

MEMORIA, SPAZIO, IDENTITÀ
IN GRECIA E A ROMA

a cura di

Maurizio Massimo Bianco, Nicola Cusumano,
Cristiana Melidone, Giuseppe Eugenio Rallo



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Antichità al Presente - 2

Comitato scientifico:

Francesca Romana Berno, Maurizio Massimo Bianco, Daniela Bonanno, Corinne Bonnet, Claude Calame, Andrea Cozzo, Sotera Fornaro, Franco Giorgianni, Sabrina Grimaudo, Angelo Meriani, Salvatore Monda, Daniela Motta, Elisabetta Poddighe, Umberto Roberto

Direzione:

Alfredo Casamento, Nicola Cusumano

ISBN (a stampa): 978-88-5509-516-7

ISBN (online): 978-88-5509-517-4

Volume pubblicato con fondi FFR dei proff. M.M. Bianco e N. Cusumano

© Copyright 2023 New Digital Frontiers srl
Via Serradifalco, 78
90145 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina:

Samuel Dirksz van Hoogstraten, *Un Peepshow con vedute d'interno di una casa olandese (1655-1660)*.

Indice

Memoria, spazio, identità. Una premessa	7
Autori, abstract, keywords	15
<i>Spazi altri e strategie del ricordo nel mondo greco. Note di metodo e un caso di studio</i>	27
ELENA FRANCHI	
<i>Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste. Alcuni aspetti del rapporto tra memoria e riti tra Omero e la tragedia</i>	63
ANDREA TADDEI	
<i>Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto</i>	87
GIOVANNI INGARAO	
<i>Tucidide e il marchese de Norpois. Memoria, obbligazione politica e ingratitudine</i>	105
NICOLA CUSUMANO	
<i>Athletes, identity, and inscriptions during the Late Hellenistic and Imperial periods: the case of epigrams</i>	137
GEORGIOS MOURATIDIS	
<i>The 'Roman' Togata and its Greek Influences. Memory, Space, and Identity</i>	155
GIUSEPPE EUGENIO RALLO	
<i>Monumenti 'contro'. Spazio, memoria e lotta politica in Roma antica. A proposito di Cic. Phil. 14, 32-33</i>	167
ALFREDO CASAMENTO	

Velut ego nunc moveor: evidentia e sentimento del luogo. La riflessione di Cicerone su spazio e memoria	189
SALVATORE MIRASOLE	
Geografia e ideologia imperialistica in Vitr. 6, 1, 10-11. Un contributo alla Quellenforschung	209
ORAZIO PORTUESE	
Karthago provinciae nostrae magistra venerabilis. Uno sguardo su Cartagine: i Florida di Apuleio	221
MAURIZIO MASSIMO BIANCO	
Memoria e coscienza storiografica nella praefatio all'Ystoriola Langobardorum Beneventum degentium di Erchemperto	237
ARMANDO BISANTI	

Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto

GIOVANNI INGARAO

E la memoria è già dolore
Fabrizio De André, *Il pescatore*, 1968

1. Introduzione

In questo contributo non s'intende applicare in modo letterale il termine psicoanalitico di 'rimozione' ad un'opera storica di 2500 anni fa. Se infatti, come spiega U. Galimberti, la rimozione è «un processo inconscio che consente di escludere dalla coscienza» delle rappresentazioni spiacevoli, «in contrasto con altre esigenze psichiche»¹, sarebbe improprio applicare la moderna distinzione freudiana tra coscienza e inconscio ad un'epoca così lontana e differente. Il titolo va dunque inteso come una suggestione, un tentativo di connettere in senso lato mondi diversi, pur riconoscendone la sostanziale alterità. A proposito di questo tentativo di correlazione, è interessante notare che così come per Freud la rimozione ha sempre un lato negativo, giacché «gli elementi rimossi tendono a ricomparire in forma deformata [...] assumendo il tratto tipico dei sintomi»², allo stesso modo, per Erodoto, il rifiuto più o meno consapevole di situazioni potenzialmente spiacevoli ha spesso una controparte pericolosa per i protagonisti che si ritrovano poi in grave difficoltà.

¹ Galimberti 1992, s.v. 'rimozione'.

² Ibidem.

La negazione, la sottovalutazione o la semplice dimenticanza di elementi significativi, nelle *Storie*, è un rischio per i singoli e per intere comunità giacché, citando il progetto di questo volume, può mettere in crisi «quegli aspetti del comportamento umano che sorreggono la struttura ideologica degli universi sociali».

Erodoto, per segnalare una “rimozione pericolosa”, utilizza un’espressione che ricorre in modo quasi identico in diversi passi dell’opera, segnalando un imminente stravolgimento per il protagonista di turno: λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι³. L’espressione, che in forma positiva è equivalente al latino *alicuius rei rationem habere* e che viene ad esempio tradotta dal dizionario LSJ con «*make account of, set a value on*», si può rendere in italiano con «non tenere conto di una cosa», secondo una traduzione che mette in rilievo uno dei significati più antichi del verbo λέγω ‘contare’⁴. Come ha spiegato bene D. Lateiner in alcuni contributi, Erodoto riserva ad alcune parole delle funzioni specifiche e, ripetendole, sottolinea in modo subliminale alcuni elementi della sua visione del mondo⁵.

