rivolta ionica causò l’invasione persiana, Erodoto saluta gli Ateniesi e soprattutto Temistocle come salvatori della Grecia e la grandezza di Atene come derivante dalla libertà politica...l’ammirazione include obiettività. Erodoto non nasconde che è il primo scontro per l’egemonia sulla Grecia. Il suo ritratto della città e del leader contiene prefigurazioni negative e sinistre”.

## LA CONCEZIONE ETICO-RELIGIOSA

Al di là degli aspetti di carattere compositivo e della concezione politica che risente fortemente del periodo del trentennio di Pericle in cui Erodoto è immerso, le *Storie* si affermano all'attenzione dei contemporanei perché innestate nelle radici più profonde della concezione etico-religiosa tradizionale. Al centro dell'etica erodotea resta l'insegnamento del santuario di Delfi, che invita l'uomo a meditare sulla limitatezza delle sue possibilità con le celebri massime γνῶθι σαυτόν e μηδὲν ἄγαν. A Delfi, che Erodoto deve aver senz'altro visitato, lo storiografo raccolse annotazioni, appunti tratti da iscrizioni, versioni orali, conversazioni con sacerdoti, giudizi su personaggi e avvenimenti. Quanto abbiano agito sull'animo di Erodoto queste esperienze, lo denotano molti episodi delle *Storie*: l'episodio di Solone e Cresò è sostenuto dalla tesi che la semplicità anteroica, un po' peraltro stilizzata, di Tello, unita al favore della sorte, possa essere l'essenza della felicità (I, 30, 1-5); al contempo è evidente la convinzione che la ἐκ θεοῦ νέμεσις che colpisce Cresò, sia la risposta divina all'arroganza del sovrano lidio, così come si ripeterà nel caso della disfatta di Serse per la sua ὕβρις, per la quale è sordo anche agli avvertimenti di Artabano in VII, 10 ε. Che sia poi necessario attendere la fine della vita di un uomo per poterlo chiamare felice, è un τόπος che ricorre frequentemente nella tragedia<sup>47</sup>. Del resto il dramma attico si ispirò a personaggi e vicende del mito e della storia (*I Persiani* di Eschilo), ai quali veniva attribuito un valore paradigmatico universale. Anche la storia di Policrate e del suo anello con le previsioni di Amasi (III, 39-45; 120-

---

<sup>47</sup> Cfr. Aesch. A 928-929; S. OT 1528-1530; E. Med. 1225.

125) viene incastonata nella tradizionale morale greca del μηδὲν ἄγαν per quanto ci sia anche una tendenza a ripensare l'episodio come del tutto esente da valenze etiche e correlato piuttosto a comuni oscillazioni della sorte umana; questo infatti pare indicarci lo storiografo nel libro primo, quando afferma: “Τὴν ἀνθρωπίνην ὧν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῷτῳ μένουσαν”. “Ben consapevole che la prosperità umana non rimane mai a lungo nello stesso luogo (I, 5, 4, trad. di F. Bevilacqua)”.

Il rapporto concettuale tra ἄτη-ὑβρις-δίκη appare evidente nelle vicende del re di Lidia e del figlio Atys (I, 34-46) del faraone Amasis e di Policrate (III, 40-125).

Tutte mettono in evidenza la persistenza di una concezione etico-religiosa arcaica cara alla tragedia eschilea. Sono aspetti della cultura e della religiosità antica che Erodoto vide con atteggiamento di grande rispetto, anche forse non privo di un'intelligente punta di scetticismo quando negli avvenimenti umani si poteva cogliere, o credere di cogliere, la presenza di un principio trascendente.

Il riferimento a tale concezione arcaica non può andare che al proemio di Ἔργα καὶ Ημέραι di Esiodo “ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει”. “(Zeus) facilmente abbassa chi spicca e innalza chi è in ombra; agevolmente raddrizza lo storto e piega l'altero (5-8, trad. di A. Colonna)”.

Nella storia di Creso e del nipote Adrasto inserita nel più esteso λόγος di Creso, lo storico appare convinto assertore di un disegno divino in base al quale si verificano le vicende umane. All'uomo è lasciata la possibilità di scelta che consiste nel cercar di individuare la volontà divina e di

adeguarsi. Rimane la convinzione dunque che la divinità sia garante di quest'ordine, e che lo ristabilisca quando questo è infranto, anche agendo su generazioni successive. Il concetto richiama i versi di Esiodo: “ὅς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβας νήκεστον ἀασθῆ, τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται.”. “Colui invece che mentirà facendo spergiuro nelle testimonianze e, menomando giustizia, d'insanabile follia s'acceca, di lui nel tempo che viene s'offusca per certo la stirpe (*Op.* 282-284, trad. di R. Cantarella)”. L'andamento ciclico delle vicende umane (cfr. anche le parole del lidio Creso a Ciro in I, 207, 2: “ἐκεῖνο πρῶτον μάθε ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπήων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔῃ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν”. “considera innanzitutto che vi è un ciclo delle vicende umane e che esso, nel suo volgersi, non consente alle stesse persone di godere sempre di una sorte felice, trad. di F. Bevilacqua”), strettamente legato a quello della ἐκ θεοῦ νέμεσις già ricordato e della φθόνος θεῶν, è un concetto in cui Erodoto ha ferma fede e nel quale malinconicamente emerge un suo tenue diffuso pessimismo di stampo tradizionalista, non disgiunto comunque da precisi motivi di responsabilità umana: Serse ignora gli avvertimenti di Artabano quando gli ricorda che “ἄλλ' ἀπὸ πείρης πάντα ἀνθρώποισι φιλέει γίνεσθαι”. “il dio ama umiliare tutto ciò che si innalza VII, 10 ε, trad. di F. Bevilacqua”.

Un ritmo, si diceva, governa l'ordine universale<sup>48</sup>, visione semplice e realistica della vita umana, che si innesta nel tema della misura, ma che in Erodoto si inserisce in un preciso più ampio disegno e che conferisce unità

---

<sup>48</sup> Cfr. Archil. *Fr.* 128: “γίνωσκε δ' οἷός ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει” “conosci quale ritmo domina gli uomini (trad. di L. Arcese)”.



di pensiero all'opera. Considera la storia non come una semplice successione di avvenimenti nel tempo, ma una rete di rapporti logici di causalità in cui si replica ciclicamente un ritmo che regge l'ordine universale: tutto nasce, raggiunge l'acme e decade. Allo stesso modo individui e popoli conoscono un'ἀρχή, seguono una linea di sviluppo, decadono in una fase di degenerazione; nei popoli, in quest'ultimo gradino, si logorano le caratteristiche peculiari dell'identità collettiva, come quando rinunciano o corrompono il proprio νόμος che è “πάντων βασιλεύς” “sovrano di tutte le cose<sup>49</sup>”. In questa prospettiva prende corpo il fascino delle *Storie*: nella scoperta dell'universale, nel riconoscimento, tra tante passioni umane, non del contingente, ma di ciò che è stabile, pur nelle fasi alterne, ma in definitiva uniformi, che regolano l'esistenza umana. L'arida cronaca dei fatti stimolerebbe la mera curiosità.

## **METODOLOGIA STORIOGRAFICA**

Senza infine addentrarci nella serie di problematiche critiche che l'opera di Erodoto comporta sul tema della metodologia storiografica e dell'utilizzazione delle fonti, non ci si può esimere dal soffermarsi in breve sull'argomento.

Quanto alle fonti orali e scritte, lo storiografo sicuramente utilizzò numerosi poeti a lui precedenti come Omero, che lesse attentamente e

---

<sup>49</sup> Cfr. cap. su Scile.

spassionatamente, rilevando anche l'assurdità di talune notizie<sup>50</sup>, o come Esiodo, Simonide, Frinico ed Eschilo, ma anche autori in prosa, logografi contemporanei o precedenti<sup>51</sup>.

A questo punto si apre una questione complessa, perché ne cita solo uno, il λογοποιῶ (II, 143, 1) Ecateo di Mileto come autore di genealogie γενεηλογήσαντι (II, 143, 4)<sup>52</sup> per cui alcuni affermano che Erodoto avrebbe lavorato senza servirsi di "storici" contemporanei o precedenti; altri tendono a sopravvalutare l'influenza delle fonti scritte a cui egli avrebbe attinto. Va detto comunque che Ecateo, che fu la fonte diretta di Eschilo, fra i prosatori fu il più letto e criticato da Erodoto, poichè spesso egli fa notare errori ed inesattezze nel suo racconto; d'altra parte il testo delle γενεαλογίαι andò perduto, per cui non possiamo stabilire quanto Erodoto vi abbia attinto. Certo è che Ecateo, che G. De Sanctis<sup>53</sup> chiama "storico" inserendolo appunto nel capitolo dell'origine della storiografia, volle spogliare la tradizione da un castello di favole, specie intorno agli dei, di cui si era appropriata quasi fossero vere, affermando i diritti della ragione: "io dico queste cose come a me sembra siano vere, chè i discorsi dei Greci sono molti e, per quanto a me pare, risibili<sup>54</sup>".

Erodoto comunque non manca di riconoscere la validità dell'opera precedente, come quando in VI, 55 scrive: "Καὶ ταῦτα μὲν νῦν περὶ τούτων εἰρήσθω· ὅ τι δέ, ἔόντες Αἰγύπτιοι, καὶ ὅ τι ἀποδεξάμενοι ἔλαβον

---

<sup>50</sup> Cfr. II, 23: "Ὁ δὲ περὶ τοῦ Ὠκεανοῦ λέξις ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον ἀνεναίκας οὐκ ἔχει ἔλεγχον· οὐ γάρ τινα ἔγωγε οἶδα ποταμὸν Ὠκεανὸν ἔοντα, Ὅμηρον δὲ ἢ τινα τῶν πρότερον γενομένων ποιητῶν δοκέω τοῦνομα εὐρόντα ἐς ποίησιν ἐσεναίκασθαι". "Chi poi, parlando dell'Oceano, ha portato il racconto su cose sconosciute, non può neppure essere confutato; da parte mia, non conosco l'esistenza di un fiume Oceano; credo, invece, che Omero o uno dei poeti vissuti prima abbia inventato il nome e lo abbia introdotto nella poesia (trad. di A. Fraschetti)".

<sup>51</sup> West 2002, 446 sostiene che "La perdita di così tanta precedente letteratura falsifica la nostra prospettiva e ci fa sovrastimare l'idea che Erodoto abbia fornito nuove informazioni".

<sup>52</sup> Cfr. V, 36, 2, 4; 125, 1; 126, 1; VI, 137, 1, 2, 4.

<sup>53</sup> De Sanctis 1942, 201-202.

<sup>54</sup> De Sanctis 1942, 201.

τὰς Δωριέων βασιλῆας, ἄλλοισι γὰρ περὶ αὐτῶν εἴρηται, ἐάσομεν αὐτά· τὰ δὲ ἄλλοι οὐ κατελάβοντο, τούτων μνήμην ποιήσομαι”, “per qual motivo e grazie a quali imprese, pur essendo Egiziani, abbiano ottenuto il potere regale tra i Dori, lo hanno già narrato altri e noi lo tralascieremo; ricorderò invece quello che gli altri hanno ommesso di trattare (trad. di F. Bevilacqua)”. L’autore si riferisce qui evidentemente a poeti epici, genealogisti, logografi: una specie di tacita ammissione di veridicità delle loro narrazioni. A questo punto, ci pare, si può condividere solo in parte e con i dovuti distinguo l’asserzione forse un po’ eccessiva di D. Asheri<sup>55</sup>, secondo cui Erodoto fu “l’inventore del metodo critico: il primo inventore”.

E’ certo che, se si può stabilire, in Erodoto, ciò che è passato in Tucidide, che ha esercitato un controllo critico sulle fonti fino ad essere additato come modello di storiografia scientifica, si può soltanto stabilire, in Tucidide, ciò che di Erodoto quest’ultimo ha espressamente voluto evitare.

Ce lo fa capire allusivamente nel proemio delle sue *Storie*: “τὰ δ’ ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἠξίωσα γράφειν, οὐδ’ ὡς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ’ οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατὸν ἀκριβείᾳ περὶ ἐκάστου ἐπεξεληθὼν”. “Quanto ai fatti avvenuti durante la guerra, non ho ritenuto che fosse il caso di raccontarli secondo le informazioni avute dal primo che capitava, né come a me pareva, ma ho riferito quelli a cui io stesso ero presente, e per quelli che ho appreso da altri, ho compiuto un esame su ciascuno di essi con la massima accuratezza possibile (Th. I, 22, 2)” e prosegue: “καὶ ἐς μὲν

---

<sup>55</sup> Asheri 1988, 68.

ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται· ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφές φανεῖται· ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφές σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ζύγκεται”. “Forse l’assenza del favoloso dai fatti li farà apparire meno gradevoli all’ascolto: ma se quanti vorranno cedere la verità degli avvenimenti passati e di quelli che nel futuro si saranno rivelati, in conformità con la natura umana, tali o simili a questi, giudicheranno utile la mia narrazione, sarà sufficiente. E’ stata composta come un possesso per sempre piuttosto che come un pezzo per competizione da ascoltare sul momento (Th. I, 22, 4, trad. di G. Donini)”.

E’ istintivo qui pensare alle recitazioni di Erodoto, cui la tradizione vuole abbia assistito lo stesso Tucidide. Tra Erodoto e lo storiografo di Atene intercorre appena poco più che un ventennio, eppure si ha l’impressione di saltare secoli. Afferma A. Momigliano: “I criteri che (Tucidide) adottò per lo studio della tradizione orale erano più severi di quelli di Erodoto... perfino i discorsi dovevano essere riferiti con criteri di verosimiglianza. La tentazione di raccogliere tradizioni non ben controllate era severamente repressa... Si poteva sì far congetture un po’ al modo di Senofane, ma era un congetturare controllato e breve, ben diverso dalla illimitata raccolta di tradizioni e favole che Erodoto aveva messo insieme appunto perché non si era preoccupato di garantirne la credibilità<sup>56</sup>”.

Nell’episodio di Candaule e Gige (I, 8-12) Erodoto narra la leggenda come se fosse un episodio documentato senza preoccuparsi di distinguere

---

<sup>56</sup> Momigliano 1982, 98-99.

ciò che ha veramente controllato da ciò che ha sentito dire; altre volte non si cura di vagliare le fonti, si abbandona al gusto di narrare (cfr. il racconto di Arione, I, 23-24) così come l'episodio straordinario di Creso al rogo non gli pone alcuna preoccupazione critica, felice di abbandonarsi alla sua arte fabulatoria (I, 86-87).

Novelle e romanzi avevano secoli di sviluppo quando Erodoto comparve in Egitto ed egli per la raccolta delle sue notizie si rivolse a sacerdoti<sup>57</sup> che gli riferivano non solo notizie controllate, ma anche dicerie o trasmesse nei loro libri di fantasia.

E' il caso della storia della tomba faraonica e del ladro (II, 121-123) entrata forse da millenni nell'immaginario collettivo egiziano oltreché nei loro racconti.

In realtà anche le descrizioni di Erodoto presentano talvolta inesattezze, omissioni, o fantasiose aggiunte basate su fonti orali o scritte che forse non ha voluto o potuto verificare. L'αὐτοψία non poteva essere utile su località inaccessibili, o per avvenimenti lontani nel tempo o nello spazio. Ecco allora aggiungersi la ricerca ἱστορίη basata su fonti orali. A questo punto il ricercatore-viaggiatore instancabile doveva servirsi spesso di interpreti bilingui con i rischi di fantasiose interpolazioni<sup>58</sup>. Lo stesso dicasi per le informazioni di sacerdoti e notabili che lo storico dice di aver consultato.

Eliminate le cose che gli apparivano inaccettabili, Erodoto riferisce i fatti come li ha ricevuti, aggiungendo talora che riferisce τὰ λεγόμενα: “Ἐγὼ δὲ ὀφείλω, λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπασιν

---

<sup>57</sup> II, 120, 1: “Ταῦτα μὲν Αἰγυπτίων οἱ ἱερεῖς ἔλεγον”. “Ecco il racconto dei sacerdoti egiziani”. II, 121, 1: “Πρωτεύος δὲ ἐκδέξασθαι τὴν βασιληίην Ῥαμψίνιτον ἔλεγον”. “A Proteo dicevano (i sacerdoti) succedette nel regno Ramsinito (trad. di A. Fraschetti)”.

<sup>58</sup> Cfr. II, 125, 6: la notizia secondo cui la spesa per i lavoratori addetti alla costruzione della piramide sarebbe stata di 1600 talenti sarebbe inattendibile perché a quel tempo, come ha stabilito la critica storica puntigliosa, non esisteva un'economia monetaria.

ὀφείλω (καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον.)”, “ho il dovere di riferire quello che si dice, ma non ho alcun dovere di prestarvi fede; e quest’affermazione valga per tutta la mia opera (VII, 152, 3 trad. di F. Bevilacqua)<sup>59</sup>”.

Talora riporta varie versioni lasciando al pubblico la scelta. Tra gli storici antichi che hanno criticato i criteri storiografici assunti da Erodoto, va ricordato Diodoro Siculo (Biblioteca storica I, 69, 7) che biasima i suoi errori e la tendenza all’uso del meraviglioso. In definitiva il metodo di Erodoto non è certamente immune da difetti, ma il suo lavoro analitico può essere considerato come un “abbozzo” iniziale di pensiero storico-critico.

Se si pensa che la tradizione ionica da Ecateo sino ad Erodoto “veniva rifiutata proprio per la sua incapacità di darsi un metodo di conquista della verità<sup>60</sup>”, Erodoto, nonostante i suoi difetti, è pienamente meritevole dell’appellativo di “*pater historiae*”. La sua ricca ricostruzione del passato è degna di ammirazione anche per i germi che contengono sviluppi futuri, precursori di generi letterari non ancora esistenti: la descrizione di paesi esotici, l’attenzione per la magia e il trascendente saranno aspetti peculiari del romanzo ellenistico; mentre la tendenza a spiegare l’ἄτιον già ricordata sopra a proposito della conquista di Samo, o l’origine di una statua (I, 24 in cui spiega l’origine della statua di Arione) o di un toponimo, in età alessandrina avrebbe incontrato un immenso favore, creando il nome di un preciso interesse: eziologia.

L’insieme della composizione erodotea dunque si può definire con le parole di G. De Sanctis: “un’opera di pensiero possesso perenne

---

<sup>59</sup> Cfr. II, 123 ; III, 9, 2 ; IV 195, 2.

<sup>60</sup> Vegetti 1979, 139.

dell'umanità<sup>61</sup>”, con le parole stesse con cui Tucidide aveva immortalato il “proprio” concetto di storia.

## L'AGORÀ GRECA

Nata come luogo di riunione dei cittadini l'ἀγορά è priva nei primi tempi di complessi monumentali o annessioni edilizie e si definisce piuttosto come spazio vuoto risparmiato all'interno del tessuto urbano.

L'ἀγορά antica è libera. Più scendiamo in cronologia più diventa ingombra ed è con l'appropriarsi di nuove finalità e iniziative che annette e si circonda di strutture architettoniche di forma e funzione molteplici<sup>62</sup>.

Questo spazio generico, indistinto, puro luogo di ritrovo casuale o abituale, privo di qualsiasi obiettivo preordinato ed estraneo a finalità specifiche, ricorre più volte in Erodoto (III, 137; III, 139; VII, 26). Ci si può riunire nelle situazioni d'emergenza o di pericolo collettivo come in V, 101, 2 dove i Lidi e i Persiani presenti a Sardi, dal momento che il fuoco appiccato dagli Ioni si diffonde per la città e non ci sono vie d'uscita, corrono tutti insieme nell'ἀγορά: “Καιομένου δὲ τοῦ ἄστεος οἱ Λυδοί τε καὶ ὅσοι Περσέων ἐνήσαν ἐν τῇ πόλει, ἀπολαμφθέντες πάντοθεν ὥστε τὰ περιέσχατα νεμομένου τοῦ πυρὸς καὶ οὐκ ἔχοντες ἐξήλυσιν ἐκ τοῦ ἄστεος, συνέρρεον ἔς τε τὴν ἀγορὴν καὶ ἐπὶ τὸν Πακτωλὸν ποταμὸν, ὃς σφι ψῆγμα χρυσοῦ καταφορέων ἐκ τοῦ Τμώλου διὰ μέσης τῆς ἀγορῆς ῥέει καὶ ἔπειτα ἔς τὸν Ἑρμον ποταμὸν ἐκδιδοῖ, ὁ δὲ ἐς θάλασσαν. Ἐπὶ

---

<sup>61</sup> De Sanctis 1961, 220.

