

Giovanni Ingarao*

***Tò Hellenikón*, lo stesso sangue e la stessa lingua (VIII, 144). Erodoto e la costruzione dell'identità greca**

<https://doi.org/10.1515/klio-2021-0036>

Riassunto: Nell'ottavo libro delle Storie, gli Ateniesi danno una celebre definizione di *Hellenikón* che fornisce molti spunti di riflessione. Di fronte al timore degli Spartani di un loro possibile tradimento a favore dei Persiani, essi rispondono che non farebbero mai una cosa simile perché i Greci hanno lo stesso sangue, parlano la stessa lingua e venerano gli stessi dèi. Siamo di fronte ad una delle più antiche ed efficaci definizioni di comunità dal punto di vista identitario che presenta però al contempo alcune tracce di ambiguità. Erodoto fornisce, infatti, un quadro molto problematico del mondo greco del V secolo in cui spesso le città appaiono interessate maggiormente alla difesa dei loro interessi, piuttosto che al sostegno degli alleati. Lo scopo di questo contributo è comprendere fino a che punto per Erodoto, che visse almeno in parte la violenza fratricida della Guerra del Peloponneso, esistesse la 'Grecità' e quanto questa idea fosse rilevante in un periodo di così grave divisione per il mondo ellenico.

Summary: In the eighth book of the "Histories" the Athenians give a famous definition of the *Hellenikón* which is for sure cause for reflection. They answer to the Spartans that are worried about their possible betrayal in favor of the Persians that Athens would never do such a thing because the Greeks have all the same blood, they speak the same language and they worship the same goods. Their speech is very powerful but also a bit ambiguous. What does it mean actually to be Greek? As everybody knows the polis system was very heterogeneous and it's not so easy to identify the elements that united people which lived in a world which was almost always struggled by civil wars. Herodotus presents a very problematic reality in which the Greek cities appear often more interested in protecting their own interests than in helping the others. The aim of this article is to understand if for Herodotus, which experienced at least a part of the bloody Peloponnesian war, actually existed a 'Greekness' and which was for him the weight of this idea in a so conflicting reality.

Keywords: Herodotus, Greekness, Identity, Athens, Sparta

*Kontakt: Giovanni Ingarao, E-Mail: giovanni.ingarao@unipa.it

Και τι φρικτή η μέρα που ενδίδεις
 (η μέρα που αφέθηκες κι ενδίδεις),
 και φεύγεις οδοιπόρος για τα Σούσα,
 και παίνεις στον μονάρχη Αρταξέρξη
 που ευνοικά σε βάζει στην αυλή του,
 και σε προσφέρει σατραπείες και τέτοια.
 Και συ τα δέχεσαι με απελπισία
 αυτά τα πράγματα που δεν τα θέλεις.
 Άλλα ζητεί η ψυχή σου, γι' άλλα κλαίει...

Costantino Kavafis, "La Satrapia", 1910

Introduzione

“Cosa si intende esattamente quando ci si riferisce all’uomo greco, e in che senso possiamo ritenerci autorizzati a tracciarne il ritratto?”¹ Con questa domanda, all’apparenza semplice, comincia l’introduzione di J. P. Vernant allo splendido volume “L’uomo greco”, a cui alcuni tra i più importanti storici moderni hanno partecipato per provare a tracciare un quadro d’insieme della civiltà ellenica. Cercare di rispondere non è affatto semplice perché, com’è noto, la Grecia antica è costituita da realtà diversissime tra loro, da ogni punto di vista, che peraltro si sono spesso scontrate tra loro in aspri e sanguinosi conflitti bellici.

Non soltanto noi moderni, ma anche alcuni autori antichi, in modo più o meno manifesto, si sono interrogati sull’argomento. È questo, ad esempio, il caso di Erodoto, il celebre storiografo delle Guerre Persiane, che cerca di comprendere come si sia passati nel giro di pochi decenni dalla lotta al nemico invasore allo scontro fratricida della Guerra del Peloponneso. Erodoto nella sua analisi dimostra, in realtà, che neanche ai tempi dello scontro con Dario e Serse i Greci erano mossi da una sentita unità d’intenti: sono molti i casi in cui l’alleanza ellenica viene messa in discussione da continue spinte centrifughe e da interessi di parte. Ciò nonostante, in quel caso, l’unione, per quanto precaria, era prevalsa sulla frammentarietà permettendo la realizzazione di un’impresa eccezionale.