Dando in effetti un’occhiata alle attestazioni di questa espressione in autori di età classica, notiamo che non ricorre con la stessa frequenza e che non sembra essere connotata in modo particolare. La ritroviamo, ad esempio, in alcuni dialoghi platonici e nelle orazioni di Demostene e, in forma leggermente diversa, nel *Prometeo Incatenato* di Eschilo a proposito dello scarso interesse di Zeus nei confronti dei mortali, a cui il titano cercò di opporsi⁶:

«Non appena (Zeus) sedette sul trono che era stato di suo padre,
distribuì i poteri a ciascuno dei divini, mise ordine nel suo regno, ma

³ Secondo il lessico di E. Powell 1938, s.v. logos, l’espressione λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι ricorre nell’opera 19 volte, ma non tutte le attestazioni sono significative per la presente ricerca. Sono state considerate anche le varianti λόγος ουδεις γίνεται (τινος), λόγον ουδένα τινος ἔχειν, ἐν οὐδενὶ λόγῳ τινα ποιέεσθαι oltre che alcune attestazioni di ἀλογέω e di ἀλογίη.

⁴ LSJ, s.v. logos. Per l’etimologia del termine si consulti Chantraine 1974, s.v. lego; per la storia e le sfumature semantiche del termine si vedano tra gli altri Fournier 1946, 217 ss. e Boeder 1959, 82-112.

⁵ Lateiner 1982, 97. Si vedano anche, su queste stesse riflessioni metodologiche, altri due contributi dello stesso autore, Lateiner 1977 e 1980.

⁶ Si vedano ad esempio, a proposito di Demostene, le seguenti attestazioni: Contro Callippo 52, 6; Contro Afobo 2, 28, 16. Per Platone si consultino *Prt.* 313b; *Ti.* 87c.

Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto

non tenne in nessuna considerazione i miseri mortali (βροτῶν δὲ τῶν ταλαιπῶρων λόγον οὐκ ἔσχεν οὐδέν): voleva annientarne la stirpe per generarne una nuova»⁷.

È questo il senso con cui ricorre per lo più nelle *Storie*, virando dall'indifferenza al marcato disinteresse e può anche assumere un valore sapienziale, come nel frammento 187 di Democrito: «È bene che gli uomini diano maggiore attenzione all'anima piuttosto che al corpo (ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιείσθαι); la perfezione dell'anima infatti corregge la miseria del corpo, a differenza della forza del corpo che, senza riflessione, non tocca l'anima». Erodoto sembra andare proprio in questa direzione, dando però all'espressione un'accezione propria per marcare alcuni elementi significativi della sua *Weltanschauung*⁸.

2. Rimozioni individuali e collettive nelle Storie

Fin dall'inizio dell'opera, nella versione dei saggi persiani sulle origini della discordia tra Greci e Barbari, emerge una discussione sulla rilevanza da dare ai mitici ratti di donne. A loro avviso, infatti, la responsabilità dello scontro va ascritta ai Greci che attaccarono l'Asia, dando troppo valore a dei fatti banali (1, 4, 2):

«Ora, il rapire donne è considerata azione da malfattori, ma il darsi cura di vendicarle è azione da dissennati, mentre da saggi è il non preoccuparsene, perché è chiaro che se non avessero voluto non sarebbero state rapite. Orbene, dicono i Persiani che loro, gli abitanti dell'Asia, non tennero in alcun conto le donne rapite (ἀρπαζομένων τῶν γυναικῶν λόγον οὐδένα ποιήσασθαι), mentre i Greci per una donna spartana radunarono una grande flotta e poi, giunti in Asia, abatterono la potenza di Priamo»⁹.

I Persiani, pur reputando il rapimento delle donne un'*adikia*, lo ridimensionano, considerando responsabili le donne stesse, che

⁷ A. Pr. 230-5, tr. it. Tonelli, Milano 2011.

⁸ Nell'utilizzare questo termine faccio riferimento ad uno splendido contributo di E. Meyer, per il quale rinvio a Ingarao 2015, 72-95.

⁹ Tutte le traduzioni delle *Storie* sono di A. Izzo D'Accinni, Milano, 1984; questa, in particolare, è stata leggermente modificata.

sarebbero state consenzienti, e ad ogni modo ritengono del tutto spropositata la reazione dei Greci; anzi è proprio la loro aggressione il motivo dell'*echthre* (1, 5) secolare tra i due popoli. Come ho spiegato in altra sede¹⁰, Erodoto li smentisce nettamente nel secondo libro, quando racconta la sua versione della storia del rapimento di Elena ad opera di Paride e si sbilancia esprimendo una sua opinione (ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι): i Troiani non potevano restituire Elena a Menelao, perché la donna, nel viaggio di ritorno, era stata trattenuta in Egitto e anche se questi dicevano la verità, nessuno credeva loro perché il dio aveva disposto una severa *punizione* (τιμωρία) per chi si era macchiato di *grandi ingiustizie* (2, 120). Si può dunque affermare che non furono i Greci a dare troppo peso ai ratti di donne, ma che piuttosto “gli Asiatici” avrebbero dovuto “tenere in maggior conto” ciò che si stava verificando e non sminuire la gravità dei fatti; non è dunque casuale che un comportamento sbagliato, seguito da uno spiccato disinteresse, abbia comportato gravi risvolti.