<sup>62</sup> Martin 1951, 299: “l'evoluzione dell'ἀγορά arcaica è legata al progresso della città. Ciascuna tappa e progresso in campo sociale e politico hanno lasciato il loro marchio nella struttura architettonica”.

τοῦτον δὴ τὸν Πακτωλὸν καὶ ἐς τὴν ἀγορὴν ἀθροιζόμενοι οἱ τε Λυδοὶ καὶ οἱ Πέρσαι ἠναγκάζοντο ἀμύνεσθαι”. “E mentre la città bruciava, i Lidi e quanti fra i Persiani erano nella città, presi da ogni parte, poichè il fuoco bruciava le zone estreme e non avevano via d’uscita dalla città, corsero tutti insieme nell’ἀγορά e sul fiume Pactolo, quello che, portando polvere d’oro, scende dal Tmolò attraverso l’ἀγορά e poi si getta nel fiume Ermo, che poi si getta in mare. Ed essendosi raccolti i Lidi e i Persiani presso questo Pactolo e sull’ἀγορά, furono costretti a difendersi (trad. di G. Nenci)”. Oltre che rifugio l’ἀγορά può essere centro di visibilità dove ci si diverte e si festeggia come in I, 21: “ὅσος ἦν ἐν τῷ ἄστει σῖτος καὶ ἐωυτοῦ καὶ ιδιωτικός, τοῦτον πάντα συγκομίσας ἐς τὴν ἀγορὴν προεῖπε...”. “Tutto il grano che c’era in città, il suo e quello dei privati, lo fece raccogliere nella piazza del mercato...”. Il fatto si configura tra questi precedenti: durante la guerra tra Aliatte, re di Lidia e Trasibulo, tiranno di Mileto, Aliatte incendia senza volerlo il tempio di Atena Assesia in terra milesia.

In seguito a questo si ammala e, poichè la malattia si prolunga, interroga l’oracolo di Delfi. La Pizia gli consiglia di ricostruire il tempio distrutto per cui Aliatte vuol fare tregua con Trasibulo e i Milesi per tutto il tempo necessario alla costruzione del tempio. A questo proposito manda un messo. Trasibulo, che già conosce i fatti e sa cosa Aliatte ha intenzione di fare, escogita questa astuzia: fa raccogliere tutto il cibo che c’è in città, il suo e quello dei privati, nella ἀγορά, quindi ordina ai Milesi di mettersi a bere e di scambiarsi l’un l’altro corteggi festosi. Fa questo perchè l’araldo di Sardi, vedendo il mucchio di cibo e la gente che si diverte, lo riferisca ad Aliatte che, grazie a questo espediente, sia portato a conciliarsi con il



nemico e non a pensare che a Mileto ci sia grande carestia e che il popolo sia ridotto allo stremo dei mali.

L'ἀγορά può essere anche lo spazio generico di riunione per altre finalità e di scambio di relazioni come quando in I, 197 si parla degli Assiri i quali portano i malati nell'ἀγορά perchè non usano medici e si servono dei consigli delle persone che frequentano la piazza le quali o hanno avuto la malattia o conoscono qualcuno che l'ha avuta: “τοὺς κάμνοντας ἐς τὴν ἀγορὴν ἐκφορέουσι· οὐ γὰρ δὴ χρέωνται ἰητροῖσι...”. “Portano i malati nella piazza del mercato; infatti, non usano medici...(trad. di V. Antelami)”.

Durante il VII sec. compaiono le prime strutture: portici, gradinate, in pietra o in legno per i partecipanti alle riunioni o gli spettatori di feste o agoni, edifici di culto come altari, templi, ἡρώα.

A partire dal VI sec. l'opera di monumentalizzazione si fa più intensa con una serie di costruzioni correlate alle diverse attività: altari, templi, piste per corse di cavalli o per attività ginniche, costruzioni per spettacoli, fontane.

La definizione istituzionale della πόλις, comportando la dislocazione sull'ἀγορά di attività politiche essenziali oltre l'assemblea, favorisce la costruzione in quest'area di edifici destinati ai principali organismi di governo: Pritaneo, Bouleuterio, Ecclesiasterio, Corti di giustizia.

Si tratta di strutture che solo di rado evolvono in senso monumentale, in termini sia di proporzioni che di decoro, per cui il maggior contributo alla monumentalizzazione dell'ἀγορά in città arcaica e classica viene dagli

edifici a destinazione religiosa. Non ci sono tipologie prestabilite per gli edifici a destinazione civile: sono come abitazioni private<sup>63</sup>.

Il processo di monumentalizzazione dell'ἀγορά è in diretto rapporto con l'evoluzione del significato di questo tema urbano della πόλις e le vicende politiche e sociali di quest'ultima. Di qui la corrispondenza tra interventi edilizi e trasformazioni del regime di governo. Ad esempio Clistene con le sue riforme, facendo della città di Atene il centro del nuovo spazio politico dell'Attica, conferì nuovo valore all' ἀγορά della città con interventi (ricostruzione del Bouleuterio, altari, monumenti) che diedero vita al μέσον, il centro della πόλις, con i suoi culti e il focolare comune di Hestia.

## L'AGORÀ DI ATENE

L'ἀγορά di Atene ci è molto nota grazie all'abbondante documentazione letteraria ed epigrafica e allo scavo sistematico del sito da parte della Scuola Americana di Studi Classici di Atene dal 1931 al 1940 e dal 1946 al 1960. L'area, che è in leggera pendenza, è situata a nord-ovest dell'acropoli ed è limitata a sud dalla collina dell'Areopago, a nord dal fiume Eridano, a ovest dalla collina del Κολωνὸς Ἀγοραῖος. Fu solo verso il 600 a.C. che si decise di trasferirvi l'ἀγορά collocata altrove<sup>64</sup>. Sorge spontaneo chiedersi allora dove fosse collocata la più antica ἀγορά ateniese. Ci sono quattro ipotesi: che preesistesse all'attuale, che si trovasse ad ovest dell'acropoli, presso il santuario di Afrodite Πάνδημος, che si localizzasse a nord est dell'acropoli sotto l'Aglaureion o a sud dell'acropoli. L'origine della contesa è una fonte lessicografica

---

<sup>63</sup> Marconi 2001, 235.

<sup>64</sup> Greco 1997, 620: "I grandi scavi americani dell'ἀγορά provano che la celeberrima piazza cominciò a funzionare non prima degli inizi del VI sec. a.C.; sarebbe però assurdo dedurne che prima di quest'epoca Atene non avesse l'ἀγορά".

dell'enciclopedia di Apocrazione sotto la voce “Πάνδημος Ἀφροδίτη”, la quale cita un passo del Περὶ θεῶν di Apollodoro. “Vi si legge che l'Afrodite stabilita in quel luogo era così denominata (cioè Πάνδημος) perchè si trovava nei pressi dell'ἀγορὰ ἀρχαία, dove tutto il δῆμος si riuniva in antico in quelle assemblee che a quel tempo si chiamavano ἀγοραί<sup>65</sup>”. L'annotazione ἀγοραί è importante, perchè vi è il significato letterale di ἀγορά (l'adunarsi) che già nell'Odissea di Omero aveva cominciato ad indicare il luogo materiale dell'assemblea. Questa fonte è stata molto accreditata, perchè è dotta e antica e si basa sull'epiclesi di Afrodite, Πάνδημος cioè di tutto il popolo. A questo punto si è cercato di localizzare questo culto di Afrodite Πάνδημος con molte difficoltà, perchè si conoscono vari culti di Afrodite, ma di Afrodite Πάνδημος non sappiamo niente di preciso. L'ipotesi prevalente è quella della preesistenza più o meno nell'area in cui siamo sicuri che dal periodo della tirannide in poi c'è stata l'ἀγορά. Questa opinione è stata espressa da studiosi americani, sulla base di un'iscrizione del 197/196 a.C. trovata sul pendio nord del Κολωνὸς Ἀγοραῖος, presso il tempio di Afrodite Urania nella quale si legge una dedica ad Afrodite ἡγεμονίς τοῦ δήμου da parte della βουλή. Ma esistono altre ipotesi: secondo Beschi e Simon l'ἀγορά si sarebbe trovata a sud-ovest dell'acropoli, in un'area non lontana dall'Areopago e dalla Pnice perchè lì c'è un santuario di Afrodite<sup>66</sup>. “Gli scavi degli inizi degli anni '60 e gli studi sulla topografia dell'angolo sud-ovest dell'acropoli hanno ben chiarito la situazione relativa al santuario di Afrodite, al punto da far sembrare plausibile che l'ἀγορά di Atene fosse

---

<sup>65</sup> Greco 1997, 622.

<sup>66</sup> Beschi 1967-1968, 511-536; Simon 1970, 5-23.

originariamente in questa parte della città, prima di essere ubicata nel quartiere del Ceramico<sup>67</sup>”. Ma una scoperta epigrafica effettuata dal Dontas rimette in discussione il problema dell’ἀγορά arcaica di Atene e offre un’ipotesi più complessa: l’ἀγορά antica sarebbe stata ubicata sulle pendici nord-est dell’acropoli. Infatti sulle pendici orientali è stato rinvenuto un muro di recinzione (il περίβολος di un santuario) al quale era appoggiata una stele su cui è registrato un decreto del III sec. a.C. relativo al santuario di Aglauro. Dontas ritiene la stele in situ e la riferisce al santuario indicato dal peribolo e dalla grotta sovrastante. Questa identificazione permette di leggere con più chiarezza una serie di testimonianze letterarie, tra le quali quella di Pausania il quale afferma che l’Aglaureon ad Atene era situato sulle pendici nord dell’acropoli presso una grotta che porta il nome di Aglauro<sup>68</sup>. Greco afferma che “non si può negare che in questa zona, alle pendici dell’acropoli, vi fosse una concentrazione di monumenti importantissimi per la vita politica della città, ubicati in un’area completamente diversa e distante dall’ἀγορά del Ceramico interno e, con ogni probabilità, stabiliti in un’epoca anteriore<sup>69</sup>”. Possiamo pensare che esistesse più di uno spazio politico: “tra le pendici occidentali e quelle orientali si vengono così a collocare i due poli intorno a cui si snoda la vita politica ateniese<sup>70</sup>”. L’ultima ipotesi, sostenuta da Greco, ci indirizza verso l’area a sud dell’acropoli rifacendosi ad un passo di Tucidide che, parlando dell’Atene dei tempi passati, ricorda che la πόλις comprendeva l’acropoli e i quartieri che si stendevano ai suoi piedi verso

---

<sup>67</sup> Greco 1997, 622.

<sup>68</sup> Hdt VIII, 53; Paus. I, 18, 2-3; Arist. *Ath.*, 3-5.

<sup>69</sup> Greco 1997, 626.

<sup>70</sup> Greco 1997, 627.

sud<sup>71</sup>. Se comunque le ἀγοραί in epoca altoarcaica erano i luoghi dove il popolo si riuniva, potevano essere in più luoghi, finchè non si fissarono delle limitazioni. Anche se la nascita dell'ἀγορά del Ceramico è messa di solito in rapporto di causa ed effetto con le riforme di Solone, l'evidenza archeologica prova che la definizione certa dell'ἀγορά risale all'età di Pisistrato e che l'ἀγορά si struttura tra la metà e la fine del VI sec. a.C.. Questo processo lo percepiamo attraverso la scoperta degli ὄροι, cippi confinari trovati nell'area occidentale, sotto il Κολωνὸς Ἀγοραῖος e databili tra il VI e il V sec. a.C.. Ai primissimi anni del VI sec. data infatti il primo edificio noto ("C"): rettangolare, seguito qualche decennio dopo da un nuovo edificio rettangolare, subito a sud ("D"). Si tratta di un complesso che ha un'interpretazione ipotetica e la cui destinazione pubblica è suggerita dal fatto che qui sorgerà in seguito il Bouleuterio. Sotto i tiranni, lo spazio dell'ἀγορά si estende verso est e verso sud. Viene costruita una fontana monumentale (530-520 a.C.) per il fatto che la zona comincia ad essere molto frequentata. Questa frequentazione è dovuta alla riorganizzazione delle Panatenee (566-565) la cui processione, partendo dal Dipilo e andando verso l'acropoli, attraversava in diagonale l'ἀγορά. L'ἀγορά, inoltre, doveva ospitare competizioni sportive, esibizioni musicali e drammatiche<sup>72</sup>. L'unica struttura che può essere messa in rapporto con i tiranni è l'altare dei Dodici Dei lungo la via delle Panatenee, al limite nord dello spazio centrale, famoso come punto di riferimento per indicare le distanze da Atene e come luogo di asyilia. C'è poi un edificio ("F") costruito nel 550-525 al limite sud del lato ovest che con la sua

---

<sup>71</sup> Th. 2, 15: "τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἢ ἀκρόπολις ἢ νῦν οὐσα πόλις ἦν, καὶ τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον".

<sup>72</sup> Marconi 2001, 239: "Proprio qui, in uno spazio chiamato orchestra, si sarebbero tenuti gli agoni drammatici per assistere ai quali venivano montate apposite tribune in legno".

pianta a carattere residenziale è stato interpretato come “palazzo” dei tiranni. Nell’ἀγορά, poi, avvenne l’uccisione di Ipparco per mano di Armodio e Aristogitone durante la processione delle Panatenee del 514 a.C. presso un santuario, che non riusciamo bene a localizzare, il Leocorion. La democrazia e le riforme di Clistene (508-507) ebbero un riflesso sull’ἀγορά perchè qui si svolse la pratica dell’ostracismo<sup>73</sup>. In questi anni l’area fu delimitata per mezzo di ὄροι<sup>74</sup>. In seguito a questa delimitazione furono costruiti edifici importanti per l’attività politica: il Bouleuterio sul lato ovest e a nord dell’edificio “F”. Seguì, poi, la Στοὰ Βασίλειος nell’angolo nord-ovest, un edificio importante, anche se modesto, perchè vi si esponevano le leggi. Durante l’invasione persiana di Atene (480-470) l’area dell’ἀγορά fu devastata. Molti edifici furono distrutti e non più ricostruiti (l’edificio “F”), altri furono restaurati nel periodo dal 479 al 450. Questo non impedì di edificare nuove costruzioni come la Θόλος (470-460 a.C.) edificio circolare dove i Pritani mangiavano, sacrificavano e passavano la notte. Anche Cimone contribuì a sistemare l’area piantando alberi di platano, ma c’è un’opera più significativa legata in modo indiretto allo statista: la Στοὰ Ποικίλη, edificio monumentale sul limite nord dell’ἀγορά, celebre per le pitture che lo decoravano che ci sono note dalle fonti letterarie (combattimento tra Ateniesi e Amazzoni, Greci a Troia, vittoria degli Ateniesi sugli Spartani a Oinoe, vittoria degli Ateniesi sui Persiani a Maratona). Questo portico aveva usi diversi sia pubblici e privati come le riunioni dei filosofi. Tra la Ποικίλη e la Βασίλειος vi era il principale accesso all’ἀγορά e vi erano le

---

<sup>73</sup> Marconi 2001, 239: “Il primo ostracismo data al 488-487 a.C.”.

<sup>74</sup> Marconi 2001, 239 afferma che si tratta di “blocchi in marmo in corrispondenza degli accessi e con un’iscrizione parlante intesa a preservare la purezza del luogo e a impedire appropriazioni dello spazio pubblico da parte di privati”.

erme, cioè le rappresentazioni statuarie del dio Ermes<sup>75</sup>. Quando il potere politico passò a Pericle nel 461-460 a.C. egli si dedicò più all'acropoli che all'ἀγορά, limitandosi a restaurare le strutture danneggiate dai Persiani. Egli fece costruire comunque il tempio di Efesto sulla collina del Κολωνός Ἀγοραῖος e il Leocorion. Tra il 420 e il 404 si riprese a costruire edifici importanti dal punto di vista politico: il vecchio Bouleuterio venne trasformato in Metroon che divenne, oltre che luogo di culto, sede dell'archivio cittadino e degli atti ufficiali della πόλις e ne fu costruito uno nuovo (415-406). Davanti al Metroon si trovava il monumento degli Eroi Eponimi dovuto alla divisione della cittadinanza in dieci tribù effettuata da Clistene (508-507), dove comparivano gli eroi di ciascuna tribù. Questo monumento serviva per esporre avvisi riguardanti le attività politiche della πόλις o delle singole tribù. Un altro edificio importante fu la Στοά di Zeus Ἐλευθέριος (430-420) la cui epiclesi si riferiva alla liberazione degli Ateniesi dalla Persia. Nel secolo successivo vi vennero eseguite pitture da Euphranor (Dodici Dei, Teseo in compagnia di democrazia e δῆμος; la battaglia di Mantinea). Bisogna dire che se alcune funzioni originarie dell'ἀγορά come le riunioni dell'ἐκκλησία furono nel V sec. collocate altrove, le funzioni giudiziarie rimasero qui e furono creati molti dicasteria, specie nel settore nord-est<sup>76</sup>. C'è poi un terzo grande edificio costruito in questa fase tra il 430 e il 420: la Στοά che chiudeva l'ἀγορά sul lato meridionale che ci indica la nuova funzione commerciale assunta dall'ἀγορά in quegli anni. Si tratta di un grande mercato coperto occupato

---

<sup>75</sup> Marconi 2001, 242: "Fu qui che ebbe luogo quella mutilazione delle erme che nel 415 scosse tanto Atene alla vigilia della spedizione in Sicilia".

<sup>76</sup> Marconi 2001, 243: "Di quest'attività parlano i rinvenimenti: dischetti di bronzo per le votazioni, strumenti per il sorteggio della giuria, clessidre, contenitori degli atti processuali e così via".

da negozi. Prevalentemente dopo la morte di Pericle però l'ἀγορά del Ceramico non fu più il luogo ufficiale delle riunioni dell'assemblea, ma rimase il teatro di un'attività politica esercitata dai capi delle eterie e dai demagoghi che prepararono le decisioni e formarono le opinioni. In questo vi è il marchio della decadenza della democrazia. Inoltre “la piazza del Ceramico diviene rapidamente la proprietà comune della massa di un popolino che si dedica agli affari, al piccolo commercio. Da allora nobili e intellettuali, tutti quelli che, per carattere o tendenze politiche provano qualche ostilità per il popolo e la folla, si astengono dal frequentare l'ἀγορά. Per loro la piazza pubblica è il simbolo di tutti gli eccessi della democrazia, il perno su cui ruota l'attività di tutti i demagoghi, loro nemici<sup>77</sup>”. Mettendo piede ad Atene perchè probabilmente richiamato dall'amicizia con Pericle, come già accennato, Erodoto conobbe l'ἀγορά nel pullulare delle sue più svariate espressioni e al culmine del suo molteplice sviluppo, fino ai primi segnali del suo decadimento. Nelle Storie comunque non ci è dato trovare che saltuari ed eterogenei accenni o cursori passaggi circa l'energia civile e religiosa nonché sulle dinamiche complesse che si sprigionavano dall' ἀγορά. Molto si deve intuire e ricostruire sulla base di conoscenze e riferimenti letterari, epigrafici, archeologici.