La frase in questione è una spia narrativa da non sottovalutare, come emerge ancora poco dopo, sempre nel primo libro, nel *logos* lidio: prima a proposito di Gige, fondatore della dinastia mermnade, e poi riguardo a uno dei suoi successori, Aliatte II. La storia del primo è celebre. Guardia del corpo del re Candaule, nonché suo fidato consigliere, venne quasi costretto dai capricci del sovrano a vedere la regina nuda. Questa lo scoprì e, adiratasi moltissimo per la vergogna subita, lo obbligò a scegliere tra la sua morte e l'uccisione di Candaule: Gige scelse di sopravvivere e si prese il regno, ottenendo la conferma dall'oracolo di Delfi, che però fece un preciso avvertimento (1, 13)¹¹:

«L'oracolo lo designò, e così Gige divenne re. Ma la Pizia predisse che gli Eraclidi avrebbero avuto *vendetta* (τίσις) nel quarto discendente di Gige. Di questo responso sia i Lidi che i loro re *non fecero alcun conto* prima che si avverasse (τούτου τοῦ ἔπεος Λυδοὶ τε καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν λόγον οὐδένα ἐποιεῦντο, πρὶν δὴ ἐπετελέσθῃ)».

¹⁰ Per una trattazione più approfondita rimando a Ingarao 2016a e 2020, 19-27.

¹¹ La storia della terribile scelta di Gige e dell'assassinio di Candaule è trattata in molti contributi e monografie su Erodoto. In questa sede mi limito a citare De Sanctis 1936; Darbo-Peschanski 1987, 61; Harrison 2000, 237; e infine Griffin 2006, 50-1, che propone un confronto con i dilemmi tipici della tragedia greca.

La vicenda della dinastia mermnade, una delle più intricate dal punto di vista causale, si conclude, in effetti, con la caduta di Creso che, stando a quanto riferisce la Pizia, sconta proprio la colpa del suo antenato che si era impadronito in modo violento del trono (1, 91). Anche in questo caso, come in quello di Elena, siamo di fronte ad una punizione da scontare – qui ricorre *tisis* e non *timoria* – e ad un'inevitabile caduta del protagonista che in questo caso, secondo la tipica concezione dell'ereditarietà della colpa, riguarda un suo discendente. L'espressione, attestata diversi capitoli prima, anticipa in modo inequivocabile ciò che avverrà. Siamo, in questo caso, di fronte ad una "rimozione collettiva" che riguarda non solo i sovrani della dinastia, protagonisti principali del fatto, ma anche l'intera comunità che dimentica un evento così importante per il suo futuro. La cosa appare ancora più grave perché viene ignorata la parola degli dèi che si esprime attraverso l'oracolo delfico, sminuendone in qualche modo l'importanza. E in effetti, come vedremo, quando ricorre l'espressione *λόγον ουδένα τινός ποιέεσθαι* (o forme similari) siamo di fronte ad un comportamento sbagliato, connesso spesso ad una sottovalutazione del "volere" divino.

Questo si nota, in modo ancor più evidente, nella storia dell'incendio del tempio di Atena ad Asseso causato dai soldati lidi impegnati nelle guerre di conquista contro i Milesi. Erodoto racconta che durante la devastazione dei campi milesi, il fuoco divampa a causa del vento fino a raggiungere e a bruciare il luogo sacro alla dea. Al fatto non viene data alcuna importanza fino a quando non succede qualcosa d'inatteso (1, 19):

«*Sul momento non ci si fece alcun caso (καὶ τὸ παρ᾽αυτῶν μὲν λόγος οὐδεὶς ἐγένετο)*, ma poi, tornato l'esercito a Sardi, Aliatte cadde ammalato. Poiché la malattia si prolungava, inviò messi a Delfi, sia che qualcuno glielo avesse consigliato sia che a lui stesso fosse sembrato opportuno mandare a interrogare il dio sulla malattia. Ai messi giunti a Delfi la Pizia rispose che non avrebbe dato il responso prima che avessero ricostruito il tempio di Atena che avevano incendiato nel territorio di Mileto ad Asseso».

Le somiglianze con la vicenda precedente sono evidenti: ancora una volta siamo di fronte ad un evento molto grave a cui non viene prestata attenzione, seguito da una sanzione divina con l'intervento

dell'oracolo di Delfi. In questo caso, la conferma del legame inequivocabile tra devastazione del tempio e malattia del re viene data dall'epilogo della vicenda: Aliatte stringe un accordo di pace con i Milesi, costruisce ben due templi, in luogo di quello che ha distrutto, e subito si riprende dalla malattia (1, 22). Per ringraziare la Pizia della guarigione, dona inoltre a Delfi un particolarissimo cratere d'argento con un supporto saldato in ferro (1, 25). È chiaro dunque che chi commette un'empietà quale un assassinio, come nella storia di Gige, ovvero chi commette la distruzione di un νηός, come in questo caso, alterando l'ordine sociale tutelato dagli dèi, va incontro ad una forma di punizione. La mancata attenzione è un chiaro indizio del tragico seguito degli eventi, a cui però in certi casi si può rimediare, come la storia della miracolosa ripresa di Aliatte dimostra.

Anche il più celebre dei sovrani lidi, Creso, rivive la stessa dinamica al termine del famoso incontro con l'ateniese Solone, uno dei principali "saggi consiglieri" dell'opera¹². La storia è molto nota¹³; mi limito qui ad evidenziare alcuni punti fondamentali. Il saggio risponde alle domande del sovrano, convinto di essere il più felice al mondo per via della sua prosperità, con un ragionamento ed alcuni esempi che sminuiscono il valore della ricchezza materiale per esaltare invece la *kalokagathia*, la salute, il benessere dei discendenti etc. Creso si infervora per le risposte dell'Ateniese che fa inoltre riferimento al carattere perturbatore degli dèi, pronti a stravolgere la vita degli uomini a causa del loro *phthonos* (1, 33-34):

«Con queste parole non riuscì certo gradito a Creso; e questi, *non tenendolo più in alcuna considerazione* (οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος οὐδενός) lo congedò, persuaso che fosse proprio dissennato quell'uomo che, trascurando i beni presenti, invitava a guardare la fine di ogni cosa. Ma dopo la partenza di Solone la vendetta divina colpì gravemente Creso, a quanto si può congetturare perché aveva creduto di essere il più felice degli uomini».

Creso scaccia malamente Solone, illudendosi così di poter ignorare le sue parole che di certo lo hanno turbato, ma viene subito colpito

¹² Sulla fondamentale figura del "saggio consigliere" nelle Storie rimando agli imprescindibili contributi di Bischoff 1932 e Lattimore 1939.

¹³ Cfr. Ingarao 2016b, 439-50; Ingarao 2020, 32-47. Nei due contributi è presente un vasto approfondimento bibliografico, cui mi permetto di rimandare.

dalla *nemesi* degli dèi¹⁴. Certe questioni centrali nella vita umana, come i valori esistenziali più importanti e il giusto atteggiamento da adottare nei confronti degli dèi, non possono essere eluse, come fa il sovrano lidio. E non sarà neanche la tragica perdita del figlio, a cui si fa riferimento in questo passo, a far ricredere Creso del suo modo di pensare e di vivere, ma soltanto dopo la fallimentare spedizione di conquista contro la Persia, comincerà a riflettere seriamente sulle parole di Solone. Erodoto narra infatti che, quando stava per essere bruciato vivo da Ciro, cominciò a invocare il nome del legislatore ateniese, spiegando ai presenti incuriositi il senso dei suoi insegnamenti (1, 86). Il sovrano si era illuso di poter cancellare con un colpo di spugna le parole del *wise advisor* che ricorrono più volte nell'opera nei discorsi di altre figure significative, con una immediata 'rimozione' dell'incontro. Ma diverso tempo dopo, in un momento decisivo della sua vita, Creso è costretto a ricredersi.

3. *I re persiani: campioni di 'rimozione'*

Se passiamo dalla Lidia alla Persia la situazione non cambia; anzi, possiamo forse dire che il disinteresse per questioni rilevanti che poi si rivelano molto pericolose è una cifra dei sovrani persiani a partire dal fondatore della dinastia: Ciro il Grande¹⁵. È ciò che avviene, ad esempio, nei momenti finali della vita del monarca che ha ormai perso il controllo e si ritiene addirittura «più che un uomo» (1, 204), nella marcia contro l'intrepido popolo dei Massageti, uno dei 'nemici primitivi' dell'opera¹⁶. Il re deve però scontrarsi con la saggia e forte regina Tomiri, che prima lo invita invano ad accontentarsi dei territori in suo possesso, poi, dopo che una parte del suo esercito viene sconfitta, lo esorta ad allontanarsi, minacciandolo di fargliela pagare cara (1, 212-213)¹⁷:

¹⁴ Su *nemesi* si vedano i numerosi e approfonditi studi di D. Bonanno, come ad esempio Bonanno 2020.

¹⁵ Sulla rappresentazione erodotea di Ciro, rimando in particolare ad Avery 1972.

¹⁶ Sul concetto di 'nemico primitivo' nelle Storie si veda Hellmann 1934, 77-98.

¹⁷ Sulla coraggiosa figura di Tomiri si veda, ad esempio Dewald 1981, 109; Bichler, Rollinger 2001, 104 propongono un accostamento interessante, avvicinando Tomiri alle eroine della mitologia e della tragedia greca.

«Or dunque, ascolta il mio buon consiglio: rendimi il figlio e vattene da questa terra impunito, pur avendo tu oltraggiato la terza parte dell'esercito dei Massageti. Ma se non farai questo, giuro per il Sole signore dei Massageti che certo, anche se tu sei insaziabile di sangue, io ti sazierò. *Ma Ciro di tali parole che gli vennero riferite non tenne alcun conto* (Κῦρος μὲν ἐπέων οὐδένα τούτων ἀνενειχθέντων ἐποιέετο λόγον)».

La scena è molto drammatica, perché il figlio di Tomiri che è stato ingannato da un lauto banchetto e dal vino, pericolosa bevanda sconosciuta al suo popolo, si uccide per la vergogna¹⁸. A quel punto Erodoto specifica che proprio perché Ciro non è disposto ad ascoltare la regina (1, 214 ὥς οἱ Κῦρος οὐκ ἐσήκουσε), si scatena una violentissima battaglia che finisce molto male per i Persiani e in particolare per il loro capo: come gli era stato promesso, dopo essere stato ucciso, la sua testa viene immersa in un otre pieno di sangue. Il fondatore dell'impero achemenide incarna perfettamente il modello del sovrano espansionista che nelle *Storie* trova piena espressione nei suoi successori, fino ad arrivare allo scontro in Occidente con la Grecia. Secondo la visione proposta da Erodoto, non c'è spazio nella storia dei sovrani persiani per un passo indietro, neanche quando qualcuno di loro ha dei tentennamenti, come vedremo in seguito a proposito di Serse. L'impero si basa su una logica che non prevede ripensamenti e che prima o poi è destinata a mostrare tutti i suoi limiti, come l'espressione utilizzata in questo caso lascia chiaramente presagire.