## **ZEUS AGORAIOS**

### **GIUSTIZIERE E CIVILIZZATORE**

Quando lo storiografo si reca nell'Atene periclea, trova un'ἀγορά animata da una vita antica e profonda, simbolo morale e politico per la

---

<sup>77</sup> Martin 1951, 301.



comunità: in essa sono presenti tutte le funzioni: è spazio politico, religioso, giudiziario ed economico. “Il concetto di ἀγορά, infatti, non è statico, ma si sviluppa e s’accresce, con il passare del tempo, di tutti i progressi politici e morali della πόλις<sup>78</sup>” e “non c’è rottura col passato, ma evoluzione continua e arricchimento<sup>79</sup>”. Erodoto quindi ha di fronte un’ἀγορά giunta al culmine della sua evoluzione, compreso quel carattere che con lui fa ora la sua prima apparizione nella storia greca, quello commerciale.

Si è visto come ἀγορά, termine derivato da ἀγείρω=raduno abbia nell’*Iliade* il significato preponderante del riunirsi assemblearmente e nell’*Odissea* il senso di spazio nel quale tale riunirsi ha luogo. Se nell’*Iliade*, quindi, l’ἀγορά ha ancora il carattere di assemblea di uomini in armi che prevale su quello politico, è quest’ultimo che si impone nell’*Odissea* (ne è esempio soprattutto l’ἀγορά dei Feaci a Scheria) poichè l’ ἀγορά qui ci fa pensare ad uno spazio pubblico individuato che ospita le principali attività politiche, sociali e religiose della comunità. Va detto a tal proposito che ricorre un solo passo nelle *Storie* in cui il termine ἀγορά è inteso nel senso di riunione: “Ὅς δ’ ἂν ἐν πολέμῳ τῶν βασιλέων ἀποθάνῃ, τούτῳ δὲ εἶδωλον σκευάσαντες ἐν κλίνῃ εὖ ἐστρωμένη ἐκφέρουσι. Ἐπεὰν δὲ θάψωσι, ἀγορὴ δέκα ἡμερέων οὐκ ἴσταται σφι οὐδ’ ἀρχαιρεσίῃ συνίξει, ἀλλὰ πενθέουσι ταύτας τὰς ἡμέρας”. “Quando poi un re muore in guerra, ne fanno una statua che portano alla sepoltura in una bara ben adorna. Dopo averlo sepolto, per dieci giorni non c’è l’assemblea nè ci si raduna per l’elezione di magistrati (VI, 58, trad. di G. Nenci)”.

---

<sup>78</sup> Martin 1951, 163.

<sup>79</sup> Martin 1951, 278.

Il brano è inserito all'interno dell'*excursus-λόγος* degli Spartani e precisamente nella parte che tratta dell'istituzione regale, del ruolo, delle funzioni e dei privilegi dei re. Erodoto sta parlando delle usanze presenti quando muore un re dei Lacedemoni e dice che è obbligo che da tutta la Laconia, oltre agli Spartiati, vadano al funerale un certo numero di perieci. Una volta che perieci, iloti e Spartiati si riuniscono, insieme con le donne si percuotono il volto con violenza e si abbandonano a lamenti affermando ogni volta che l'ultimo re, quello scomparso è stato il migliore. Quando invece un re muore in guerra, fanno una statua e la portano alla sepoltura in una bara adorna. Un volta sepolto si osserva il lutto per dieci giorni, non c'è assemblea, nè riunioni per l'elezione di magistrati<sup>80</sup>. Lo schema di Erodoto è il solito che mette a confronto in maniera dicotomica uomini-donne, guerra-pace, vita-morte, Spartani-Persiani, Spartani-Egiziani ecc..

Esiodo ancora meglio evidenzia dell'*ἀγορά* oltre agli aspetti religiosi, quelli politici, con particolare riferimento all'attività giudiziaria, che in età arcaica spesso si identifica col potere politico, localizzando qui i processi presieduti dai βασιλεῖς e le contese tra gli uomini istigate da Eris. Con Esiodo, quindi, l'*ἀγορά* si arricchisce di importanti funzioni giudiziarie nel momento in cui si va formando gradualmente il diritto della città<sup>81</sup>. “Attorno all'*ἀγορά* si concentrano gli organismi di giustizia, i tribunali d'arbitrato e i tribunali popolari che portano l'ordine e la pace nelle città in

---

<sup>80</sup> Nenci 2007, 227: “Si tratta della morte in guerra del sovrano, senza che il cadavere sia recuperabile. L'unico esempio sicuro fino al tempo di Erodoto doveva essere stato quello di Leonida, il cui cadavere restò ai Persiani che ne impalarono la testa (VI, 238, 1); Schaefer 1957, 223-33, ricordando il caso unico della traslazione in patria dell'*εἰδωλον* di Leonida, ipotizza che esso fosse somigliante al defunto, cosa interessante anche per la storia delle origini del ritratto”.

<sup>81</sup> Martin 1951, 292-293 afferma che “la giustizia nella città greca conserverà il carattere largamente pubblico che ci ha sorpreso nel mondo omerico. Anche se non è protagonista del processo e non partecipa alla decisione, il popolo segue i dibattiti...ci sono numerosi esempi di misure giudiziarie decise e applicate nella piazza pubblica...è in questo senso che essa resta il centro della vita pubblica, il cuore della città, più ancora che nella funzione associata di assemblee popolari. Si ritorna così alla definizione di *agorà* formulata all'origine: manifestazione della coscienza collettiva della città”.

rivolta in seguito alle rivendicazioni del δῆμος<sup>82</sup>”, che entro due secoli giungerà a conquistare la supremazia politica. Esiodo e i lirici testimoniano questa tensione che si riflette nelle trasformazioni presenti nell’ἀγορά. In questo periodo l’ἀγορά diviene una forza di giustizia più ancora che politica. Rispetto all’epoca omerica risalta nell’ἀγορά il predominio dei problemi della giustizia e dell’organizzazione giudiziaria.

Dopo i poemi epici di Omero e l’opera didascalica di Esiodo i cittadini di Atene hanno come scuola morale il teatro. “E’ con Eschilo che i principi morali, civili e politici si chiariscono e si concretizzano in un organismo coerente e preciso, nelle istituzioni. L’unica forza capace di dare agli uomini la felicità è la Giustizia e tutta l’opera di Eschilo è consacrata a Δίκη, ma Δίκη non è possibile senza la protezione degli dei: questo sarà il ruolo degli dei Ἀγοραῖοι. Gli dei costituiscono i principali attori della scena politica. Le lotte contro i βασιλεῖς oppressori sono finite con la vittoria del δῆμος che ora sa fare intendere la sua voce e far pagare il suo malcontento<sup>83</sup>”.

Esiodo ed Eschilo mostrano la discesa degli dei sulla terra, nel cuore della città, sulla piazza pubblica, che diviene il simbolo della comunità fondata su regole nuove. Le *Eumenidi* di Eschilo ne sono l’esempio più importante. In esse si deve decidere se Oreste, uccisore della madre Clitemnestra, che a sua volta si è resa colpevole dell’omicidio del marito Agamennone, padre di Oreste, sia colpevole o no. Egli si reca nel tempio di Delfi supplice e disperato, ma Apollo gli si mostra, lo rassicura e lo esorta a recarsi ad Atene. Ad Atene Oreste, inginocchiato dinanzi alla

---

<sup>82</sup> Martin 1951, 163.

<sup>83</sup> Martin 1951, 158-159.

statua di Pallade, chiede aiuto, ma le Erinni, le dee della vendetta, si lanciano contro di lui. All'improvviso Pallade, inviata da Zeus, appare ferma e serena: convincerà le Erinni a rimettere ogni decisione ad un Tribunale di Ateniesi, all'Aeropago. Dinanzi ai giudici, le Erinni saranno le accusatrici, Apollo sarà testimone e difensore di Oreste. Alla fine del dibattito, procedura in cui la definizione della colpa diviene "discutibile" perchè permette di riflettere, discutere, decidere anche sulla colpa più grave, prerogativa di un'assemblea "politica" contrapposta alla logica del γένος, col voto di Atena a favore di Oreste, si ha parità e cioè assoluzione: è la parola che interrompe la vendetta, che pone fine ad una catena ininterrotta di sangue. Oreste dichiara la sua gratitudine alla città e al popolo ateniese. Eschilo vuole contrapporre in questa tragedia la razionalità delle istituzioni della πόλις, in cui Oreste stesso si rifugia, all'irrazionalità del mondo antico e arcaico simboleggiato dall'*Agamennone* e dalle *Coefore*.

Eschilo unisce la giustizia umana a quella divina, infatti il processo ad Oreste è celebrato da divinità, ma nell'ambito di un'istituzione, il Tribunale ateniese dell'Aeropago che è umana. Gli dei, insomma, intervenendo in quel tribunale danno la loro legittimazione al moderno senso di giustizia degli uomini (e soprattutto degli Ateniesi). In questo modo "la sentenza prodotta nell'ἀγορά riceveva una consacrazione più ampia e durevole, con carattere universale e segnava la vittoria del diritto dello Stato (comunità di cittadini) sul diritto del γένος<sup>84</sup>". Dalle *Eumenidi* possiamo comprendere l'importanza di Zeus Ἀγοραῖος, il cui epiteto

---

<sup>84</sup> Martin 1951, 292-293.

designa il giustiziere, il civilizzatore (“in nome del bene<sup>85</sup>”) piuttosto che il dio della parola o dell’eloquenza. Quello stesso Zeus presso il cui altare cercò di rifugiarsi lo Spartiata Eurileonte: “...αὐτὸς τυραννίδι ἐπεχείρησε Σελινοῦντος καὶ ἐμουνάρχησε χρόνον ἐπ’ ὀλίγον· οἱ γὰρ μιν Σελινούσιοι ἐπαναστάντες ἀπέκτειναν καταφυγόντα ἐπὶ Διὸς Ἀγοραίου βωμόν”. “...egli stesso (Eurileonte) cercò di impadronirsi di Selinunte con la tirannide e governò come tiranno per poco tempo. I Selinuntini, infatti, sollevatisi, lo uccisero benchè fosse fuggito presso l’altare di Zeus Ἀγοραῖος (V, 46, trad. di G. Nenci)”.

La vicenda dello spartiata Eurileonte si inserisce in questo contesto: siamo alla fine del VI sec. ed egli aiuta i Selinuntini a liberarsi del monarca Pitagora ma, dopo averlo abbattuto, diventa anche lui tiranno di Selinunte. Governa, però, per poco tempo perchè i Selinuntini lo uccidono.

E’ l’unico passo delle *Storie* in cui Erodoto nomina con l’appellativo Ἀγοραῖος la divinità più importante della vita politica: che lo fosse si può capire dal fatto che l’origine dell’epiteto e il suo pieno valore semantico si riallacciano alle funzioni primitive dell’ἀγορά. E’ stato giustamente osservato che “possiamo dare per scontato anche a Selinunte il legame della divinità con la sfera giudiziaria, le istituzioni e le magistrature, non certo nella particolare declinazione politica della democrazia avanzata ma senz’altro in quella di una sobria ἰσονομία: i valori civici cui la figura divina è normalmente associata comprendono *in primis* la protezione della πόλις dalla tirannide e dalla στάσις. Tuttavia il ricorso di Eurileonte, in preda alla disperazione, all’altare dell’Ἀγοραῖος deve aver espresso la

---

<sup>85</sup> A. *Eu.* 973-975: “ἀλλ’ ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος, νικᾷ δ’ ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός” dove Eschilo proclama il suo trionfo. “Ma Zeus protettore dell’assemblea ha trionfato, e in tutto vince la nostra contesa in nome del bene”.

suprema speranza della salvezza, ricercato la protezione garantita ai supplici: tocchiamo qui con mano l'ampia sfera di intervento della divinità nell'ambito delle purificazioni e dell'accoglienza di perseguitati e stranieri, una sfera complementare a quella sin qui messa in luce ma non meno importante<sup>86</sup>”.

E' Zeus Ἀγοραῖος che ha sostituito, con l'intervento di Atena, al regno della violenza selvaggia e delle vendette private, che caratterizzano nell'Odissea lo stato primitivo dove vivono i Ciclopi, l'ordine, lo stato di civiltà dove i tribunali umani sono incaricati del giudizio e della punizione del colpevole in nome della comunità. Questo dio pacificatore e purificatore, istauratore di un regime di pace sociale unisce a queste funzioni di alta giustizia il ruolo di custode dei giuramenti in diversi contesti del mondo ellenico perchè il giuramento al dio è richiesto agli affittuari, agli efebi in procinto di diventare cittadini, a coloro che stipulano trattati di alleanza o effettuano compravendite di immobili. Queste funzioni indicano la sua grande versatilità: egli proteggeva i nuclei familiari, i raggruppamenti civici, le assemblee politiche, i supplici e gli stranieri. Tutte le testimonianze sono concordi nel presentarlo come il dio più importante della vita politica, associato per il suo epiteto più alle divinità cittadine che a quelle olimpiche. E' attestato che l'Ἀγοραῖον, cioè il santuario di Zeus Ἀγοραῖος, in certe città come Eretria ha addirittura la funzione di Bouleuterio e quindi è un “luogo centrale e identitario, simbolo della democrazia e del corpo civico legalmente costituito<sup>87</sup>”.

---

<sup>86</sup> Antonetti 2009, 43-44.

<sup>87</sup> Antonetti 2009, 32-33 afferma inoltre: “Ma è nella grande legge di Eretria contro la tirannide e l'oligarchia del 340 a.C. circa... che si legge, tra molte precauzioni prese dal δῆμος eretriese, anche la seguente disposizione: “se dovesse accadere un avvenimento che renda impossibile occupare (?) immediatamente l'Ἀγοραῖον in modo che sia permesso al

## AGORÀ LUOGO DI CULTO

Una caratteristica comune alle ἀγοραί dell'epoca antica fu il legame costante tra presenze assembleari e culti, confermato dal fatto che lo spazio libero della piazza si presentava sotto la protezione di una divinità venerata in un monumento sacro adiacente; un segno della priorità dell'aspetto religioso rispetto a quello specificatamente politico. Nel cuore della città si sono poi via via susseguiti o accomunati, in varia forma, i culti delle potenti divinità olimpiche, degli dei patrii, di eroi storici o leggendari. E così nel mutare degli eventi e delle esigenze furono innalzati templi, altari, cenotafi, recinti sacri, statue. I limiti di questo territorio sacro, del ἱερὸς κύκλος omerico e della ἱερὴ ἀγορὴ di Alicarnasso, erano fissati da ὄροι, che difendevano il demanio pubblico dalle contaminazioni degli indegni. Le persone impure, cioè chi era debitore insolvente nei confronti dello stato, gli omicidi, quelli che si macchiavano di delitti contro la famiglia e lo stato non vi potevano entrare<sup>88</sup>, vi erano segni tangibili dei confini<sup>89</sup> e strumenti di purificazione.

In Erodoto sono presenti parecchi richiami all'ἀγορά quale sede e meta di culto: “Καὶ νῦν ἔστηκε ἀνδριάς ἐπωνυμίην ἔχων Ἀριστέω παρ' αὐτῷ τῷ

---

Consiglio (di riunirsi nella legalità?) o se il popolo si trova trattenuto all'esterno delle mura, che si occupi (una piazzaforte) nell'Eretriade, una qualsiasi, che sia giudicata appropriata (alla raccolta in questo luogo) di tutti i partigiani del popolo...(B, 24-29)".

<sup>88</sup> Erdas 2008, 44: “E' certo che, almeno per la realtà ateniese, la fissazione di confini netti aveva lo scopo di garantire uno spazio di legalità: infatti all'interno dell'ἀγορά non poteva avere accesso, almeno in via teorica, quella categoria eterogenea di individui che dalle fonti antiche, con varie motivazioni, vengono definiti ἄτιμοι. La documentazione letteraria ed epigrafica rivela l'esistenza di una normativa che indirettamente tratta il divieto di accesso all'ἀγορά di Atene. Le fonti principali in tal senso sono costituite da Demostene in vari luoghi delle tre orazioni *Adversus Androktionem*, *In Aristocratem* e *In Timocratem*, Andocide, *De Mysteriis* 71-76 e la ripubblicazione delle leggi draconiane sull'omicidio”.

<sup>89</sup> Martin 1951, 165 afferma che “i limiti di questa terra sacra...erano fissati da degli ὄροι che proteggevano il demanio pubblico...dalla contaminazione degli indegni”; Erdas 2008, 43: “Una vivace e nota scena tratteggiata da Aristofane negli Acarnesi 719 sgg. vede l'ateniese Diceopoli costituire la sua ἀγορά...delimitando lo spazio agoraico tramite degli ὄροι, una pratica che possiamo immaginare comune a molte, se non a tutte, le πόλεις greche, ma che conosciamo particolarmente bene per Atene. Qui sono stati rinvenuti quattro cippi di delimitazione dell'ἀγορά...i primi sono stati datati al 500 a.C., l'ultimo alla metà del V sec. a.C..”

ἀγάλματι τοῦ Ἀπόλλωνος, περίξ δὲ αὐτὸν δάφναι ἐστᾶσι· τὸ δὲ ἄγαλμα ἐν τῇ ἀγορῇ ἴδρυται”. “E ora c’è una statua che porta il nome di Aristeia presso lo stesso monumento di Apollo e intorno alla statua ci sono piante di alloro. Il monumento sorge sulla piazza (IV, 15, trad. di A. Fraschetti)”. Lo storiografo sta narrando quanto accadde agli abitanti di Metaponto, prospera città greca sulle coste della Lucania, duecentoquaranta anni dopo la seconda scomparsa di Aristeia, figura leggendaria tipica della cultura sciamanistica greco-scita. Interessante osservare, sul piano metodologico, come l’autore si preoccupi di far osservare quanto il racconto sia frutto di indagini condotte personalmente ὡς ἐγὼ συμβαλλόμενος εὔρισκον: ricerche che probabilmente, a quanto sembra suggerire la radice verbale utilizzata col preverbo, consistevano in calcoli cronologici basati sul computo delle generazioni. Ebbene, su suggerimento della Pizia, i Metapontini eressero accanto al monumento consacrato ad Apollo, una statua che porta il nome di Aristeia (IV, 15, 4). Di particolare rilievo critico per le implicazioni letterarie è il passo V, 67: “ἡρώιον γὰρ ἦν καὶ ἔστι ἐν αὐτῇ τῇ ἀγορῇ τῶν Σικυωνίων Ἀδρήστου”, “...poichè c’era e c’è nell’ἀγορά dei Sicioni il tempio di Adrasto (trad. di G. Nenci)”. Il passo è interessante perchè attesta come in questo tempio si compivano sacrifici e preghiere nonchè cori tragici in onore di Adrasto piuttosto che in onore di Dioniso. Il passo offre un’importante testimonianza sull’origine della tragedia. Al posto di Adrasto Clistene introdusse il culto dell’eroe tebano Melanippo, acerrimo nemico di Adrasto e restituì i cori tragici a Dioniso. Il brano evidenzia l’origine del carattere luttuoso della tragedia, nata dalla celebrazione delle sventure di un eroe. Cfr. Aristotele, sull’origine della tragedia nella Poetica 13, 2. A un recinto sacro dedicato dagli Ateniesi



nella propria ἀγορά all'eroe nazionale Eaco fa riferimento Erodoto nel V, 89: “οἱ Ἀθηναῖοι, τῷ μὲν Αἰακῷ τέμενος ἀπέδεξαν τοῦτο τὸ νῦν ἐπὶ τῆς ἀγορῆς ἱδρυται”. “Gli Ateniesi dedicarono a Eaco questo recinto sacro, che sorge ora sull'ἀγορά (trad. di G. Nenci)”. Gli Ateniesi lo costruirono in seguito ad un vaticinio dell'oracolo di Delfi a proposito del comportamento da tenere nei riguardi degli Egineti che avevano devastato le zone costiere dell'Attica. La conformazione è quella di un τέμενος, antico recinto alberato che separava lo spazio sacro da quello profano, sul cui perimetro alberato, con l'innalzamento di un colonnato in sostituzione della vegetazione, sorgerà poi il tempio. La credenza dell'azione diretta degli eroi pro o contro i membri della città era uno degli elementi essenziali del costante favore di cui godettero i culti praticati nell'ἀγορά. Prima di assalire una città, si cercava di privarla dell'appoggio dei suoi eroi: per questo, su consiglio dell'oracolo di Delfi, gli Ateniesi costruirono la statua dell'eroe Eaco, in un τέμενος “tuttora esistente” (V, 89, 3). Gli stessi eroi potevano addirittura, in gravi circostanze, uscire dalla tomba e partecipare all'impresa contro i nemici. E' il caso, già citato precedentemente, degli eroi dell'Attica “visti” dai combattenti al loro fianco nella battaglia di Salamina. Ed è proprio per ottenerne la protezione che, a quanto ci riporta Plutarco, Cimone fece trasportare le ossa di Teseo sul suolo nazionale (Plu *Cim.* 8).