Questo stesso schema si ripete nel terzo libro quando Cambise, uno dei personaggi più squilibrati di tutta l'opera, si lancia in una dissennata spedizione contro un altro *primitiver Gegner*: gli Etiopi, «i più grandi e i più belli di tutti gli uomini» (3, 20)¹⁹. Il figlio di Ciro è in preda alla rabbia, quando decide di attaccare gli Etiopi, giacché essi avendo compreso le intenzioni ostili dei Persiani rispondono agli esploratori nemici con fierezza, sottolineando la loro forza. Erodoto spiega che è talmente adirato che né ha pensato ai viveri né «ha dato conto al fatto che avrebbe compiuto una spedizione ai confini della terra» (3, 25 οὔτε λόγον ἑωυτῷ δοῦς ὅτι ἐς τὰ ἔσχατα

¹⁸ Sul vino nelle *Storie*, concepito come *boisson civilisée*, si veda Hartog 1980, 180-1.

¹⁹ Buone analisi sulla rappresentazione erodotea di Cambise si trovano in tutte le principali monografie su Erodoto. Per una trattazione sintetica ma dettagliata rimando a Brown 1982.

Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto

γῆς ἔμελλε στρατεύεσθαι)²⁰. La frase, che qui ricorre in modo leggermente diverso, lascia intendere che la mancanza di riflessione avrà dei risultati funesti, proprio perché stiamo parlando di un territorio particolarmente ostile. Non a caso viene specificato nel testo che Cambise era «pazzo e dissennato» (ἐμμανὴς τε ἔων καὶ οὐ φρενῆρης) nel prendere questa decisione e infatti fin da subito cominciò a mancare il cibo, tant'è che vennero sacrificate le bestie da soma²¹. Questo è uno snodo importante del racconto perché Cambise, secondo lo storico, avrebbe potuto ancora rimediare ai suoi errori, tornando indietro, ma non lo fece (3, 25):

«Se, visto questo, Cambise avesse mutato di parere e avesse condotto indietro l'esercito, dopo l'errore iniziale si sarebbe comportato da uomo saggio; invece, non tenendone alcun conto (οὐδένα λόγον ποιεύμενος), andava sempre avanti».

L'espressione 'formulare' ricorre per la seconda volta nello stesso capitolo, quasi a sottolineare da un lato la particolarità del personaggio che agisce in modo ancor più grave, rispetto ad altre figure simili, e dall'altro la rilevanza delle conseguenze che una tale 'rimozione' comporta. I suoi uomini sono costretti infatti a compiere un δεινὸν ἔργον pur di cercare di sopravvivere: si danno al cannibalismo, mangiandosi tra di loro. Solo a quel punto Cambise decide di tornare indietro, dopo una spedizione militare fallimentare che gli ha fatto perdere moltissimi soldati. Le somiglianze con il caso precedente che ha visto protagonista Ciro sono evidenti (espansionismo sconsiderato, nemico primitivo, fine ingloriosa e violentissima), ma in questo caso sembra di trovarsi di fronte ad una vicenda ancor più eclatante, come si evince dalla doppia e ravvicinata attestazione.

Mentre per Dario la frase non è attestata, nelle vicende di Serse troviamo ben quattro occorrenze dell'espressione in questione che richiedono un certo approfondimento²². Siamo infatti in un momento chiave delle *Storie* di Erodoto che ha fatto largamente discutere gli

²⁰ Su tutto questo episodio rimando a Ingarao 2020, 101-7, con relativo approfondimento bibliografico.

²¹ A proposito della pazzia di Cambise si veda Cusumano, Ingarao 2016, 97-100.

²² Per le parziali differenze tra Dario e gli altri sovrani nelle *Storie* di Erodoto si veda il paragrafo Continuità e discontinuità nella rappresentazione erodotea dell'espansionismo persiano di Ingarao 2020, 137-40.

studiosi moderni: il sogno di Serse. Il re persiano all'inizio non è intenzionato a proseguire le ambizioni di conquista in Occidente di suo padre, ma poi si lascia convincere da Mardonio e da altre figure ambigue che frequentano la sua corte e tiene un discorso molto violento che rappresenta una sorta di manifesto dell'espansionismo persiano. Poi cambia nuovamente idea, sotto l'influenza di Artabano, uno dei saggi consiglieri dell'opera che pronuncia parole molto profonde sia sui fallimenti precedenti dei Persiani sia sulla precarietà della condizione umana. Di notte però gli arriva una prima visione che lo esorta a non cambiare idea e a proseguire sulla strada impresa e Serse decide di ignorarla (7, 13 οὐείρου μὲν τούτου λόγον οὐδένα ἐποιέετο), convoca i Persiani e annuncia di avere annullato la spedizione in Grecia. In questo caso, sembra quasi che il 'meccanismo' osservato fino ad ora (rifiuto/rimozione di un fatto importante che poi si rivela decisivo in senso negativo per il protagonista) non funzioni: se si considera il fallimento della spedizione in Grecia, Serse effettivamente avrebbe fatto meglio ad ignorare il sogno, ma le cose non sono 'destinate' ad andare così. La notte successiva, infatti, è la visione stessa a minacciare Serse, che se non farà la spedizione contro i Greci perderà ogni cosa, e lo rimprovera di «non tenere in nessun conto le sue parole, come se non le avesse udite da nessuno» (7, 14 τὰ ἐμὰ ἔπεα ἐν οὐδενὶ ποιησάμενος λόγῳ ὥς παρ' οὐδενὸς ἀκούσας). Nella terza occorrenza, due capitoli dopo, è Artabano a chiedersi se la visione lo terrà in considerazione e apparirà anche a lui (7, 16g, εἰ δὲ ἐμὲ μὲν ἐν οὐδενὶ λόγῳ ποιήσεται), che viene spinto da Serse a sedersi sul suo trono e a indossare le sue vesti per fare la stessa esperienza. Alla fine anche Artabano è costretto a ricredersi, visto che il sogno gli appare esortandolo a non cercare di mutare «ciò che deve accadere» e minacciandolo di bruciargli gli occhi con un ferro rovente (7, 17).