Nell'ἀγορά la cittadinanza erige inoltre monumenti celebrativi di imprese memorabili compiute da uomini valorosi. Ce lo attesta anche il passo seguente: “καί σφι τὸ κοινὸν τὸ Σαμίων ἔδωκε διὰ τοῦτο τὸ πρῆγμα ἐν στήλῃ ἀναγραφῆναι πατρόθεν ὡς ἀνδράσι ἀγαθοῖσι γενομένοισι, καὶ ἔστι αὕτη ἡ στήλη ἐν τῇ ἀγορῇ”. “E la comunità dei Sami per questa impresa

concesse loro di essere iscritti su una stele con il patronimico come uomini valorosi e questa stele è nell'ἄγορά (VI, 14, trad. di G. Nenci)”. Il contesto in cui si svolge la vicenda è la rivolta degli Ioni contro la Persia durante la quale tutti i Sami si allontanano dallo schieramento tranne undici navi coi loro trierarchi che rimangono a combattere contro gli ordini impartiti e, per questo, vengono iscritti su questa stele<sup>90</sup>.

Col tempo sono venute a collocarsi nell'ἄγορά anche tombe di uomini comuni il cui destino s'era rivelato di gloria per la città. Di qui quell'atmosfera religioso-funeraria che assunse il luogo stesso. Gli eroi fondatori, in deroga ad un principio vigente nella legislazione della città che vietava la sepoltura all'interno della città, ebbero il diritto di essere inumati nell'ἄγορά. La testimonianza viene da uno scolio all'*O. I*, 149 di Pindaro. Erodoto, in *I*, 168, a proposito della fondazione di Abdera, ci fa capire come il culto dell'eroe fondatore fosse particolarmente sentito nelle colonie. Qui appunto viene onorato dai Tei, nella seconda fondazione, Timesio di Clazomene, eroe della prima fondazione, dopo che non aveva potuto trarne vantaggio per essere stato cacciato dai Traci. Così pure Milziade (VI, 38, 1) riceve gli onori di sacrifici e gare ippiche e ginniche nell'ἄγορά dagli abitanti del Chersoneso, come è di norma per i fondatori di città. A partire dal V sec. quest'usanza si estese anche ad altri personaggi, a legislatori, magistrati eponimi, a cittadini morti per la patria come i Greci morti a Platea (*Th. III*, 58; *Plu Arist.* 21). Filippo di Crotone, vincitore nelle gare ad Olimpia, esiliato dalla sua città e morto per gli abitanti di Segesta, ebbe dai Segestani onori “che nessun altro ottenne: fu

---

<sup>90</sup> Nenci 2007, 180: “Il patronimico era normale nelle iscrizioni funerarie. Qui non si tratta di una stele funeraria vera e propria, però, eretta sulla tomba dei caduti, ma di una stele commemorativa e insieme funeraria, forse la prima nel suo genere. Per questo Erodoto segnala la presenza del patronimico che costituisce una novità”.

innalzato un tempietto sulla sua tomba e gli offrirono i sacrifici per propiziarne la benevolenza” (V, 47). Ad Erodoto stesso fu riservato l’onore della tomba nell’ἀγορά di Turi (Suid., s.v. Ἡρόδοτος) e ad Anassagora nell’ἀγορά di Lampsaco. Mano a mano, per tali ragioni, lo spazio riservato ai monumenti per le grandi divinità fu ridotto, mentre il culto di eroi e personaggi illustri restituì ai cittadini un clima di religiosità sempre più vicino alla sensibilità popolare delle origini, quando le potenze che popolavano il mondo della mentalità primitiva erano temute o venerate per la loro capacità di incidere nella realtà quotidiana<sup>91</sup>.

Dobbiamo infine ricordare in questa sezione dell’esposizione dedicata agli aspetti sacrali presenti nell’ἀγορά, un passo delle *Storie* che è riportato da Erodoto come un rituale adottato dagli Egizi e presenta anche caratteri di un macabro sortilegio. Gli Egizi ritengono che il toro sia sacro al dio Api e perciò sottopongono questi animali ad uno scrupoloso esame, e se i sacerdoti addetti trovano che uno di essi ha anche un solo pelo nero, lo ritengono impuro e lo contrassegnano con bende di papiro intorno alle corna; viene spalmato di creta da sigilli e marchiato con sigillo. L’animale viene poi sgozzato e scuoiato: “Ἀγαγόντες τὸ σεσημασμένον κτήνος πρὸς τὸν βωμὸν ὄκου ἂν θύωσι, πῦρ ἀνακαίουσι, ἔπειτα δὲ πρὸς τὸν βωμὸν ὄκου ἂν θύωσι, πῦρ ἀνακαίουσι, ἔπειτα δὲ ἐπ’ αὐτοῦ οἶνον κατὰ τοῦ ἱρηίου ἐπισπείσαντες καὶ ἐπικαλέσαντες τὸν θεὸν σφάζουσι· σφάζαντες δὲ ἀποτάμνουσι τὴν κεφαλὴν. Σῶμα μὲν δὴ τοῦ κτήνεος δείρουσι, κεφαλῇ δὲ κείνη πολλὰ καταρησάμενοι φέρουσι, τοῖσι μὲν ἂν ἢ ἀγορῇ καὶ Ἑλληνέσσι ἕωσι ἐπιδήμιοι ἔμποροι, οἱ δὲ φέροντες ἐς τὴν ἀγορὴν ἀπ’ ὧν ἔδοντο,

---

<sup>91</sup> Martin 1951, 201: “Di fatto gli elementi religiosi dell’ἀγορά più antichi appartengono alla culla primitiva e popolare della religione greca, a questo mondo di culti eroici e funerari, popolato di potenze benefattrici o malefiche che il popolino temeva più ancora che le grandi divinità”.

τοῖσι δὲ ἂν μὴ παρέωσι Ἑλληγες, οἱ δ' ἐκβάλλουσι ἐς τὸν ποταμόν. Καταρῶνται δὲ τάδε λέγοντες τῆσι κεφαλῆσι, εἴ τι μέλλει ἢ σφίσι τοῖσι θύουσι ἢ Αἰγύπτῳ τῆ συναπάσῃ κακὸν γενέσθαι, ἐς κεφαλὴν ταύτην τραπέσθαι. Κατὰ μὲν νυν τὰς κεφαλὰς τῶν θυομένων κτηνέων καὶ τὴν ἐπίσπεισιν τοῦ οἴνου πάντες Αἰγύπτιοι νόμοισι τοῖσι αὐτοῖσι χρέωνται ὁμοίως ἐς πάντα τὰ ἰρά, καὶ ἀπὸ τούτου τοῦ νόμου οὐδὲ ἄλλου οὐδενὸς ἐμψύχου κεφαλῆς γεύσεται Αἰγυπτίων οὐδεῖς". "conducono l'animale contrassegnato presso l'altare dove sacrificano; accendono un fuoco, quindi presso l'altare libano vino sulla vittima, e dopo aver invocato il dio, sgozzano l'animale, dopo averlo sgozzato, gli tagliano la testa. Scuoiano il corpo dell'animale, mentre invece portano via la testa, lanciando su di essa molte maledizioni; quanti hanno mercato e commercianti Greci che risiedono presso di loro, portano la testa al mercato e la vendono ai Greci; dove non ci sono Greci, la buttano nel fiume. Imprecano sulle teste dicendo così: che se una qualche sciagura sta per abbattersi sui sacrificanti o su tutto l'Egitto, si volga su quella testa. Quanto alle teste degli animali sacrificati e alla libagione con il vino, tutti gli Egiziani praticano ugualmente le stesse norme in tutti i sacrifici: e in base a questa norma nessun Egiziano mangerà mai la testa di nessun altro animale (trad. di A. Frascetti)". Al costume egiziano di lanciare maledizioni sulla testa delle vittime, in funzione evidente di capri espiatori, fa riferimento il racconto del II, 38-39. Quest'usanza, atta a stornare o ad esorcizzare eventi temuti come rovinosi, pare si sia diffusa in Egitto piuttosto tardi e per influsso di rituali stranieri. Si deduce dal fatto che negli antichi monumenti egiziani la testa delle vittime compare regolarmente tra le altre parti offerte agli dei. Il passo è tratto dal λόγος

egizio come quello che “possiede più meraviglie (ἔργα λόγου μέθω) e che presenta più opere superiori ad ogni descrizione: appunto per questo ne parlerò più a lungo” (II, 35, 1). Una conferma e una riproposizione di quanto anticipato dall’autore nel proemio (ἔργα μεγάλα καὶ θουμαστά). Interessante rilevare come l’ἀγορά sia qui citata da Erodoto come crocevia di scambi commerciali ma che pure si presta indirettamente a rituali purificatori con l’opportunità che offre di liberarsi da impurità e contaminazioni malefiche.

## **AGORÀ CUORE POLITICO E SPAZIO DELLA COMUNICAZIONE UFFICIALE O PER GLI ANNUNCI CIVILI ALLA CITTADINANZA O COLLETTIVI**

I poemi omerici riflettono uno stato politico cristallizzatosi in una struttura di potere gerarchizzata di impronta monarchico-aristocratica. Risulta oltretutto difficile evincere quali siano state allora le reali condizioni della popolazione perchè realtà e mito si fondono e confondono al punto da disorientare la ricerca di chi intende risalire su aspetti dai contorni più definiti. Si constata però con certezza che già nell’*Odissea* appaiono le prime avvisaglie di tensioni sociali che proiettano sulla scena della realtà politica le rivendicazioni di un δῆμος troppo a lungo reso anonimo e senza diritti, ma che entro due secoli riuscirà, da uno stato di ibernazione sociale, a conquistare la supremazia politica e a creare il modello di democrazia ovunque ammirato nei secoli a venire. Si può preraltro facilmente comprendere come l’attività politica dall’VIII al VI sec. abbia avuto carattere prevalentemente giudiziario, come è stato poc’anzi ricordato, e che l’ἀγορά nella graduale formazione della πόλις

democratica sia stato lo spazio in cui trovarono espressione e soluzione le tensioni interne alla comunità in via di aggregazione. Attorno ad essa si costituirono gli organismi di giustizia, i tribunali d'arbitrato e in seguito i tribunali popolari che portarono l'ordine e la pace nella città in rivolta. Proprio nelle città democratiche lo sviluppo degli organismi politici e l'istituzione dell'assemblea nell'ἀγορά sono il simbolo della vittoria del δῆμος. Quell'ἀγορὰ ἀρχαία posta all'ingresso dell'acropoli d'Atene, adiacente al culto di Afrodite Πάνδημος, può essere stata luogo di antiche assemblee, ma fu presto abbandonata, mentre i difficili inizi della democrazia ateniese sono legati all'insediamento nell'ἀγορά del Ceramico nei primi anni del VI sec., che resterà per oltre un secolo il teatro di una grande attività politica, scuola non solo nell'Ellade ma soprattutto di una παιδεία civile universale. “Non a caso per i Ciclopi dell'Odissea (IX, 112) l'assenza di un'ἀγορά si accompagna alla mancanza di leggi<sup>92</sup>”. Nel compirsi di questo processo di aggregazione, l'ἀγορά diventa la sede di alcune tra le principali istituzioni pubbliche e uno dei più importanti luoghi di raccolta dei cittadini: qui si decidono le principali scelte della πόλις come la guerra, le magistrature, le sentenze dei processi. Recarsi nell'ἀγορά è sentito come un atto centrale cittadino, come abbiamo già notato in Senofane riguardo ai Colofoni o in Alceo quando rileva con amarezza le dure conseguenze della sua condizione di esule. Per lui la lontananza dalla città è vista come un allontanamento dal centro della vita politica emblematicamente rappresentata dalla partecipazione all'assemblea e al consiglio ed è sentita come esistenza “da selvaggio”.

---

<sup>92</sup> Marconi 2001, 230.

Mutate ovviamente le condizioni e i ruoli, si avverte la stessa consapevolezza di un prestigio sociale legato alla presenza del cittadino nella vita dell'ἀγορά se leggiamo il passo di Erodoto I, 37, in cui appare con evidenza l'importanza di recarsi nella piazza, luogo per antonomasia che consente visibilità, in cui si costruisce e si rende pubblico il proprio valore in quanto teatro di relazioni atto ad accrescere o denigrare l'ἀξίωσις pubblica e privata: “Νῦν τε τέοισί με χρῆ ὄμμασι ἔς τε ἀγορῆν καὶ ἔξ ἀγορῆς φοιτῶντα φαίνεσθαι; κοῖος μὲν τις τοῖσι πολιῆτησι δόξω εἶναι, κοῖος δέ τις τῆ νεογάμῳ γυναικί;”. “Con quale fronte adesso mi mostrerò quando vado e vengo dalla piazza del mercato? Quale uomo sembrerò ai cittadini, quale alla sposa che ho appena preso?... (trad. di V. Antelami)”.

L'episodio si situa in questo contesto: Creso, re di Lidia dal 561 a.C. fino alla sconfitta subita intorno al 547 a.C. ad opera dei Persiani, ha avuto un sogno premonitore: il figlio Atis morirà, trafitto da un'arma di ferro. A questo proposito non vuole mandarlo a liberare i Misi da un cinghiale che devasta le loro terre.

Ma Atis gli risponde che, non partecipando alle guerre e alle cacce<sup>93</sup>, le attività più nobili e autorevoli per loro, non avrà il coraggio di presentarsi nella piazza e non apparirà ai suoi concittadini come un vero uomo.

Luogo di prestigio e di consenso sociale, ma è luogo anche di affermazione politica, come appare nel passo riguardante lo stratagemma ideato da Pisistrato per impadronirsi del potere in I, 59, 4: “ὄς στασιαζόντων τῶν παράλων καὶ τῶν ἐκ τοῦ πεδίου Ἀθηναίων,...

---

<sup>93</sup> Asheri 1988, 289: “La caccia al cinghiale come avventura, sport o momento agonistico o prova di virilità è antica quanto Omero; per la tecnica della caccia ved. X *Cyn.* 10. Si fa con reti, giavellotti e lance ed è considerata difficile e rischiosa. In generale, dal punto di vista greco, il cacciatore è un eroe e l'eroe è un cacciatore; la caccia ha un suo aspetto culturale, connesso con la dea cacciatrice Artemide, che simboleggia l'ideale di vita opposto a quello di Afrodite (Atis stesso fugge il talamo per partecipare alla caccia).

καταφρονήσας τὴν τυραννίδα ἤγειρε τρίτην στάσιν, συλλέξας δὲ στασιώτας καὶ τῷ λόγῳ τῶν ὑπερακρίων προστάς μηχανᾶται τοιάδε· τρωματίσας ἑαυτὸν τε καὶ ἡμίονους ἤλασε ἐς τὴν ἀγορὴν τὸ ζευγὸς ὡς ἐκπεφυγὸς τοὺς ἐχθρούς, οἳ μιν ἐλαύνοντα ἐς ἀγρὸν ἠθέλησαν ἀπολέσαι δῆθεν, ἐδέετό τε τοῦ δήμου φυλακῆς τινος πρὸς αὐτοῦ κυρῆσαι, πρότερον εὐδοκιμήσας 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 καταλέξασθαι ἄνδρας τριηκοσίους οἱ δορυφόροι μὲν οὐκ ἐγένοντο Πεισιστράτου, κορυνηφόροι δὲ· ξύλων γὰρ κορύνας ἔχοντες εἶποντό οἱ ὀπισθε. Συνεπαναστάντες δὲ οὗτοι ἅμα Πεισιστράτῳ ἔσχον τὴν ἀκρόπολιν. Ἐνθα δὴ ὁ Πεισίστρατος ἦρχε Ἀθηναίων, οὔτε τιμὰς τὰς ἐούσας συνταράξας οὔτε θέσμια μεταλλάξας, ἐπὶ τε τοῖσι κατεστεῶσι ἔνεμε τὴν πόλιν κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ”. “Costui (Pisistrato), mentre c’erano discordie civili tra gli Ateniesi della costa e quelli dell’interno,...mirando alla tirannide suscitò una terza fazione; dopo aver raccolto ribelli ed essersi proclamato capo dei montanari, escogitò questo stratagemma. Avendo ferito se stesso ed i muli, arrivò con il carro sulla piazza del mercato, come se fosse sfuggito ai nemici che avevano voluto ucciderlo mentre andava in campagna, e chiese al popolo che gli si concedesse una guardia del corpo, essendosi distinto già prima nel comando da lui ricoperto nella guerra contro i Megaresi, per aver preso Nisea e per aver compiuto altre azioni importanti. Caduto nell’inganno, il popolo degli Ateniesi gli concesse gli uomini, reclutati tra i cittadini, che divennero non già le guardie del corpo di Pisistrato, ma i suoi portatori di randello; infatti lo seguivano sempre armati di bastone. Costoro insieme a Pisistrato insorsero e occuparono



l'acropoli. In tal modo Pisistrato ebbe il potere di Atene, senza sconvolgere le magistrature che esistevano e senza mutar leggi; governò la città rispettando le istituzioni e amministrandola ottimamente (trad. di V. Antelami)".

Pisistrato, soltanto dopo essersi recato nell'ἀγορά<sup>94</sup>, incita il popolo dando a credere di aver subito un'insidia da parte dei nemici per le sue idee politiche; ed è qui che trova molti consensi<sup>95</sup> tanto che la plebe, pronta a prendere le armi in difesa di Pisistrato, promuove un'assemblea generale.

In questo modo si impadronisce del potere effettuando un "colpo di stato" proprio nell'ἀγορά.

L'ἀγορά si preannuncia ora come luogo in cui maturano grandi eventi di trasformazione in Atene nel periodo dell'avvento della democrazia: dopo la conquista del potere di Pisistrato, l'uccisione di Ipparco e la cacciata di Ippia, suoi figli e la nascita della democrazia di Clistene (510 a.C.).

Da questo brano possiamo ricavare molte informazioni sull'ἀγορά nell'età di Pisistrato.

In primo luogo il futuro tiranno vi si reca perché sa di trovare lì molta gente dal momento che è un luogo di riunione. Vi accede con i carri e ciò dimostra che si poteva farlo e che l'ἀγορά era raggiungibile con strade, essendo al centro di vie di comunicazione. Inoltre l'accesso con carri ci fa

---

<sup>94</sup> Pisistrato convoca il popolo all'ingresso dell'acropoli per incitarlo ad accettare il suo regime; cfr. Arist. *Ath.*, XV, 4. Si rinvengono ancor ora, sotto i Propilei, i resti di una piazza con gradini che forma una tribuna, all'angolo S-O dei Propilei di Pisistrato.

<sup>95</sup> Cfr. Plu *Sol.* 30, 1-2; Asheri 1988, 301: "Questa digressione di storia ateniese arcaica pare attinta a tradizioni orali attiche, ancora vive al tempo di Erodoto. Quello che sarebbe sostanzialmente un capitolo di storia economico-sociale e costituzionale ateniese tra il 560 e il 546 a. C. circa, si riduce in questa digressione ad una serie di aneddoti, portenti, pettegolezzi e stratagemmi sul tema della tirannide. Tuttavia lo sfondo delle lotte di fazione, la funzione passiva delle masse, i legami interstatali, ecc., sono di innegabile valore per comprendere le idee che gli Ateniesi del V sec. avevano sul loro antico regime. Lo stesso Erodoto esprime sul conto di Pisistrato un misto di ammirazione, di critica e di lode, che corrisponde alla generale posizione ambigua dei Greci a proposito della tirannide arcaica".

pensare che fosse libera. Infatti la monumentalizzazione, che fa perdere all'ἀγορά le funzioni originarie, avviene nel corso del tempo.