L'episodio è molto complesso e ha ricordato ad alcuni interpreti il sogno di Agamennone nel II libro dell'*Iliade* (si vedano in particolare i versi 1-40), quando Zeus per favorire Achille illude il comandante degli Achei che l'indomani avrebbe vinto la guerra, mentre invece numerose perdite avrebbero colpito i Danai²³. Ad ogni modo, nel

²³ Il sogno di Serse è uno degli episodi fondamentali per cercare di comprendere la causalità erodotea su cui si sono soffermati molti importanti studiosi come ad esempio M. Pohlenz, U. V. Wilamowitz, F. Jacoby e E. Meyer. Per un approfondimento

momento in cui Serse si lancia nella spedizione contro i Greci, ogni dubbio lascia il passo alla sete di conquista e allo sfrenato e dissennato espansionismo. A conferma di ciò è bene citare l'ultima attestazione riguardante il figlio di Dario che può aiutare a comprendere la vicenda nella sua globalità. Dopo il terribile e fortemente simbolico episodio dell'Ellesponto che viene frustato, incatenato e oltraggiato dal re, al passaggio in Europa dell'esercito persiano si verificano due prodigi (7, 57-8). Uno dei due, di difficile interpretazione (una mula partorisce un mulo dai doppi genitali) non riceve alcun commento da parte di Erodoto; mentre il secondo, spiega lo storico, era di facile lettura: una cavalla partorì una lepre. Allo stesso modo Serse, che aveva preparato una spedizione grandiosa, sarebbe tornato indietro di gran corsa per aver salva la vita. Il re persiano, ad ogni modo, «non tenne in alcun conto nessuno dei due prodigi (τῶν ἀμφοτέρων λόγον οὐδένα ποιησάμενος), marciò innanzi e con lui l'esercito di terra». Ecco che dopo le indecisioni e la complessità iniziali, lo schema sembra ricomporsi nella sua forma consueta: la 'rimozione' di un evento rilevante si rivela foriera di conseguenze molto negative.

4. *Morfologia diversa ma significato identico: ἀλογέω e ἀλογίη*

Il rifiuto di fatti sgraditi non concerne soltanto i sovrani persiani, ma anche altri uomini al comando che spinti dalla sete di potere perdono il controllo delle loro azioni. La conferma di ciò è data da poche ma rilevanti attestazioni di ἀλογέω e di ἀλογίη. Il verbo ricorre ad esempio nella storia di Policrate, il tiranno samio che secondo Erodoto fu artefice di una vera e propria talassocrazia (3, 122)²⁴. È un personaggio che viene descritto in modo piuttosto ambiguo nell'opera, giacché da un lato viene citato come il primo dei Greci, dopo Minosse, ad avere tentato di dominare il mare, ottenendo molti successi navali, e ne viene sottolineata per questo

sulla storia di questi studi rimando a Ingarao 2020, 9-18. Come contributi specifici sul sogno di Serse si vedano in particolare Pietsch 2001; Roettig 2010.

²⁴ La storia è molto nota ed è stata ampiamente approfondita dagli studiosi moderni. Si vedano in particolare due contributi incentrati proprio sulla figura del tiranno samio: Versnel 1977; Van der Veen 1993.

la notevole μεγαλοπρέπεια. È uno dei pochi uomini di potere disposto ad ascoltare un “saggio consigliere”, il re egizio Amasi che si preoccupa dell’eccessiva buona sorte del tiranno, prevedendo inevitabili sventure. Dall’altro lato, Policrate è capace di azioni turpi come l’uccisione e l’esilio dei due fratelli con cui regnava all’inizio, e il saccheggio indistinto di isole e città senza fare alcuna distinzione tra alleati e nemici. Alla fine prevale proprio l’avidità di ricchezze che lo induce a compiere un’impresa rischiosa, recandosi dal satrapo Orete, a Magnesia sul Meandro, per accaparrarsi delle ricchezze. Il Samio non è disposto ad ascoltare né gli amici né la figlia che ha avuto una visione funesta. Erodoto sottolinea, in particolare, che Policrate non ascoltò nessun consiglio (3, 125 Πολυκράτης δὲ πάσης συμβουλῆς ἀλογήσας) e, giunto a destinazione, venne ucciso in modo terribile, *indegno di essere narrato*, e poi venne impalato, compiendo proprio la visione della figlia. Chi *non tiene conto* dei segni divini (sogni, prodigi) o delle parole dei saggi consiglieri (come emerge in questo caso dal verbo costruito con l’alfa privativo), è destinato a subire un rovescio della propria sorte.

Un episodio piuttosto simile riguarda un altro sovrano, lo spartano Cleomene, che nelle *Storie* è rappresentato con più ombre che luci. Siamo nel capitolo che riguarda la narrazione del terribile suicidio del re lacedemone che dapprima impazzisce, colpendo chiunque gli capiti vicino, e poi, legato ad un ceppo, comincia a procurarsi delle ferite con un pugnale fino a causarsi la morte (6, 75). Vengono fornite diverse spiegazioni riguardo all’origine di un tale comportamento e alla fine Erodoto dice chiaramente che a suo avviso il re venne punito (dagli dèi) per aver tramato contro l’altro re spartano, Demarato, causandone l’ingiusta deposizione (6, 84)²⁵. Ad ogni modo, tra le varie possibili origini della ‘punizione divina’ viene citato anche l’episodio dell’incendio del bosco sacro di Argo che il sovrano avrebbe fatto bruciare, non tenendo in alcun conto la sacralità del luogo (αὐτὸ τὸ ἄλσος ἐν ἀλογίῃ ἔχων ἐνέπρησε)²⁶.