Nel corso del tempo, con le trasformazioni imposte dagli eventi politici, l'ἀγορά preciserà e accrescerà sempre di più il suo contenuto politico e dinamico, prendendo le distanze dalle strutture fossilizzate della società omerica. E' tramite questo processo che si eleva anche ad immagine di spazio simbolico<sup>96</sup>. Oltre ad elementi importanti come il Pritaneo, cioè il focolare della città, la tomba del fondatore o dei fondatori e il Bouleuterion, nelle ἀγορά prendono posto strutture e monumenti. Ad Atene sono ben noti il monumento degli Eroi Eponimi e le statue dei tirannicidi<sup>97</sup>. L'ἀγορά diventa lo spazio della vendetta politica e dell'assassinio politico, "l'altare sacrificale" in cui si legittima un'uccisione come appare in IV, 164, 4: "...καί μιν Βαρκαῖοί τε ἄνδρες καὶ τῶν ἐκ Κυρήνης φυγάδων τινὲς καταμαθόντες ἀγοράζοντα κτείνουσι, πρὸς δὲ καὶ τὸν πενθερὸν αὐτοῦ Ἀλάζειρα". "...uomini di Barce e alcuni esuli di Cirene lo riconobbero mentre si aggirava per la piazza e lo uccisero, uccidendo inoltre anche il suocero Alazir<sup>98</sup> (trad. di A. Fraschetti)".

Erodoto narra l'uccisione del tiranno Arcesilao, che si era allontanato volontariamente dalla città di Cirene nel timore si verificasse la morte predettagli dall'oracolo, e di suo suocero presso la piazza da parte di uomini di Barce ed esuli di Cirene<sup>99</sup>. Arcesilao, che regnò dal 530 al 510 a.C. circa a Cirene, aveva cercato di annullare la costituzione introdotta dal padre Batto III, ma aveva dovuto fuggire dalla sua città. Aveva messo

---

<sup>96</sup> Ampolo 2009, 4: "L'ἀγορά, i monumenti e gli edifici che sorgono in essa o attorno ad essa, costituiscono un insieme privilegiato, perchè qui le funzioni concretamente svolte son ulteriormente valorizzate dal simbolismo".

<sup>97</sup> Paus. I, 8, 5; Th. I, 20; VI, 53-59.

<sup>98</sup> Il fatto che un Battiade portasse il nome libico di Alazir sta ad indicare che a Barce si era realizzata una profonda fusione tra Greci e Libici.

<sup>99</sup> Cfr. V, 46.

insieme un esercito a Samo ed era tornato a Cirene, incrudelendo contro gli avversari e per timore di un oracolo non volendo restare a Cirene si era rifugiato a Barce<sup>100</sup>.

Luogo pubblico per eccellenza l' ἀγορά è la tribuna su cui salgono gli araldi per i κηρύγματα ufficiali.

Prima che si diffondesse l'uso di esporre in pubblico documenti della comunità che ricevevano onore e prestigio per essere collocati vicino a monumenti significativi dell'ἀγορά, dotati di un significato civico, comunitario, la comunicazione era affidata ai banditori la cui voce doveva essere ascoltata nei luoghi chiave della città. Erodoto ci offre diversi esempi da cui traspare che l'ἀγορά è chiaramente lo spazio dei proclami pubblici, diremmo quasi una personificazione delle attuali ordinanze e decreti. Eccone un esempio nel III, 62 che fa parte della lotta tra Cambise e il mago Patizeite per il regno persiano, ricordando che dalla tribù meda dei Magi ha origine la casta sacerdotale dei Magi, assai influente e importante presso i Persiani<sup>101</sup>: “Οἱ τε δὴ ὄν ἄλλοι κήρυκες προηγόρευον ταῦτα καὶ δὴ καὶ ὁ ἐπ' Αἴγυπτον ταχθεὶς προηγόρευε στὰς ἐς μέσον τὰ ἐντεταλμένα ἐκ τοῦ μάγου”. “Gli altri araldi dunque comunicarono quest'ordine, l'araldo mandato in Egitto...postosi al centro, annunciò le disposizioni del Mago (trad. di A. Fraschetti)”; possono essere annunci pubblici di tipo puramente informativo, come in III, 75: “...οἱ μάγοι ἀνεβίβασαν αὐτὸν ἐπὶ πύργον καὶ ἀγορεύειν ἐκέλευον”. “...i Magi, chiamati a raccolta i Persiani, lo fecero salire su una torre e lo esortarono a

---

<sup>100</sup> Wiedemann 1880, 236.

<sup>101</sup> Cfr. I, 140; I, 107.

parlare in pubblico (trad. di A. Fraschetti)” e in IX, 26 <sup>102</sup>: “...τότε ὄν λόγος Ἰλλον ἀγορεύσασθαι...”. “...Si racconta che Illo dicesse allora...(trad. di A. Fraschetti)” dove il verbo ha la stessa radice di ἀγορά; dei patti, onorati e consacrati da riti sacrificali come in VI, 97: “...αὐτὸς δὲ πυθόμενος ἵνα ἦσαν οἱ Δήλιοι, πέμπων κήρυκα ἠγόρευέ σφι τάδε...”. “...Ed egli stesso, informatosi dov’erano i Deli, mandando un araldo annunciò loro questo...(trad. di G. Nenci)”. L’episodio si situa in questo contesto: Dati, attraverso un araldo, annuncia ai Deli di tornare alla loro isola, perchè non recherà nessuna offesa nè a loro nè alla loro terra. Dopo l’annuncio, pone sull’altare trecento talenti e li brucia. Naturalmente alla promessa si affiancò l’esposizione di documenti che avevano o uno scopo pratico e immediato o la funzione di ricordare, di perpetuare il ricordo di una decisione, di un impegno o altro. “La collocazione all’esterno o in edifici pubblici in modo che essi fossero visibili o almeno teoricamente leggibili, diventava ancora più significativa se tali luoghi erano simbolicamente dotati di un significato comunitario che accresceva l’importanza del documento o degli onori conferiti. La memoria diventa importante quanto la comunicazione pubblica<sup>103</sup>”. E’ per questo che le ἀγοραί, come i santuari più importanti, si riempiono di stele<sup>104</sup>, tabelle bronzee e diventano non solo una sorta di archivio, ma parte centrale della memoria della città.

<sup>102</sup> Cfr. VI, 52 per il mito sul ritorno degli Eraclidi. Con ogni probabilità poeti epici le cui opere non ci sono pervenute narravano la versione del mito più nota, quella in base alla quale la migrazione nel Peloponneso era avvenuta dopo la morte di Aristodemo (Paus. III, 1, 5-6 e Apollod. II, 8, 2-3). La tradizione riferita da Erodoto nel VI, 52, ha invece riscontro in X. Ages. VIII, 7.

<sup>103</sup> Ampolo 2009, 7.

<sup>104</sup> Cfr. VI, 14.

## L'AGORÀ ECONOMICA

Abbiamo visto come l'ἀγορά destinata alle istituzioni civili ad Atene fosse circondata da ὄροι. Testimonianze letterarie<sup>105</sup> ci attestano, invece, come “gli affari e le attività di scambio in generale avevano luogo nell'area del mercato, ma al di fuori dell'ἀγορά propriamente detta, quella il cui perimetro era segnato dagli ὄροι. Il che ovviamente non significa che lo spazio fisico che ricadeva sotto la definizione di ἀγορά non includesse entrambe le attività<sup>106</sup>”, ma, a mio parere, può significare che la funzione commerciale è l'ultima che viene acquisita dai Greci e si potenzia nel tempo fino a coprire le altre, cioè quelle religiose, giuridiche e politiche, che sono presenti fin dalle origini e primarie per cui, quando nella pubblicistica viene usato il termine ἀγορά come centro commerciale, l'accezione appare riduttiva perchè mancano le funzioni importanti per i Greci.

Alcuni studiosi ritengono che gli ἄτιμοι non potessero entrare nell'ἀγορά per partecipare all'ἐκκλησία e quindi assolvere ai propri diritti politici, ma avessero la possibilità di accedere al mercato in quanto spazio commerciale<sup>107</sup>. Per quanto riguarda le transazioni commerciali non tutte avevano luogo nell'ἀγορά. Ci sono molti documenti privati che tutelano le parti, ma non sono stati rinvenuti nell'ἀγορά. Quando si tratta, invece, di regolamentazioni sul commercio di beni importanti per la città e da essa gestiti, l'ἀγορά ha un ruolo fondamentale nel rappresentare la legalità, come si vede dalla legge sulla legna e sul carbone di Delo del 235-200 a.

---

<sup>105</sup> X. *Mem.* 4, 2, 1; Lys. 24, 20.

<sup>106</sup> Erdas 2008, 44.

<sup>107</sup> Kahrstedt 1934, 116 e nota 1. Hansen 1976, 62 ritiene invece che l'accesso all'ἀγορά fosse totalmente interdetto agli ἄτιμοι, anche per scopi strettamente commerciali, sia pure con significative eccezioni.

C. e la legge di Agirrio sul grano delle isole ad Atene del 374-373 a. C.. In questi due casi sia la vendita del prodotto che la pubblicazione della legge che tutelava la vendita avvenivano nell'ἀγορά.

Tra i relativamente pochi documenti che riguardano transazioni nell'ἀγορά siamo a conoscenza di una legge ateniese, il νόμος contro la frode, che vietava la modifica dei prezzi e l'adulterazione all'interno dell'ἀγορά. Ne parlano Platone, Demostene e Iperide<sup>108</sup>. Platone, come sempre preoccupato dei principi morali che devono essere presenti nel tessuto sociale come valore primario del πολίτης, invoca la necessità di una legge che nell'ἀγορά vieti di dichiarare il falso, che faccia rispettare un unico prezzo di vendita e che garantisca la vendita di merce non contraffatta.

Saranno gli agoranomi a registrare un regolamento e ad esporre le leggi nella loro sede, l'Ἀγορανόμιον.

Questo significa che anche in questo caso lo spazio dell'ἀγορά era uno spazio di diritto che tutelava dalle frodi ed era sede di legalità.

L'Ἀγορανόμιον era, dunque, un altro edificio collocato all'interno dell'ἀγορά che aveva la funzione di archivio<sup>109</sup> della normativa pubblicata di volta in volta dagli agoranomi a tutela delle vendite nell'ἀγορά ed era il luogo dove si custodivano gli strumenti utilizzati dalla magistratura per pesare i prodotti e valutare i prezzi (bilance ad esempio)<sup>110</sup>.

C'è da chiedersi come venissero tutelate dalla legge le vendite di beni nell'ἀγορά e qui entra in gioco l'agoranomo, “la figura magistratuale di gran lunga predominante nello spazio del mercato delle città greche,

---

<sup>108</sup> Pl. *Lg.* 916e - 917e; D. *Contro Leptine* 20,9; Iperide, *Contra Athenogenem* (5,14).

<sup>109</sup> Pl. *Lg.* 917e.

<sup>110</sup> Erdas 2008, 48: “Soprattutto nell'età ellenistica avanzata, negli agoranomia venivano esposte anche copie di documenti ufficiali che onoravano gli agoranomi benefattori delle singole πόλεις”.

dall'età classica all'età imperiale<sup>111</sup>”, il cui ruolo giurisdizionale è stato ben indagato.

Gli agoranomi esercitavano la loro autorità in questioni e controversie legate al prezzo, alla quantità e alla qualità di oggetti di commercio, dovevano mantenere l'εὐκοσμία nell'ἀγορά, infliggevano le pene e le facevano eseguire. Comunque i loro poteri giurisdizionali erano molto limitati: infliggevano solo basse ammende<sup>112</sup>.

Ad Atene l'agoranomia è solo una delle magistrature tra le quali è ripartito il controllo pubblico sulle attività commerciali, fuori di Atene essa tende da sola a coprire interamente lo stesso ruolo.

Demostene ritrae l'agoranomo come “un uomo povero, senza competenza, con poca esperienza, che si trova ad essere magistrato in seguito ad un sorteggio<sup>113</sup>”. Non è così. In realtà l'agoranomo era una figura veramente importante nella vita economica e amministrativa della città. Ci sono due aspetti che ce lo confermano: il primo è quello finanziario e fiscale, il secondo è quello di regolazione dei prezzi, soprattutto per quanto riguarda il commercio e l'approvvigionamento di cereali. Per quanto riguarda il primo, l'agoranomo era autorizzato ad infliggere ammende contro chi violava leggi e regolamenti vigenti nello spazio di sua competenza, a riscuotere tasse sull'attività economica che si svolgeva nell'ἀγορά<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Fantasia 2008, 13.

<sup>112</sup> Fantasia 2008, 18 afferma che le incombenze dell'agoranomo erano: “Garantire il decoro, l'ordine e la disciplina dell' ἀγορά, prevenire o punire le frodi, vigilare sui prezzi delle merci e sul rispetto dei contratti di qualsiasi tipo”.

<sup>113</sup> D., Contro Timocrate 112.

<sup>114</sup> Fantasia 2008, 20: “Si tratta di un capitolo della fiscalità della πόλις relativamente oscuro per noi, al di là del fatto che i risvolti fiscali dovevano essere la principale ragione che spingeva le città a fare ogni sforzo, anche per via legislativa, perchè la maggior parte degli scambi si concentrasse nello spazio dell'ἀγορά.

Come prova di questo sono stati ritrovati un certo numero di gettoni di piombo, ad Atene, provenienti dall'ἀγορά, di età ellenistica, iscritti con sigle che rimandano al nome αγορανόμος e che sarebbero ricevute al contribuente per il pagamento di tasse. Queste andavano direttamente nel tesoro pubblico.

Esercitando queste competenze, gli agoranomi maneggiavano molto denaro, inoltre avevano a disposizione una somma come fondo permanente.

L'agoranomo, inoltre, fissava i prezzi delle merci in vendita nell'ἀγορά:

- 1) per determinati prodotti<sup>115</sup>
- 2) in speciali occasioni (feste e fiere)
- 3) in occasioni difficili (penuria)<sup>116</sup>.

Non c'è dubbio che gli agoranomi abbiano avuto un ruolo di primo piano nell'approvvigionamento alimentare della comunità soprattutto in età ellenistica e romana.

Siamo infatti a conoscenza di decreti in onore di agoranomi evergeti che sacrificavano le loro sostanze affinché i cereali e le derrate fossero disponibili sul mercato ad un prezzo accessibile<sup>117</sup>. “Guardando alla storia dell'agoranomia nei tempi lunghi della storia della πόλις greca, dall'età classica all'età imperiale, si è messo di frequente l'accento sulla distanza che separerebbe le mansioni apparentemente umili e quotidiane degli

---

<sup>115</sup> Fantasia 2008, 22: “E' lecito insistere su specifici prodotti alimentari: difficilmente sarà un caso che gli esempi più chiari in nostro possesso di determinazione amministrativa dei prezzi in cui vediamo intervenire gli agoranomi... si riferiscano ad articoli di produzione locale, di largo consumo e di impossibile stoccaggio per la loro facile deperibilità”.

<sup>116</sup> Fantasia 2008, 23: “E' opinione comune che spettasse di norma all'agoranomo, in situazioni difficili, entrare in contatto diretto con gli ἔμποροι per negoziare prezzi più favorevoli, comunque inferiori a quelli del mercato”.

<sup>117</sup> Fantasia 2008, 24-25 cita “un documento della fine del III secolo, fra i più antichi che rientrano in questa tipologia, un decreto della città Lesbia di Ereso per l'agoranomo Hyperochidas, onorato fra le altre cose con corona aurea e statua di bronzo. Le motivazioni ricordano che, oltre ad essersi preso cura delle cose dell'ἀγορά in modo corretto e giusto e vantaggioso per i cittadini ha costantemente messo in vendita a prezzo ridotto del grano per i cittadini...è il benefattore a saldare di tasca sua la differenza con i fornitori”.



agoranomi alle prese con i κάπηλοι del mercato cittadino e gli interventi di ampio respiro e di portata economicamente decisiva degli agoranomi-evergeti di età ellenistica e romana. Non bisogna pensare ad ampliamenti di competenze e funzioni indotte dall'influenza delle istituzioni romane, ma sottolineare, la continuità dell'istituzione nell'ambito della πόλις<sup>118</sup>”.

A parte questo, ciò che veniva loro chiesto dalla comunità, come servizio normale, era di programmare e organizzare i rifornimenti per prevenirne la scarsità.

Abbiamo già potuto osservare come sia la narrazione di Erodoto che precisa e definisce il ruolo commerciale dell'ἀγορά che viene descritto o in riferimento a popoli non Greci, soprattutto agli Egiziani, o all'ἀγορά greca che, per uno stereotipo diffuso di propaganda antidemocratica, è solo il luogo dove si compra e si vende imbrogliando, pratica che con sommaria generalizzazione accomuna e identifica i Greci nella loro totalità.

E' il significato che ci si presenta nel I, 152-153<sup>119</sup>, ma anche in I, 155,4 dove Cresò prega così Ciro, che vuole deportare in schiavitù i Lidi: “Λυδοῖσι δὲ συγγνώμην ἔχων τάδε αὐτοῖσι ἐπίταξον, ὡς μήτε ἀποστέωσι μήτε δεινοί τοι ἔωσι· ἄπειπε μὲν σφι πέμψας ὄπλα ἀρήια μὴ ἐκτῆσθαι, κέλευε δὲ σφέας κιθῶνάς τε ὑποδύνειν τοῖσι εἵμασι καὶ κοθόρνους ὑποδέεσθαι, πρόειπε δ' αὐτοῖσι κιθαρίζειν τε καὶ ψάλλειν καὶ καπηλεύειν παιδεύειν τοὺς παῖδας· καὶ ταχέως σφέας, ᾧ βασιλεῦ, γυναῖκας ἀντ' ἀνδρῶν ὄψαι γεγονότας, ὥστε οὐδὲν δεινοί τοι ἔσονται μὴ ἀποστέωσι”.

“Perdona i Lidi e dà questi ordini perchè non si ribellino e per te non siano temibili: manda a proibire che posseggano armi da guerra, ordina che sotto

---

<sup>118</sup> Fantasia 2008, 26.

<sup>119</sup> Per una comprensione più approfondita del testo e del passo seguente si rimanda a quanto detto nel cap. su Scile.

le vesti indossino chitoni e calzino coturni, imponi loro di educare i figli a suonare la cetra e il salterio, e a commerciare<sup>120</sup>. E ben presto, o re, li vedrai divenuti donne, da uomini che erano; così non ti saranno temibili, nè si ribelleranno (trad. di V. Antelami)” dove si avverte disprezzo per il commercio perchè rende gli uomini effeminati<sup>121</sup>. L'accostamento della pratica del commercio a costumi di vita tipicamente femminili, tra cui l'educazione alla danza e musica ritenute dai Greci pratiche leziose, indegne di una παιδεία che forma alla robustezza morale e al coraggio, nonchè l'accenno al chitone aderente al corpo anzichè alla corazza dell'oplita, connota il fiero disprezzo nei confronti del mestiere del mercante.