²⁵ Sul processo di deposizione di Demarato si vedano Parke 1945, 3-4; Meier 1999, 89-108. Sui contrasti tra Cleomene e Demarato e la conseguente fuga di quest’ultimo si veda, in particolare, la ricostruzione storica di Hereward 1958 e l’analisi di Cusumano, Ingarao 2016, 24-6.

²⁶ Sulla tisis nelle Storie rimando a Ingarao 2016a.

L'espressione usata sembra equivalente a quella che abbiamo visto nelle altre parti dell'opera e anche in questo caso siamo di fronte ad una sorta di rimozione di un segno divino. Erodoto racconta infatti che a Cleomene era stato annunciato dalla Pizia «che avrebbe preso Argo» e che il sovrano spartano, convintosi di sconfiggere gli Argivi, aveva sferrato un attacco (6, 76). Alcuni nemici, però, che si erano rifugiati nel bosco sacro, vennero fatti uscire con l'inganno dal re che li trucidò all'istante, fino a quando gli altri si rifiutarono di abbandonare il sacrario. A quel punto Cleomene ordinò di bruciare il bosco e, solo dopo aver fatto accendere il fuoco, venne a sapere che era sacro all'eroe eponimo della città e capì di essersi sbagliato: «O fatidico Apollo, certo di molto mi ingannasti, dicendo che avrei preso Argo: credo che per me si sia compiuto l'oracolo» (6, 80). Cleomene, come era già successo ad esempio a Creso, riceve un oracolo molto ambiguo che alla fine si rivela ingannevole e, pur di placare la sua sete di conquista, è disposto a compiere un fatto molto grave: la violazione e la distruzione di un luogo sacro, con conseguente uccisione dei supplici in esso raccolti. In questo caso, più che di rimozione, è il caso di parlare di una gravissima noncuranza, uno dei tanti 'delitti' commessi dal re spartano che in modo piuttosto prevedibile è destinato ad una brutta fine.

Infine, l'ultima attestazione di *alogie*, interessante per la presente ricerca, è utile a sottolineare che la rimozione non riguarda soltanto singoli individui: come abbiamo già visto anche nel caso dei Lidi, essa può riguardare un'intera comunità. È la storia della fondazione di Cirene, narrata nel quarto libro delle *Storie*, che comincia con una consultazione oracolare. Mentre il re di Tera, Grinno, interroga la Pizia su alcuni argomenti, la sacerdotessa lo esorta a fondare una colonia in Libia. Il re però fa orecchie da mercante, rifiutando di compiere l'impresa, a causa dell'età avanzata, e fa riferimento a qualcuno più giovane che possa partire al posto suo. Poi però la faccenda passa in secondo piano e viene dimenticata (4, 150):

«Per allora avvenne questo soltanto; ma poi (i Terei), tornandosene indietro, non tennero conto dell'oracolo (ἀλογίην εἶχον τοῦ χρηστηρίου), non sapendo né in quale parte della terra fosse la Libia, né osando inviare una colonia verso l'ignoto».

Ma questa rimozione costa cara ai Terei che per ben sette anni vengono colpiti dall'aridità al punto che quasi tutti gli alberi dell'isola seccano. La faccenda, narrata in modo differente da Terei e Cirenei, si conclude dopo varie peripezie e sventure e altri responsi oracolari contenenti sempre la stessa esortazione, quando finalmente il tereo Batto fonda la città di Cirene²⁷. Siamo dunque di fronte ad una questione che riguarda l'intera comunità che non può rifiutare il volere degli dèi, manifestato tramite i responsi oracolari, perché altrimenti subisce continue disgrazie. Sebbene non si tratti, come in diversi casi precedenti, della *hybris* di un potente che per la sete di conquista tralascia questioni rilevanti, anche in questo caso lo schema già notato prima ritorna in modo evidente. Non si può ignorare il volere degli dèi, perché altrimenti le ripercussioni per i protagonisti possono essere devastanti.

5. Conclusioni

Ancora una volta, il filo rosso dell'espressione 'formulare' qui indagata segnala nelle *Storie* in modo evidente il peso cruciale di una ben precisa visione del mondo dell'autore con cui gli interpreti moderni devono necessariamente fare i conti. Erodoto costruisce il suo racconto plasmando i fatti, secondo una determinata prospettiva che si coglie, ad esempio, dall'utilizzo di un lessico specifico o di frasi che ritornano costantemente nell'opera. La realtà descritta dallo storico di Alicarnasso è ricchissima di segni divini che alcuni protagonisti non sanno interpretare o valorizzare adeguatamente pagandone poi le amare conseguenze. Ciò può riguardare personaggi o comunità appartenenti alle più diverse realtà geografiche, con particolare riferimento a coloro che detengono un potere assoluto. È spesso la sete di conquiste a fare perdere il controllo, ignorando questioni di grande importanza. In alcuni casi, come avviene ad esempio per il re lidio Aliatte, si può rimediare ad una mancanza, cercando di restaurare la situazione iniziale. In altri casi, come si nota ad esempio per il sogno di Serse, bisogna fare i conti con un destino che non sembra potersi

²⁷ Ampio approfondimento bibliografico su questo episodio in Corcella, Frascchetti, Medaglia 1993, 347.

Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto

modificare, senza però dimenticare che in fondo la sorte fa emergere le profonde ambizioni espansionistiche del sovrano persiano.