La stessa disistima nei confronti dell'ἀγορά destinata al commercio è presente in un passo tratto dal λόγος egizio, il II, 35: “αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι, οἱ δὲ ἄνδρες κατ' οἴκους ἐόντες ὑφαίνουσι”. “(in Egitto) le donne frequentano il mercato e commerciano, gli uomini stanno a casa e tessono” dove appaiono chiaramente le consuete dicotomie

---

<sup>120</sup> Dal I, 94, 1 risulta che i Lidi praticavano già il commercio al minuto: “Λυδοὶ δὲ νόμοισι μὲν παραπλησίοισι χρέωνται καὶ Ἕλληνας, χωρὶς ἢ ὅτι τὰ θήλεα τέκνα καταπορνεύουσι. Πρῶτοι δὲ ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν νόμισμα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κοινάμενοι ἐχρήσαντο, πρῶτοι δὲ καὶ κάπηλοι ἐγένοντο”. “I Lidi hanno all'incirca le stesse consuetudini dei Greci se si eccettua il fatto che fanno prostituire le figlie. Sono stati i primi, a nostra conoscenza, a coniare e a usare la moneta d'oro e d'argento e i primi a esercitare il commercio al minuto (trad. di F. Bevilacqua)”. Interessante questo *excursus* sulle consuetudini dei Lidi soprattutto per i riflessi storiografici che determinò il riferimento alla carestia. Questo passo di Erodoto costituirà uno dei caposaldi della teoria dell'origine orientale del popolo degli Etruschi, che, a testimonianza dello storiografo, si sarebbero stanziati “tra gli Umbri dove fondarono delle città che abitano tuttora...assumendo il nome di Tirreni dal re che li aveva guidati” (I, 94, 6-7): “Λαχόντας δὲ αὐτῶν τοὺς ἐτέρους ἐξίεναι ἐκ τῆς χώρας [καὶ] καταβῆναι ἐς Σμύρνην καὶ μηχανήσασθαι πλοῖα, ἐς τὰ ἐσθεμένους τὰ πάντα, ὅσα σφι ἦν χρηστὰ ἐπιπλα, ἀποπλέειν κατὰ βίου τε καὶ γῆς ζήτησιν, ἐς ὃ ἔθνεα πολλὰ παραμειψαμένους ἀπικέσθαι ἐς Ὀμβρικούς, ἔνθα σφέας ἐνιδρύσασθαι πόλιν καὶ οἰκέειν τὸ μέχρι τοῦδε. Ἄντι δὲ Λυδῶν μετονομασθῆναι αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ βασιλέως τοῦ παιδός, ὃς σφεας ἀνήγαγε· ἐπὶ τούτου τὴν ἐπωνυμίην ποιευμένους ὀνομασθῆναι Τυρσηνοῦς”. “Quei Lidi che, in base al sorteggio, dovevano emigrare, scesero a Smirne, costruirono delle navi, vi caricarono tutti i loro beni mobili di valore e salparono in cerca di una terra e di mezzi per vivere, finchè, oltrepassati molti popoli, giunsero tra gli Umbri, dove fondarono delle città che abitano tuttora. Cambiarono il loro nome di Lidi, adottando quello del figlio del re che li aveva guidati: prendendo nome da lui si chiamarono Tirreni (trad. di F. Bevilacqua)”. Questo è il nome che i Greci davano agli Etruschi.

<sup>121</sup> Cfr. X. *Cyr.* I, 2, 3: “Presso i Persiani esistono i mercanti e c'è un atteggiamento sprezzante nei confronti dei loro frequentatori. Senofonte ci testimonia che tale atteggiamento era anche presso i Greci come segno di propaganda antidemocratica e che l'attività politica esercitata nell'ἀγορά era degradata ad intrighi e inganni.

della narrazione erodotea: uomini-donne, egiziani (o altrove altri popoli) e “gli altri”, con cui oppone generalmente il mondo ellenico alle altre singole popolazioni. Gli Egiziani, infatti, oltre ad avere un clima differente dagli altri e un fiume con una natura diversa dagli altri fiumi, hanno adottato anche quasi in tutto usi e costumi diversi e all’opposto rispetto agli altri uomini: in Egitto le donne frequentano il mercato e commerciano, gli uomini stanno a casa e tessono. Il passo fa parte della sezione etnografica del λόγος egiziano; fin dall’inizio l’autore evidenzia lo schema di fondo a cui si attiene: l’Egitto come luogo del grandioso e del meraviglioso e, in accordo con l’atipicità del suo clima e del suo fiume, come regno del “diverso”, anzi pare in questo passo come mondo dell’opposto, alla rovescia. Per questo, per attenersi coerentemente a tale schema, sarà costretto a semplificazioni o incoerenze come quella nominata di seguito: “Αἰγύπτιοι ἅμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἔοντι ἑτεροίῳ καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἤθεά τε καὶ νόμους. Ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι, οἱ δὲ ἄνδρες κατ’ οἴκους ἔοντες ὑφαίνουσι. Ὑφαίνουσι δὲ οἱ μὲν ἄλλοι ἄνω τὴν κρόκην ὠθέοντες, Αἰγύπτιοι δὲ κάτω. Τὰ ἄχθεα οἱ μὲν ἄνδρες ἐπὶ τῶν κεφαλέων φορέουσι, αἱ δὲ γυναῖκες ἐπὶ τῶν ὤμων. Οὐρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί, οἱ δὲ ἄνδρες κατήμενοι”. Quanto al mercato, la notizia riportata da Erodoto non è del tutto esatta e lo storico incorre qui in una forma di estremizzazione del rapporto di diversità tra Greci ed altri popoli: le donne egiziane sono presenti nel mercato, le greche no, le donne egiziane orinano diritte, ecc.<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> Cfr. II, 141-164. In II, 141 appare che esistono in Egitto gli uomini commercianti, in II, 164 gli Egiziani sono divisi

Sempre nel λόγος egizio vi è un passo in cui l'ἀγορά è presentata come lo spazio commerciale dove sono presenti gli ἀγοραῖοι ἄνθρωποι, una folla eterogenea di frequentatori casuali o abituali dell'ἀγορά. Si tratta del II, 141: “ἔπεσθαι δέ οἱ τῶν μαχίμων μὲν οὐδένα ἀνδρῶν, καπήλους δὲ καὶ χειρώνακτας καὶ ἀγοραίους ἀνθρώπους”. “Non lo seguì nessuno dei guerrieri, ma bottegai, artigiani e gente di piazza (trad. di A. Frascchetti)”.

Il contesto in cui si svolge la vicenda è il seguente: il sacerdote Setone trascura e non tiene in nessun conto i guerrieri egiziani, pensando di non averne bisogno. Quando il re degli Arabi e degli Assiri gli conduce contro un grande esercito, i guerrieri egiziani si rifiutano di accorrere in aiuto.

Ma il dio lo rincuora ed egli prende con sé gli egiziani decisi a seguirlo: bottegai, artigiani e gente di piazza, nessuno dei guerrieri<sup>123</sup>.

I mercanti sono indicati con ἀγοραῖοι ἄνθρωποι anche in I, 93: “Θώματα δὲ γῆ ἢ Λυδία ἐς συγγραφὴν οὐ μάλα ἔχει, οἷά τε καὶ ἄλλη χώρα, πάρεξ τοῦ ἐκ τοῦ Τμώλου καταφερομένου ψήγματος. Ἐν δὲ ἔργον πολλὸν μέγιστον παρέχεται χωρὶς τῶν τε Αἰγυπτίων ἔργων καὶ τῶν Βαβυλωνίων· ἔστι αὐτόθι Ἀλυάττεω τοῦ Κροίσου πατρὸς σῆμα, τοῦ ἢ κρηπίς μὲν ἔστι λίθων μεγάλων, τὸ δὲ ἄλλο σῆμα χῶμα γῆς. Ἐξεργάσαντο δὲ μιν οἱ ἀγοραῖοι ἄνθρωποι καὶ οἱ χειρώνακτες καὶ αἱ ἐνεργαζόμεναι παιδίσκει”. “La Lidia, a differenza di altri paesi, non possiede molte meraviglie degne di essere ricordate per iscritto, ad eccezione delle pagliuzze d'oro trasportate giù dal Tmolo. Essa presenta un'unica costruzione che per le sue dimensioni supera di gran lunga tutte le altre, tranne quelle degli

---

in sette classi: tra queste c'è quella dei commercianti.

<sup>123</sup> Lloyd 2010, 358: “L'importanza attribuita a questi gruppi, nessuno dei quali deve aver goduto di grande prestigio nella società egiziana, riflette probabilmente l'influsso del motivo del rovesciamento della sorte, così comune nel folklore”.

Egiziani e dei Babilonesi: vi si trova il monumento funebre di Aliatte padre di Creso. La base è costituita da grandi blocchi di pietra e il resto da un tumulo di terra. E' stato edificato a spese dei mercanti, degli artigiani e delle ragazze che si prostituiscono”.

Il passo riportato è inserito nel λόγος relativo alla Lidia (citata con il solito schema narrativo “a differenza di altri paesi”, di cui si è già detto sopra) la cui unica meraviglia è appunto una costruzione che per le sue dimensioni supera di gran lunga “tutte le altre”, tranne quelle degli Egizi e dei Babilonesi”: il monumento funebre di Aliatte, re di Lidia dal 617 al 560, padre di Creso e vero fondatore della effimera potenza della Lidia: sotto il suo regno furono infatti sconfitti i Cimmeri d'Asia e una lunga, sanguinosa guerra con la Media terminò con un'onorevole pace che fissò al fiume Halys il confine tra i due imperi. Il monumento che sorgeva nella parte settentrionale della pianura dell'Ermo<sup>124</sup> fu edificato a spese dei mercanti, degli artigiani e delle ragazze che si prostituivano e possiamo supporre che lo facessero perchè anch'esse nell'ἀγορά traevano i mezzi del sostentamento e “si vendevano<sup>125</sup>”.

L'ἀγορά è il luogo del mercato anche in VII, 23: “Ἐνθαῦτα δὲ λειμῶν ἐστὶ, ἵνα σφι ἀγορὴ τε ἐγίνετο καὶ πρητήριον·”. “In quel luogo c'è una prateria, dove si stabilì per loro (sc. Persiani) il mercato e lo spaccio” dove si parla del Monte Athos in cui viene importata dall'Asia gran quantità di farina per i bisogni della comunità che fa parte della spedizione persiana. Insistendo su un tema caro alla tradizione, ma soprattutto alla

---

<sup>124</sup> Cfr. Hippon. *Fr.* 3 Diehl.

<sup>125</sup> Cfr. Hdt I, 199; P. Fr. 22 Snell: la prostituzione sacra era relativamente diffusa tra i popoli dell'Oriente e non era ignota in Grecia dove era praticata nel tempio di Afrodite a Corinto e solo da schiave. Qui però Erodoto fa riferimento ad una pratica profana e generalizzata, che appare poco probabile. Significativo l'accostamento tra la prostituzione e la libera scelta di un marito, con l'implicita allusione a scaricare su quest'ultima usanza il biasimo inerente alla prima.

tragediografia, quello dell'ὑβρις, Erodoto sottolinea le “manie di grandezza” di Serse che fece scavare un canale navigabile (il cosiddetto Canale di Serse) a nord del Monte Athos per il passaggio della flotta, fatto che divenne poi fonte documentaria o spunto poetico-letterario per molti autori<sup>126</sup>.

Indicando il luogo commerciale dove si sbrigano affari, il mercato affollato, nell'immaginario, coincide con un'ora precisa e per così dire fa da meridiana, diventando un segno di riferimento temporale e un clichè linguistico come in VII, 223 in cui Serse attacca Leonida e i suoi verso l'ora all'incirca in cui il mercato è pieno: “Ξέρξης... ἐπισχὼν χρόνον ἐς ἀγορῆς κου μάλιστα πληθώρην πρόσοδον ἐποιέετο”. “Serse...mosse all'attacco verso l'ora all'incirca in cui il mercato è pieno”. Lo stesso dicasi del riferimento nel II, 173: “Ἐχρᾶτο δὲ καταστάσι πρηγμάτων τοιῆδε· τὸ μὲν ὄρθριον μέχρι ὅτεο πληθώρης ἀγορῆς προθύμως ἔπρησσε τὰ προσφερόμενα πρήγματα, τὸ δὲ ἀπὸ τούτου ἔπινέ τε καὶ κατέσκωπτε τοὺς συμπότας καὶ ἦν μάταιός τε καὶ παιγνιήμων”. “Amasi nel disbrigo degli affari usava questo sistema: si occupava con zelo degli affari che gli venivano sottoposti di buon mattino, fin quando è pieno il mercato (trad. di A. Fraschetti)”. Altri passi che attestano questo stereotipo linguistico sono il ἀγορῆς δὲ πληθουούσης del IV, 181 o, per indicare la fine della mattinata, il ἀγορῆς διαλύσιος del III, 104<sup>127</sup>. Suidas precisa, s.v. πλήθουσα ἀγορά, che si tratta dell'ultima parte della mattinata, dalla quarta alla sesta ora.

<sup>126</sup> Cfr. Isoc., Panegirico 89; Lys. 2, 29; A., *Pers.* 745.

<sup>127</sup> In Grecia il mercato finiva verso mezzogiorno. Erodoto, supponendo che il mondo sia piatto, ritiene che le regioni situate all'estremo oriente siano le più vicine al sole quando sorge e che perciò in queste zone il momento più caldo sia costituito dall'aurora e dalle ore del mattino.

Al termine di quest'esposizione relativa all'aspetto economico-mercantile dell'ἀγορά di cui Erodoto fornisce i primi riferimenti semantici, non possiamo non esimerci dal tracciare una breve sintesi che abbracci anche i decenni a venire dopo la morte dello storiografo.

Da quando Pisistrato aveva fatto ogni sforzo per sviluppare il commercio, la folla di ἔμποροι ναύκληροι κάπηλοι era andata crescendo, fedelmente attaccata alle tradizioni antiche, ai culti agrari e alla vita semplice dei campi, poco propensa a frequentare l'ἀγορά, ritenendo le conferenze inutili. Un personaggio d'Euripide descrive assai bene un rappresentante tipico di questa classe<sup>128</sup>. Questo popolino scendeva assai più volentieri all'ἀγορά nell'ora di mercato che alle riunioni dell'assemblea.

Aristofane si fece portavoce e difensore di questa classe rurale, democratica di tendenza, ma ostile agli eccessi dei demagoghi. Diceopoli<sup>129</sup>, ritrovata la pace, traccia le nuove norme e limiti per questo mercato, ne affida la sorveglianza agli agoranomi, ne chiude l'accesso ai sicofanti. A causa di retori e demagoghi che si servivano dell'esercizio abile della dialettica dei sofisti, l'ἀγορά, dopo la parentesi del periodo di Pericle, di cui s'è già detto, aveva perduto il suo onore ed era diventata il dominio degli affari e di affari anche sporchi: bisognava restituirle l'austerità primitiva. Platone, tutto orientato al culto del vero, era preoccupato esclusivamente del progresso morale dell'individuo per cui nella sua teoria politica l'ἀγορά tradizionale non ebbe più posto<sup>130</sup>. Nella Repubblica la sua funzione è solamente commerciale e i mercati non sono ammessi. Di Aristotele è già stato espresso il pensiero in proposito: l'

---

<sup>128</sup> E. Or., 917 sgg.

<sup>129</sup> Ar. Ach., 719-728.

<sup>130</sup> Pl. *Th.* 173.

ἀγορά dovrà assicurare le funzioni civili, politiche e giudiziarie; tre piazze, tre centri vitali: un luogo alto riservato agli edifici del culto; ai piedi e vicino si sistemerà l'ἀγορά politica su modello dell'ἀγορά ἐλεύθερα dei Tessali; infine, ben separata, l'ἀγορά del mercato riservata agli scambi con gli uffici degli agoranomi e astinomi<sup>131</sup>. Dalla fine dunque del V sec. la decadenza dei costumi politici era avanzata e quelle funzioni civili e religiose che avevano trovato nell'ἀγορά il loro simbolo, erano trascinate via con essa. Una responsabilità assai rilevante di questa trasformazione l'ebbe lo sviluppo del commercio e degli scambi che mutarono profondamente l'equilibrio dei rapporti tra le istituzioni presenti nell'ἀγορά. La storia dell'ἀγορά come concezione morale ed elemento costitutivo della πόλις s'affievolì fino a ridursi al ruolo di pura piazza mercantile<sup>132</sup>. Tale sarà dal sec IV in poi.

## L'AGORÀ COME SUMMA DEI SIGNIFICATI

### L'EPISODIO DI SCILE

#### UN RE SCITA TRA FRONTIERA E ALTERITÀ

“πολλοῖσι δὲ κάρτα ἔτεσι ὕστερον Σκύλης ὁ Ἀριαπίθεος ἔπαθε παραπλήσια τούτῳ. Ἀριαπίθει γὰρ τῷ Σκυθέων βασιλεῖ γίνεται μετ' ἄλλων παίδων Σκύλης· ἐξ Ἰστρινῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐπιχωρίας, τὸν ἢ μήτηρ αὐτὴ γλῶσσάν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε. Μετὰ δὲ χρόνῳ ὕστερον Ἀριαπίθης μὲν τελευτᾷ δόλῳ ὑπὸ Σπαργαπίθης τοῦ Ἀγαθύρσων βασιλέως, Σκύλης δὲ τὴν τε βασιληίην παρέλαβε καὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρός, τῆ οὖνομα ἦν Ὀποίη. Ἦν δὲ αὕτη ἢ

<sup>131</sup> Arist. *Pol.* IX, 8, 1321d; IV, 12, 1331b.

<sup>132</sup> Martin 1951, 308.



Ὅποιή ἀστή, ἐξ ἧς ἦν Ὀρικός Ἀριαπίθει παῖς. Βασιλεύων δὲ Σκυθέων ὁ Σκύλης διαίτη μὲν οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυθικῇ, ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ μᾶλλον τετραμμένος ἦν ἀπὸ παιδεύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο, ἐποίεε τε τοιοῦτο. Εὗτε ἀγάγοι τὴν στρατιὴν τὴν Σκυθέων ἐς τὸ Βορυσθενεϊτέων 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 ἐγκλησίει, τὴν στολὴν ἀποθέμενος τὴν Σκυθικὴν λάβεσκε ἂν Ἑλληνίδα ἐσθῆτα, ἔχων δ' ἂν ταύτην ἀγόραζε οὔτε δορυφόρων ἐπομένων οὔτε ἄλλου οὐδενός (τὰς δὲ πύλας ἐφύλασσον, μὴ τίς μιν Σκυθέων ἴδοι ἔχοντα ταύτην τὴν στολήν), καὶ τᾶλλα ἐχρᾶτο διαίτη Ἑλληνικῇ καὶ θεοῖσι ἱρὰ ἐποίεε κατὰ νόμους τοῦς Ἑλλήνων· ὅτε δὲ διατρίψει μῆνα ἢ πλεόν τούτου, ἀπαλλάσσετο ἐνδὺς τὴν Σκυθικὴν στολήν. Ταῦτα ποιέεσκε πολλάκις, καὶ οἰκία τε ἐδείματο ἐν Βορυσθένει καὶ γυναῖκα ἔγημε ἐς αὐτὰ ἐπιχωρίην”.

“Molti anni dopo un destino analogo al suo fu subito da Scile, figlio di Ariapite. Ariapite, re degli Sciti, insieme ad altri figli ebbe Scile; costui però nacque da una donna di Istria, non certo indigena, e la stessa madre gli insegnò la lingua e le lettere greche. Dopo, con il tempo, Ariapite morì, ucciso a tradimento da Spargapite, re degli Agatirsi; Scile allora ereditò il regno e la moglie del padre, che si chiamava Opea. Opea era un'indigena da cui Ariapite aveva avuto un figlio, Orico. Regnando sugli Sciti, Scile tuttavia non amava affatto il modo in cui vivevano ma, per l'educazione ricevuta, era molto più propenso alle usanze greche. **Ed ecco cosa faceva: ogni volta che conduceva l'esercito scitico alla città dei Boristeniti (i Boristeniti dicono di essere essi stessi Milesi), ogni volta che giungeva presso di loro, era solito lasciare l'esercito fuori dalla città; da parte**

sua, ogni volta che entrava nelle mura e aveva fatto chiudere le porte, deponeva l'abito scitico e indossava una veste greca; con questa addosso si aggirava per il mercato; non aveva nè guardie del corpo al suo seguito né altro corteggio (controllavano le porte, affinché qualcuno degli Sciti non lo scorgesse mentre indossava quella veste); quanto al resto seguiva un modo di vita greco e faceva sacrifici agli dei secondo le consuetudini dei Greci. Quando aveva trascorso un mese o più, se ne andava con indosso l'abito scitico. Spesso era solito fare così; a Boristene si costruì un palazzo e vi condusse in moglie una donna del luogo (Hdt IV, 78, trad. di A. Fraschetti)".

Questo episodio, raccontato da Erodoto nel Λόγος dedicato alla Scizia, venne appreso probabilmente da lui quando, alla metà del V secolo, visitò personalmente Olbia, città dei Boristeniti sul Mar Nero, dove è ambientato.

Il racconto, che parla di avvenimenti accaduti pochi anni prima della visita dello storiografo e che è dedicato a un re realmente esistito pochi anni prima, incuriosì Erodoto, sedotto dal fascino della città e legato ad una delle più importanti imprese urbanistiche del suo tempo: la fondazione di Turi nel 444 a.C.

Scile, figlio di Ariapite, re degli Sciti, e di una donna greca di Istria (a sud delle foci del Danubio), riceve dalla madre un'educazione greca che lascia una forte impronta su di lui. Apprende usi e costumi, lingua scritta e parlata, comportamento nei riti.

Quando, alla morte del padre, diviene re, "non ama affatto il modo in cui vivono gli Sciti" (IV,78,3), ma è molto più propenso alle usanze greche al punto da manifestare due identità.

Questo è testimoniato da un episodio molto singolare: ogni volta che si reca con l'esercito nella città dei Boristeniti, Olbia, località i cui abitanti sono legati ai Milesi e sulla quale gli Sciti hanno un protettorato, lascia le guardie fuori dalle mura, entra, fa chiudere le porte e, cosa fondamentale, si toglie l'abito scitico e indossa una veste greca.

Questo comportamento è emblematico: adotta costumi, usanze, abitudini greche, in definitiva assume un'identità diversa da quella della stirpe cui appartiene. Così abbigliato, si aggira per il mercato o anche frequenta l'ἀγορά (ἡγοράξει) e, seguendo un modo di vita greco, fa sacrifici agli dei secondo le consuetudini dei Greci.

Risulta chiaro che passeggiare per l'ἀγορά e fare sacrifici agli dei appaiono ai βάρβαροι come i fattori principali in cui si riconosce l'identità greca. Questi atti si realizzano nello spazio urbano della πόλις delimitato dalle mura e concentrato nei due luoghi dell'ἀγορά e dell'altare.

Insomma le due pratiche sociali del frequentare l'ἀγορά e del fare sacrifici agli dei corrispondono a due tra i più importanti fattori costitutivi della πόλις di età arcaica e classica.

L'ἀγορά è la πόλις nella πόλις: è spazio politico, giuridico, religioso, economico.

Il termine, come è già stato chiarito precedentemente, deriva dalla radice di ἀγείρω che significa "raduno, raccolgo", per cui ha una duplicità di significato: quello originario di azione del riunirsi assemblearmente e quello successivo di spazio nel quale ha luogo tale riunirsi.

In Erodoto si trovano molti esempi di sostantivi, verbi, aggettivi con la radice ἀγειρ-. L'accezione politica è sicuramente presente, ma, proprio

all'epoca dello storiografo, comincia con l'essere soppiantata da una economica (fenomeno dilagante nel IV sec.).

Da osservare che l'imperfetto già citato ἠγόραξε tradotto con “passeggiare”, ma reso meglio con “frequentare”, è imperfetto iterativo che indica un'azione abituale e frequentare lascia spazio alle varie interpretazioni connesse ai vari significati cui rimanda l'insieme di azioni che si possono esercitare nell'ἀγορά: può voler dire passeggiare per il mercato per comprare, assistere o partecipare ad un dibattito o ad un'assemblea, prendere parte ad una processione religiosa e simili (*et alia eiusmodi*).

## VARIE ATTIVITÀ CHE SI SVOLGONO NELL'AGORÀ

IV, 164: ἀγοράζοντα κτείνουσι  
(...lo uccisero mentre  
passeggiava nella piazza...)

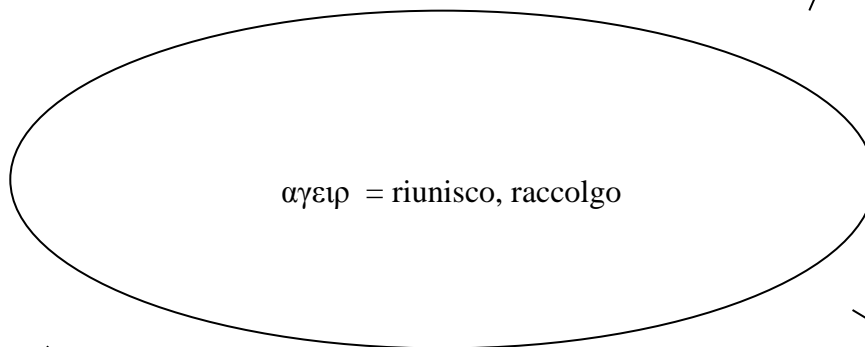
VI, 97: κήρυκα ἠγόρευέ σφι  
τάδε· (...l'araldo proclamava  
pubblicamente...) —

IX, 26: Ὑλλον  
ἀγορεύσασθαι (...che Illo  
proclamasse...) —

I, 21: ἐς τὴν ἀγορὴν  
(...fatti portare sulla piazza  
quanti viveri c'erano in  
città...) —

IV, 78, 4: ἀγόραζε (...si  
aggirava per la piazza...)

I, 59, 4: ἤλασε ἐς  
τὴν ἀγορὴν τὸ  
ζεῦγος (...lanciò il  
carro nella piazza)



I, 93: οἱ ἀγοραῖοι (i  
mercanti)

II, 173: πληθώρας ἀγορῆς  
(...è pieno il mercato...)

I, 153: ἀγορὰς στησάμενοι  
(...costruendo piazze)

II, 141: ἀγοραῖους ἀνθρώπους  
(...merciaioli, arigiani e mercanti) E  
con connotato negativo di  
“triviale”, “volgare” assunto dalla  
propaganda antidemocratica (I, 53)

I, 197: τοὺς κάμνοντας ἐς τὴν ἀγορὴν  
ἐκφορέουσι· (...trasportano i malati in  
piazza)

II, 35: αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι (...le donne  
vanno al mercato e commerciano)

Molto interessanti appaiono due passi di Erodoto. Il primo riguarda lo stratagemma ideato da Pisistrato per impadronirsi del potere (I, 59, 4-5)<sup>133</sup>.

Il secondo passo, particolarmente significativo, ci fa comprendere come l'ἀγορά connotasse negativamente il popolo greco dal punto di vista dei "non Greci" (I, 153): "Ταῦτα εἰπόντος τοῦ κήρυκος λέγεται Κῦρον ἐπειρέσθαι τοὺς παρεόντας οἱ Ἑλλήνων τίνες ἐόντες ἄνθρωποι Λακεδαιμόνιοι καὶ κόσιοι πλῆθος ταῦτα ἐωυτῷ προαγορεύουσι. Πυνθανόμενον δέ μιν εἰπεῖν πρὸς τὸν κήρυκα τὸν Σπαρτιήτην· «Οὐκ ἔδεισά κω ἄνδρας τοιούτους, τοῖσί ἐστι χῶρος ἐν μέσῃ τῇ πόλι ἀποδεδεγμένος ἐς τὸν συλλεγόμενοι ἀλλήλους ὀμνύντες ἐξαπατῶσι. Τοῖσι, ἦν ἐγὼ ὑγιαίνω, οὐ τὰ Ἴώνων πάθεα ἔσται ἔλλεσχα ἀλλὰ τὰ οἰκῆια.» Ταῦτα ἐς τοὺς πάντας Ἑλληνας ἀπέρριψε ὁ Κῦρος τὰ ἔπεα, ὅτι ἀγορὰς στησάμενοι ὦνῃ τε καὶ πρήσι χρέωνται· αὐτοὶ γὰρ οἱ Πέρσαι ἀγορῆσι οὐδὲν ἐώθασιν χρᾶσθαι, οὐδέ σφι ἔστι τὸ παράπαν ἀγορή". "Si racconta che, quando l'araldo ebbe parlato così, Ciro chiese ai Greci, che erano presso di lui che tipo di uomini fossero questi Spartani e quanto fossero numerosi, essi che gli parlavano in quella maniera. Informato, si racconta che dicesse all'araldo spartano: "Finora non ho mai temuto uomini simili, che hanno un luogo apposito in mezzo alla città dove si radunano e si ingannano l'un l'altro, facendo giuramenti. Se continuo ad aver buona salute, essi non avranno da chiacchierare sulle disgrazie degli Ioni, ma su quelle proprie". Ciro scagliò queste parole contro tutti i Greci, poichè possiedono mercati e se ne servono per comperare e vendere; i Persiani, infatti, non sono soliti servirsi di mercati, essi non hanno assolutamente piazza di mercato (trad. di V. Antelami).

---

<sup>133</sup> Cfr. la precedente analisi sul testo presente in Agorà cuore politico.

Ciro riceve un'ingiunzione da parte degli Spartani di non devastare nessuna città della Grecia e si rivolge così all'araldo spartano. Il re nel suo discorso si riferisce ai Greci nella loro totalità, senza distinzione: nell'intervento di Ciro essi vengono identificati non per la differenza di lingua, ma per la costruzione del luogo dell'ἀγορά, di cui si visualizzano solo gli aspetti più deteriori: imbroglio e inganno con giuramenti.

Il disprezzo di Ciro nasce dal fatto che i ricchi Persiani vivevano sui privilegi feudali o dei prodotti delle loro terre. L'ἀγορά invece è il cuore della città e rappresenta la grecità. Ciro, al momento del suo discorso, non sa che proprio da quest'ἀγορά democratica, fucina di πολίται partecipi alla vita della πόλις, da lui tanto disprezzata, nascerà in un duplice scontro di civiltà la sconfitta dei suoi successori: Serse (Maratona 490 a.C.) e Dario (Salamina 480 a.C.).

Tornando all'episodio di Scile, possiamo vedere come in esso si ponga il problema di "alterità e frontiera" tra questo spazio (ἀγορά = spazio greco) e lo spazio scita.

Naturalmente non si tratta di frontiera in termini geografici, ma culturali.

In verità, come afferma F.Hartog<sup>134</sup> nel capitolo "Frontiera e alterità" ci sono due gruppi di episodi in Erodoto che permettono di porre il problema della frontiera in termini di questo tipo: da una parte le disavventure di Anacarsi e di Scile, entrambi Sciti di gran lignaggio, dall'altra la storia di Salmoside, personaggio dall'incerta identità. Questi due testi presentano due opposti approcci alla frontiera: Anacarsi e Scile, infatti "dimenticano" la frontiera tra la Grecia e la Scizia e ne subiscono le conseguenze;

---

<sup>134</sup> Hartog 1992, 73-110.

nell'episodio di Salmoside, al contrario, i Greci del Ponto fanno tutto il possibile perché non si possa dimenticare la distanza che li separa dai Geti.

Inoltre nella storia di Anacarsi e di Scile il narratore fa credere al destinatario che egli vede i Greci con l'ottica degli Sciti; nella storia di Salmoside invece mostra i Geti dal punto di vista dei Greci del Ponto.

Le due storie quindi si corrispondono da un lato e dall'altro di questa linea immaginaria di frontiera: nella prima i Greci sono visti dall'altro e, nella seconda, l'altro è visto dai Greci.

Ma torniamo a Scile. La sua storia deve essere letta, come quella di Anacarsi, come un esempio di una norma di comportamento scita: “Ξεινικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὗτοι αἰνῶς χρᾶσθαι φεύγουσι, μήτε τέων ἄλλων, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἥκιστα...”. “Anch'essi rifuggono assolutamente dall'adottare usi stranieri: nè di altri popoli, nè soprattutto dei Greci... (IV, 76, 1, trad. di A. Fraschetti)”.

Scile, re degli Sciti, nato dalla relazione tra il padre e una donna greca che gli ha impartito un'educazione greca, è un personaggio “doppio”, scita e greco: è δίγλωσσος, fatto pericoloso, giacchè induce all'oblio della frontiera e quindi alla trasgressione.

Scile, divenuto re, ogni mese si sposta dallo spazio scita (ἐς ἧθεα τὰ Σκυθέων = lett. “tane” degli Sciti IV, 76, 2) e si reca nella città dei Boristeniti, Olbia. Parte dalle dimore scite, spazio più animale che umano, dove si sente a disagio (detesta lo “stile di vita” degli Sciti) ed entra in una città greca. Prima di entrare, lascia la truppa nei sobborghi.

Le mura delimitano un al di qua e un al di là: lo spazio scita e lo spazio greco, la città.



Dopo circa un mese, Scile rifà il medesimo cammino in senso inverso, con le stesse tappe.

Scile, ogni volta che entra nella città, depone “il costume scita” (στολήν) per indossare una veste greca (διαίτη Ἑλληνικῆ) (l’atto, oltre che concreto, ha anche una valenza simbolica ed è ricco di implicazioni sul piano culturale) e, anche per il resto, adotta interamente lo stile di vita greco. Ha, per esempio, due spose: una scita, Opea, ereditata dal padre, l’altra greca che porta a risiedere nella casa che si è fatto costruire ad Olbia.

Il principio della sua azione, quindi, sarebbe quello di mescolare genti e spazi.

C’è poi da considerare l’ambito religioso: il re pratica la religione greca e vuole essere iniziato ai misteri di Dioniso.

Questo rituale gli sarà fatale perché quello che per i Greci è pietà religiosa, diventa per gli Sciti empietà e, come tale, motivo di condanna a morte.

Per quanto riguarda Olbia è fuori dallo spazio scita e le sue mura sono il segno stesso di questa extraterritorialità, ma non sfugge completamente al territorio scita perché un occhio estraneo può sempre appostarsi sulle mura. Ed è ciò che succede, perché gli Sciti da lì lo vedono sacrificare a Dioniso e si sollevano contro di lui.

Olbia, inoltre, è una città coloniale. Secondo Erodoto sarebbe un “emporio” abitato da Greci e più precisamente i Boristeniti si proclamano essi stessi coloni di Mileto.

Non mi pare casuale neppure la scelta del dio Dioniso che ci riporta all’ambiguità e alla trasformazione. Si tratta di un dio, la cui figura è tra le

più complesse della religione ellenica, prima di tutto per l'origine che è incerta. Si sostiene, infatti, che fosse di origine tracia o fenicia come afferma Erodoto: “Οὐ μὲν οὐδὲ φήσω ὅκως Αἰγύπτιοι παρ’ Ἑλλήνων ἔλαβον ἢ τοῦτο ἢ ἄλλο κού τι νόμαιοι. Πυθέσθαι δέ μοι δοκῆει μάλιστα Μελάμπους τὰ περὶ τὸν Διόνυσον παρὰ Κάδμου τε τοῦ Τυρίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐκ Φοινίκης ἀπικομένων ἐς τὴν νῦν Βοιωτὴν καλεομένην χώραν”. “Non dirò neppure che gli Egiziani abbiano preso dai Greci questa o qualche altra usanza. Mi sembra piuttosto che Melampo abbia appreso le pratiche relative a Dioniso da Cadmo di Tiro e da coloro che dalla Fenicia giunsero con Cadmo nella regione chiamata ora Beozia (II, 49, 3, trad. di A. Fraschetti)”.

Contro tale tesi si ha l'etimo del nome = figlio di Zeus.

E' inoltre il dio dell'ambiguità e lo si vede dall'incapacità di fissarne l'età e il sesso. E' il dio della trasformazione e questo significa rifiuto della stabilità e dell'ordine costituito e apertura verso un ordine nuovo. E' la divinità dell'estraneità, dell'alterità perché è bizzarro, strano, stravagante.

E' infine la rappresentazione del rifiuto del razionale e quindi il simbolo dell'irrazionale e dell'imprevedibile. Non compare nella lista del *Pantheon* scita, neppure sotto altro nome.

Scile, contravvenendo ad una delle regole fondamentali della religione scita che consiste nel non far uso di statue, né di altari, né di templi, ogni volta che entra ad Olbia, offre sacrifici agli dei “secondo il costume dei Greci”, frequentando templi e facendo sacrifici sugli altari. Il suo vero problema consiste, però, nell'iniziazione. Finché egli si accontenta di andare ad Olbia e di viverci alla greca, questa sua trasgressione è sopportabile per gli Sciti. Questo perché, non appena abbandona Olbia,

riprende il costume degli Sciti e tutto finisce lì: non c'è mescolanza, nè si sono oltrepassati i "limiti". L'iniziazione, invece, attraverso il rituale del sacrificio, sconvolge tutto questo perché è il segno di un mutamento di stato durevole e irreversibile. Gli Sciti non possono sopportare questo perché ora il re ha oltrepassato i limiti del lecito e lo uccidono (IV, 79-80):

“Ἐπίτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε. Ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι· μέλλοντι δέ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. Ἦν οἱ ἐν Βορυσθενεϊτέων τῇ πόλι οἰκίῃς μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολῆ, τῆς καὶ ὀλίγω τι πρότερον τούτων μνήμην εἶχον, τὴν πέριξ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρῦπες ἔστασαν· ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος· καὶ ἡ μὲν κατεκάη πᾶσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλησι ὀνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασι οἶκος εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. Ἐπίτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, διεπρήστευσε τῶν τις Βορυσθενεϊτέων 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 δεῖξω.» Εἶποντο τῶν Σκυθέων οἱ προεστεῶτες, καὶ αὐτοὺς ἀναγαγὼν ὁ Βορυσθενεϊτῆς λάθρη ἐπὶ πύργον κατεῖσε. Ἐπίτε δὲ παρήιε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἰδὼν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποιήσαντο, ἐξελθόντες δὲ ἐσήμαινον πάσῃ τῇ στρατιῇ τὰ ἴδιοιεν. Ὡς δὲ μετὰ ταῦτα ἐξήλαυνε ὁ Σκύλης ἐς ἠθεα τὰ ἐωυτοῦ, οἱ Σκύθαι προστησάμενοι τὸν ἀδελφεὸν αὐτοῦ Ὀκταμασάδην, γεγονότα ἐκ τῆς Τήρεω θυγατρὸς, ἐπανιστέατο τῷ Σκύλῃ. Ὁ δὲ μαθὼν τὸ γινόμενον ἐπ' ἐωυτῷ καὶ τὴν αἰτίην

δι' ἣν ἐποιέετο, καταφεύγει ἐς τὴν Θρηίκην. Πυθόμενος δὲ ὁ Ὀκταμασάδης ταῦτα ἐστρατεύετο ἐπὶ τὴν Θρηίκην. Ἐπεῖτε δὲ ἐπὶ τῷ Ἴστρω ἐγένετο, ἠντίασάν μιν οἱ Θρήικες, μελλόντων δὲ αὐτῶν συνάψειν ἔπεμψε Σιτάλκης παρὰ τὸν Ὀκταμασάδην λέγων τοιάδε· «Τί δεῖ ἡμέας ἀλλήλων πειρηθῆναι; Εἷς μὲν μεο τῆς ἀδελφεῆς παῖς, ἔχεις δέ μεο ἀδελφεόν. Σὺ δὴ μοι ἀπόδος τοῦτον καὶ ἐγὼ σοι τὸν σὸν Σκύλην παραδίδωμι. Στρατιῇ δὲ μήτε σὺ κινδυνεύσης μήτ' ἐγώ.» Ταῦτά οἱ πέμψας ὁ Σιτάλκης ἐπεκηρυκεύετο· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Ὀκταμασάδῃ ἀδελφεὸς Σιτάλκεω πεφευγῶς [τοῦτον]. Ὁ δὲ Ὀκταμασάδης καταινέει ταῦτα, ἐκδοὺς δὲ τὸν ἐωυτοῦ μήτρων Σιτάλκη ἔλαβε τὸν ἀδελφεὸν Σκύλην. 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". "Ma poichè era destino che Scile finisse male, l'occasione fu la seguente: desiderò essere iniziato ai misteri di Dioniso Bacchico; tuttavia, proprio mentre stava per essere iniziato, avvenne un presagio gravissimo. Nella città dei Boristeniti egli aveva una casa grande e splendida recintata, che ricordavo anche poco prima, e intorno ad essa c'erano sfingi e grifoni di marmo bianco; su di questa il dio scagliò un fulmine; benchè bruciasse tutta, malgrado ciò Scile compì l'iniziazione. Gli Sciti biasimano i Greci per le orgie bacchiche: sostengono infatti che non è conveniente inventare un dio che induce gli uomini al delirio. Quando Scile fu iniziato ai misteri bacchici, uno degli abitanti di Boristene, si recò furtivamente presso gli Sciti dicendo: "Ci deridete, o Sciti, perchè celebriamo le orge bacchiche e dio si impadronisce di noi; ora questo dio si è impadronito anche del nostro re, ed egli celebra le orge bacchiche e delira per opera del dio. Se

non mi credete, seguitemi e ve lo mostrerò”. I maggiorenti sciti lo seguirono; il Boristenita li guidò e li fece mettere di nascosto su una torre.