La ricerca e l'interpretazione dei fatti raccontati nelle *Storie* non può dunque prescindere dalla consapevolezza che dietro la voce narrante c'è un autore che utilizza le parole in modo puntuale, segnalando al lettore alcune questioni che non vanno dimenticate. Secondo Erodoto, la giusta attenzione e la memoria di fatti socialmente importanti si rivelano decisive per saper vivere in un mondo che è pieno di insidie se non vengono rispettate alcune norme fondamentali che lo governano.

Bibliografia

- AVERY 1972
H.C. Avery, *Herodotus' picture of Cyrus*, «AJPh» 93, 4 (1972), 529-46.
- BICHLER, ROLLINGER 2001
R. Bichler, R. Rollinger, *Herodot*, Hildesheim-Zurich-New York 2001.
- BISCHOFF 1932
H. Bischoff, *Der Warner bei Herodot*, Borna-Lepizig 1932.
- BOEDER 1959
H. Boeder, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, «ABG» 4 (1959), 82-112.
- BONANNO 2020
D. Bonanno, *'La chiamiamo con entrambi i nomi': eponimia ed eteronimia tra Nemesis e Adrasteia*, «Mythos» 14 (2020), 1-20.
- BROWN 1982
T.S. Brown, *Herodotus' Portrait of Cambyzes*, «Historia» 31, 4 (1982), 387-403
- CHANTRAINE 1974
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, tome III*, Paris 1974.
- CORCELLA, FRASCHETTI, MEDAGLIA 1993
A. Corcella, A. Frascchetti, S.M. Medaglia (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Milano 1993.
- CUSUMANO, INGARAIO 2016
N. Cusumano, G. Ingarao, *Perdere il senno e darsi la morte. Due casi singolari di punizione divina nelle Storie di Erodoto (V, 85; VI, 75)*, in S. Montero Herrero, J. García Cardiel (a cura di), *Los dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Sevilla 2016, 81-106.
- DARBO-PESCHANSKI 1987
C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris 1987.
- DE SANCTIS 1936
G. De Sanctis, *Il logos di Creso e il proemio della storia erodotea*, «RFIC» 15 (1936), 1-14.

Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto

- DEWALD 1981
- C. Dewald, *Women and Culture in Herodotus' Histories*, in H.P. Foley (Ed.), *Reflections of women in antiquity*, New York 1981, 93-127.
- FOURNIER 1946
- H. Fournier, *Les verbes 'dire' en grec ancien*, Paris 1946.
- GALIMBERTI 1992
- U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Torino 1992.
- GRIFFIN 2006
- J. Griffin, *Herodotus and Tragedy*, in C. Dewald, J. Marincola (Eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, 46-59.
- HARRISON 2000
- T. Harrison, *Divinity and History. The religion of Herodotus*, Oxford 2000.
- HARTOG 1980
- F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980.
- HELLMANN 1934
- F. Hellmann, *Herodots Kroisos-Logos*, Berlin 1934.
- HEREWARD 1958
- D. Hereward, *The Flight of Damaratos*, «RhM» 101 (1958), 238-49.
- INGARAO 2015
- G. Ingarao, *Herodots Weltanschauung: l'empirismo erodoteo di Eduard Meyer. Nota introduttiva e traduzione*, «Hormos» 7 (2015), 72-95.
- INGARAO 2016a
- G. Ingarao, *Se a grandi ingiustizie corrispondono grandi punizioni. Alcune riflessioni sul lessico della sanzione divina in Erodoto*, in D. Bonanno, P. Funke, M. Haake (a cura di), *Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano*, Stuttgart 2016, 115-25.
- INGARAO 2016b
- G. Ingarao, *Ingannevoli come monete false. I κίβδηλοι χρησμοί in Erodoto*, «Klio» 98, 2 (2016), 436-64.
- INGARAO 2020
- G. Ingarao, *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, München 2020.
- LATEINER 1977
- D. Lateiner, *No Laughing Matter: A Literary Tactic in Herodotus*, «TAPhA» 107 (1977), 173-82.

Giovanni Ingarao

LATEINER 1980

D. Lateiner, *A Note on DIKAS DIDONAI in Herodotus*, «CQ» 30, 1 (1980), 30-2.

LATEINER 1982

D. Lateiner, *A note on the perils of prosperity in Herodotus*, «RhM» 125 (1982), 97-101.

LATTIMORE 1939

R. Lattimore, *The Wise Adviser in Herodotus*, «CPh» 34, 1 (1939), 24-35.

MEIER 1945

E. Meier, *Kleomenes I, Demaratos und das spartanische Ephorat*, «GFA» 2 (1999), 89-108.

PARKE 1945

H.W. Parke, *The Deposing of Spartan Kings*, «CQ» 39, 3/4 (1945), 106-12.

PIETSCH 2001

C. Pietsch, *Ein Spielwerk in den Händen der Götter. Zur geschichtlichen Kausalität des Menschen bei Herodot am Beispiel der Kriegsentscheidung des Xerxes (Hist. VII 5-19)*, «Gymnasium» 108 (2001), 205-20.

POWELL 1938

E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1938.

ROETTIG 2010

K. Roettig, *Die Träume des Xerxes*, Nordhausen 2010.

VAN DER VEEN 1993

J.E. van der Veen, *The Lord of the Ring. Narrative Technique in Herodotus' Story on Polycrates Ring*, «Mnemosyne» 46, 4 (1993), 433-57.

VERNSEL 1977

H.S. Versnel, *Polycrates and his ring: two neglected aspects*, «Studi Storico-Religiosi» 1, 1 (1977), 17-46.