Quando Scile passò con il tiaso e gli Sciti videro che celebrava le orgie bacchiche, provarono veramente grande dolore e, usciti, annunciarono a tutto l’esercito quanto avevano visto.

Quando in seguito Scile tornò nella propria dimora consueta, sceltisi come capo suo fratello Octamasade, nato dalla figlia di Tere, gli Sciti gli si ribellarono contro. Saputo ciò che avveniva contro di lui e il motivo per cui lo facevano, Scile si rifugiò in Tracia. Octamasade ne fu informato e marciò con l’esercito contro la Tracia. Quando giunse sull’Istro, i Traci gli si fecero contro, ma, mentre stavano per attaccare battaglia, Sitalce mandò a Octamasade questo messaggio: “Che bisogno c’è di misurarci l’uno con l’altro? Sei figlio di mia sorella e hai mio fratello. Restituiscimelo e io ti consegno il tuo Scile. Così nè tu nè io correremo pericolo in battaglia”. Questo gli mandò a dire Sitalce attraverso un araldo: in effetti presso Octamasade aveva trovato rifugio un fratello di Sitalce. Octamasade fu d’accordo; restituì a Sitalce il proprio zio materno e si prese suo fratello Scile. Sitalce, ricevuto il fratello, lo condusse via, mentre Octamasade a Scile fece tagliare la testa lì sul posto. E’ così che gli Sciti difendono le proprie usanze e tali sono le pene che infliggono a chi adotti costumi stranieri (trad. di A. Fraschetti)”.

Scile muore, quindi, per aver trasgredito alla norma della frontiera, facendosi iniziare ai misteri di Dioniso. Gli Sciti non vogliono adottare νόμοι stranieri. Il racconto della sua disavventura, come anche quello di Anacarsi, è un’illustrazione supplementare di quella grande legge che fa della consuetudine “la regina di tutte le cose”(πάντων βασιλέα): vi è

enucleato con una concisione mirabile il pensiero di Erodoto (III, 38, 1-4) che l'autore stesso riconduce a Pindaro: “Πανταχῆ ὧν μοι δῆλόν ἐστι ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης· οὐ γὰρ ἂν ἰροῖσί τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγελαῖν. Εἰ γάρ 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. Οὐκ ὧν οἰκός ἐστι ἄλλον γε ἢ μαινόμενον ἄνδρα γέλωτα τὰ τοιαῦτα τίθεσθαι. Ὡς δὲ οὕτω νενομίκασι τὰ περὶ τοὺς νόμους οἱ 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 ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι· οἱ δὲ ἐπ' οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν τοῦτο. Δαρεῖος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἰνδῶν 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”. “Se uno facesse a tutti gli uomini una proposta invitandoli a scegliere le usanze migliori di tutte, dopo aver ben considerato, ognuno sceglierebbe le proprie: a tal punto ciascuno è convinto che le sue proprie usanze sono di gran lunga le migliori di tutte. Non è quindi verosimile che altri fuorchè un uomo impazzito metta in ridicolo cose simili. E che tutti gli uomini sono di questo parere per ciò che riguarda le usanze, si può dedurre da molte altre prove e in particolare da questa: Dario durante il suo regno, chiamati i Greci che erano presso di lui, chiese loro a qual prezzo avrebbero

acconsentito di cibarsi dei propri padri morti: e quelli gli dichiararono che a nessun prezzo avrebbero fatto ciò. Dario allora, chiamati quegli Indiani detti Callati i quali divorano i genitori, chiese, mentre i Greci erano presenti e seguivano per mezzo di un interprete i discorsi, a qual prezzo avrebbero accettato di bruciare nel fuoco i loro genitori defunti: e quelli con alte grida lo invitarono a non dire simili empietà. Tale é in questi casi la forza della tradizione, e a me sembra che giustamente Pindaro abbia detto nei suoi poemi, affermando che la consuetudine é regina di tutte le cose”.

Secondo Erodoto non esistono norme culturali il cui valore possa essere riconosciuto come assoluto, ma ciascun popolo considera le proprie come le migliori.

Le usanze, le credenze, le tradizioni, sono parte integrante e ineliminabile della vita e dell'identità di un popolo e sanciscono la convivenza sociale della collettività.

Ecco perché il νόμος è “sovrano” = βασιλεύς. Esso esprime un'identità che ciascun popolo tende a conservare e a difendere, motivo per cui viene assassinato Scile.

Pur non rinunciando a mantenere come codice di confronto un implicito paragone con la superiorità della cultura greca nei confronti dei “barbari”, Erodoto riconosce la necessità del rispetto nei confronti dell'alterità di ogni cultura come valore irrinunciabile.

## CONCLUSIONI

A conclusione di tale lavoro di approfondimento, è cresciuta via via la consapevolezza che il seme straordinariamente fecondo del termine ἀγορά, mano a mano irrigato e nutrito dall'opera di ricerca, attecchiva, germogliava, si sviluppava in nuove forme e sostanze e finchè il percorso s'apriva a nuovi orizzonti, appariva sempre più indovinata l'intuizione platonica sul sapere, definito non tanto come frutto della ricerca, quanto come ricerca stessa. Lo sforzo condotto nell'elaborare i contenuti produceva da sè altra ricerca, in un rincorrersi continuo di tappe provvisorie tali da produrre la stessa sensazione che genera un sasso gettato nello specchio d'acqua che dal punto d'impatto dà vita ad una lunga serie di cerchi concentrici che s'allargano verso indefiniti orizzonti.

Di secolo in secolo, di generazione in generazione, dai primordi dell'epoca omerica sino ai primi segnali della decadenza della πόλις, Erodoto ci ha indicato inconsapevolmente il percorso obbligato di un recupero integrale della storia dell'ἀγορά e delle sue funzioni, fino a condurci nel pieno della sua complessità socio-politico-sacrale e ai confini del suo perimetro semantico, quello economico. La prospettiva sempre più ampia che s'è aperta, in modo a volte del tutto casuale e non cronologicamente preordinato, è coincisa perfettamente con la storia della πόλις con cui il termine ha finito per identificarsi. Legata alla concezione della città-stato, l'ἀγορά nasce e si sviluppa con essa e cessa di esistere come concetto indipendente nel momento in cui la città stessa si disgrega, quando l'ἴδιος non si fonde più in armonia col κοινός. Aristotele, teorico della πόλις, sottolinea questa decadenza e dopo di lui il concetto di ἀγορά



cessa di rappresentare una realtà nelle teorie politiche. Tramontata la πόλις, l'ἀγορά ha cessato dunque di esistere come suo simbolo, fino a ridursi nel suo più gretto significato di spazio delegato alle compravendite.

Attraversando le età, ci è parso molto chiaro un concetto sin dall'inizio: che l'ἀγορά è sempre stata la rappresentazione e l'esaltazione di una vita collettiva, del κοινός in cui l'ἴδιος è parte connaturata e armoniosamente compenetrata, mai prettamente individuale, sempre connessa ad un'interazione di rapporto corale. E quella che si desume dalle *Storie* è l'immagine che nasce sullo sfondo di un intento o proposito collettivo, anche se apparentemente espressione di un atto eroico individuale, e quindi mai di un solo vero protagonista, ma racconto corale che accumula sì volti e personaggi memorabili, ma sempre sulla spinta di un comune o contrastante sentire.

Il sistema associativo in cui predominavano i vincoli di sangue dell'epoca omerica, s'è arricchito e maturato nel corso dei secoli fino all'età classica in un nuovo rapporto fra i componenti di una stessa comunità: quello rappresentato dal diritto di cittadinanza destinato a conferire all'intero tessuto sociale una diversa e più solida compattezza. Questo variegato e ricco tessuto di rapporti non sarebbe stato reso possibile senza un indissolubile legame tra l'ἀγορά e l'evoluzione socio-politica, religiosa e giuridica di un'esperienza di aggregazione dell'individuo con la sua πόλις. Successo prestigio onore sono stati assicurati non dalle aspirazioni individualistiche che avrebbero irrimediabilmente indebolito la coesione politica interna, ma dai meriti personali posti a servizio della πόλις. Questo passaggio sul cammino della πόλις democratica non fu facile nè privo di contrasti, come s'è ricordato: è passato gradualmente dall'asservimento alle

ancestrali norme del γένος aristocratico fino all'estensione dei diritti e del potere a gente facoltosa, ma di condizione più umile, o a semplici cittadini.

Il tutto è avvenuto tramite lo sviluppo e l'appropriazione sempre più pregnante ed equa del concetto di νόμος, che, nella splendida definizione erodotea di νόμος ισχυρός già menzionata, diviene la chiave capace di aprire le porte non solo ad un successo storico momentaneo anche se epocale (sc. le guerre persiane), ma anche quelle di una grandezza istituzionale imperitura. Quello stesso νόμος, in un'altra felice intuizione dello storiografo autentico interprete dello spirito ionico di tolleranza e di rispetto nei confronti dell'alterità, è in definitiva "sovrano di tutte le cose".

Questo viaggio nella storia delle idee, delle tradizioni e dei culti, dello spirito e delle leggi, di istituzioni e di civiltà, s'è concretizzato, si diceva, in un solo spazio, che non è esclusivo di una forma architettonica: è un'idea, o meglio è forma e spirito, in quanto ha regolato passo passo le modalità dell'intera vita collettiva. Per questo è stato necessario, attraverso i singoli sporadici spunti offerti dalle *Storie*, addentrarci nell'intimo della storia della πόλις per comprendere le funzioni dell'ἀγορά e delle forme che essa via via ha assunto nel tempo per divenire, nel tempo, modello perenne di civiltà a democrazia partecipata.

## Bibliografia

ALBINI, BORNMANN, NALDINI = U. Albinì, F. Bornmann, M. Naldini (a cura di), *Pagine critiche di letteratura greca*, Firenze, 1989.

AMPOLO 2009 = C. Ampolo, *L'agorà come spazio politico e di comunicazione in Agorai di Sicilia, agorai d'Occidente*, Atti del Seminario di Studi (Pisa 30/6 – 2/7 2008) –pre print- , a cura di C. Ampolo, Pisa SNS 2009.

ANTONETTI 2009 = C. Antonetti, *Riflessioni su Zeus Agoraios a Selinunte*, in *Temi Selinuntini*, a cura di C. Antonetti e S. De Vido, Pisa 2009, 29-51.

ASHERI 1988 = D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie, Libro I*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1988.

BARKER 1959 = E. Barker, *The Political thought of Plato and Aristotle*, New York 1959.

BESCHI 1967-68 = L. Beschi, *Contributi di topografia ateniese*, in “Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente”, 1967-68, 511-536.

BETTALLI 2009 = *Introduzione alla Storiografia greca*, a cura di M. Bettalli, Roma 2009.

BEVILACQUA 1996 = F. Bevilacqua, *Erodoto, Le Storie*, Torino 1996.

BOTTIN 1990 = L. Bottin, *Etymon*, Bergamo 1990.

BOWRA 1973 = C.M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973.

BURKHARDT 1898-1902 = J. Burkhart, *Griechische Kulturgeschichte, I-IV*, Berlin, Stuttgart 1898-1902 (ed. it. Firenze 1955).

CANTARELLA 2002 = E. Cantarella, *Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002.

CHATELET 1974 = F. Chatelet, *La nascita della storia. La formazione del pensiero storico in Grecia*, Bari 1974.

DAN 2012 = A.C. Dan, *Herodotus on the Black Sea*, ΑΩ, International Online Magazine, (Alexander S. Onassis) Issue 24, November 2012, 1-12.

DEL CORNO = D. Del Corno, *Letteratura greca*, Milano 1988.

DE SANCTIS 1942 = G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze 1942.

DE SANCTIS 1961 = G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze 1961.

ERDAS 2008 = D. Erdas, *Aspetti giuridici dell'agorà greca*, in *Agorai di Sicilia, agorai d'Occidente*, Atti del Seminario di Studi (Pisa 30/06-02/07/2008)- pre print-, a cura di C. Ampolo, Pisa SNS 2009, 43-57.

FANTASIA 2008 = U. Fantasia, *I magistrati dell'agorà*, in *Agorai di Sicilia, agorai d'Occidente*, Atti del Seminario di Studi (Pisa 30/06-02/07/2008)- pre print-, a cura di C. Ampolo, Pisa SNS 2009, 11-41.

GLOTZ 1928 = G. Glotz, *La Cité grecque. Étude sur la culture, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris 1928.

GRECO 1997 = E. Greco, *Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico*, in *I Greci. Storia cultura arte e società, 2. Una storia greca, II. Definizione*, a cura di S. Settis, Torino 1997, 619-652.

HANSEN 1976 = M. H. Hansen, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes*, *Odense University Classical Studies* 8, Odense 1976.

HARTOG = F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Milano, 1992, 73-110.

JACOBY 1913 = F. Jacoby, in *RE*, Suppl. 2, coll. 205-520.

KAHRSTEDT 1934 = U. Kahrstedt, *Studien zum öffentlichen Recht Athens, I: Staatgebiet und Staatsangehörige in Athen*, Stuttgart 1934.

LLOYD 2010 = A. B. Lloyd (a cura di), *Erodoto, Le Storie, Libro II, L'Egitto*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2010.

MARCONI 2001 = C. Marconi, *L'agorà e il santuario. I centri della vita pubblica nella polis di età arcaica e classica*, in *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, a cura di M. Vetta, Roma 2001, 225-267.

MARTIN 1951 = R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris 1951.

MOLES 2002 = J. Moles, *Herodotus and Athens*, in *Brill's Companion to Herodotus*, ed. by E.J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees, Leiden 2002, 33-52.

MOMIGLIANO 1982 = A. Momigliano, *La storiografia greca*, Torino 1982.

NENCI 2007 = G. Nenci (a cura di), *Erodoto, Le Storie, Libro VI, La Battaglia di Maratona*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 2007.

NEWMAN 1953 = W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902, II ed. 1953.

POWELL 1960 = J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1960.

ROOD 2006 = T. Rood, *Herodotus and foreign lands*, in *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. by C. Dewald, J. Marincola, Cambridge 2006, 290-304.

SHAEFER 1957 = H. Shaefer, *Das Eidolon des Leonidas*, in *Charites E. Langlotz*, Bonn 1957, 223-233.

SIMON 1970 = E. Simon, *Aphrodite Pandemos auf attischen Munzen*, in "Schweizerische Numismatische Rundschau", XLIX (1970), 5-23.

STELLA 1935 = L. A. Stella, *Erodoto ed Atene*, "Atene e Roma", 1935, 272-281.

TRICOT 1962 = J. Tricot, *Aristote Politique*, Paris 1962.

VEGETTI 1979 = M. Vegetti, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1979.

WEST 2002 = S. West, *Scythians*, in *Brill's Companion to Herodotus*, ed. by E.J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees, Leiden 2002, 437-456.

WIEDEMANN = A. Wiedemann, *Geschichte Agyptens*, Lypsia 1880, 236.

## Fonti letterarie

Aesch(ilus)

*A(gamennon)* 928-929

*Eu(menides)* 973-975

*P(e)rs(ae)* 241-243; 354; 745

Al(caeus)

*Fr. 130 LP*

And(ocides)

*De Myst(eriis)* 71-76

Apollod(orus) II, 8, 2-3

Archil(ocus)

*Fr. 128*

Ar(istophanes)

*Ach(arnenses)* 719 sgg; 719-728

Arist(oteles)

*Ath.*, 3-5; XV, 4

*Po(etica)* 13, 2

*Pol(itica)* VII, 12; IX, 8, 1321d; IV, 12, 1331b

Cic(ero)

*(De) leg(ibus)* I, 5

D(emosthenes)

*Adversus Androtionem*

*In Aristocratem*

*In Leptinem* 20, 9

*In Timocratem*; 112

D(iodorus) S(iculus)

*Biblioteca Storica* I, 69, 7

D(ionysius) H(alicarnassensis)

*(Epistula ad) Pomp(eius)* III, 11

E(uripides)

*Med(ea)* 1225

*Or(estes)* 917 sgg

H(ero)d(o)t(us)

I, 1-5; I, 5, 1; I, 5, 4; I, 8-11; I, 8-12; I, 21; I, 23-24; I, 24; I, 29-31; I, 30, 1-5; I, 30-33; I, 34-46; I, 36; I, 37; I, 59, 1-6; I, 59, 4; I, 59, 4-5; I, 78s.; I, 86-87; I, 93; I, 94,1; I, 94, 6-7; I, 107; I, 108-112; I, 140; I, 152-153; I, 153; I, 155,4; I, 168; I, 197; I, 199; I, 207

II, 1-98; II, 23; II, 35; II, 35, 1; II, 38-39; II, 49, 3; II, 51-52; II, 99-182; II, 104-105; II, 120,1; II, 121-123; II, 123; II, 125, 6; II, 141; II, 143,1; II, 143,4; II, 164; II, 173

III, 6, 2; III, 9, 2; III, 38, 1-4; III, 39-43; III, 39-45; III, 40; III, 40-125; III, 62; III, 75; III, 104; III, 107; III, 120-125; III, 132-134; III, 137; III, 139

IV, 15; IV, 71-72; IV, 76, 1; IV, 76, 2; IV, 78; IV, 78, 3; IV, 79-80; IV, 99, 5; IV, 102-105; IV, 137; IV, 164, 4; IV, 181; IV, 195, 2

V, 16; V, 36, 2-4; V, 46; V, 47; V, 49-51, 97; V, 67; V, 89, 3; V, 101, 2; V, 125, 1; V, 126, 1

VI, 14; VI, 38, 1; VI, 52; VI, 55; VI, 58; VI, 97; VI, 102-108; VI, 112-117; VI, 137, 152, 4

VII, 10 ε; VII, 23; VII, 26; VII, 101, 2; VII, 101-105; VII, 102, 1; VII, 103, 4; VII, 104, 4; VII, 152, 3; VII, 219-225; VII, 223; VII, 225; VII, 226

VIII, 53; VIII, 74s.; VIII, 84, 2

IX, 26; IX, 112

Hes(iodus)

*Th(eogonia)* 84-90

*Op(era et Dies)* 5-8; 27-30; 282-284; 282-285

Hippon(ax)

*Fr. 3 Diehl*

Hom(erus)

*Il(ias)* XVIII, 497-508

*Od(yssea)* VI, 262-269; VII, 43-44; VIII, 4-16

Iperide

*Contra Athenogenem* 5, 14

Isoc(rates)

*Panegirico* 89

Lucianus

*(Quomodo) Hist(oria) Conscr(ibenda sit)* 41

Lys(ias) 2, 29; 24, 20



Paus(anias)

I, 8, 5; I, 18, 2-3; III, 1, 5-6

Pi(ndarus)

*Fr. 22 Snell*

*O(lympian)* I, 149

Pl(ato)

*L(e)g(es)* 916e-917e; 917

*Th(eae)t(etus)* 173

Plu(tharcus)

*Arist(ides)* 21

*Cim(on)* 8

*Sol(on)* 8, 1-3; 30, 1-2

Pseudo Longino

Περὶ ὕψους 26, 2

S(ophocles)

*O(edipus) T(yrannus)* 1528-1530

Th(ucydides)

I, 20; I, 22, 1-2; I, 22, 2; I, 22, 4; II, 15; III, 58; VI, 53-59

Xenoph(anes)

*fr. 3D=3 Untersteiner*

X(enophon)

*Ages(ilaus)* VIII, 7

*Cyn(egeticus)*10

*Cyr(opaedia)* I, 2, 3

*Mem(orabilia)* 4, 2, 1