È questo che lo storico sembra voler sottolineare ai suoi contemporanei in un presente devastato da continue tensioni sempre più violente pronte a sfociare in un conflitto distruttivo per tutto il mondo ellenico. La costruzione dell’identità greca diventa allora un’occasione di unione, un tentativo di creare una formula che possa mettere assieme realtà molto differenti tra loro. Con i necessari

¹ Vernant 1991, 3.

distinguo, legati al confronto tra due mondi lontanissimi fra loro, possiamo forse dire che nelle “Storie” di Erodoto c’è un primo tentativo di superare quella che il premio Nobel Amartya Sen chiama “miniaturizzazione degli individui”, cioè la “suddivisione degli individui in tanti piccoli contenitori”, trascurando i molti punti in comune che ci uniscono piuttosto che separarci.² Erodoto, che con uno sguardo aperto indaga instancabilmente somiglianze e differenze tra popoli lontanissimi tra loro, ci esorta a cercare di conoscere l’altro, ben sapendo che l’identità è un concetto molto sfuggente, soggetto a continui cambiamenti nel tempo e nello spazio.

a) Alessandro di Macedonia. Un ambasciatore greco al servizio dei Persiani?

Tra la trionfale battaglia di Salamina del 480 a. C. e i due scontri finali a Platea e a Micala del 479 a. C., Erodoto racconta un confronto tra Ateniesi, Spartani e Persiani. È l’ennesimo tentativo da parte degli invasori di disunire il fronte greco. Mardonio, il generale persiano rimasto a capo dell’esercito dopo la rocambolesca fuga del re Serse, pensa infatti che se riuscisse a portare dalla sua parte gli Ateniesi, principali artefici della potenza navale greca, non avrebbe altri impedimenti per una schiacciante vittoria terrestre (VIII, 136). Manda dunque un’ambascieria ad Atene, a capo della quale pone Alessandro di Macedonia. È interessante che il portavoce persiano, in un fondamentale dibattito sulla ‘grecità’, sia un personaggio dall’identità incerta. Erodoto, nel V libro, riporta una “querelle” sorta nel mondo greco a proposito della sua presunta origine barbarica che gli avrebbe impedito di partecipare ai giochi olimpici (V, 22).³ Lo storico smentisce nettamente queste voci, ma emerge tutta la complessità identitaria del personaggio: combatte insieme ai Persiani, ma al contempo è prosseno e benefattore degli Ateniesi, e prima della battaglia di Platea tradisce i barbari, dando informazioni importanti ai Greci perché, come precisa egli stesso, “io sono di origine greca antica e non vorrei vedere la Grecia schiavizzata piuttosto che libera”⁴.

A ben vedere, gli *éthnea* macedoni non sembrano partecipare alla spedizione per scelta, ma perché sono servi persiani, sottomessi con le armi già ai tempi della fallimentare operazione militare del 492, condotta proprio da Mardonio e termi-

² Sen 2006, XIV–XV.

³ Cfr. al riguardo Thomas 2013, 347. Per un’ampia rassegna bibliografica su Erodoto e i Macedoni, si veda Asheri 2003, 346–347.

⁴ Hdt. IX, 45: αὐτός τε γάρ Ἕλληνα γένος εἰμί τῶρχαῖον καὶ ἀντ’ ἐλευθέρης δεδουλωμένην οὐκ ἄν ἐθέλωμι ὄραν τὴν Ἑλλάδα. Tutte le traduzioni sono a cura di chi scrive.

nata col tragico naufragio al promontorio del monte Athos.⁵ Anzi, in quell'occasione, Erodoto sottolinea l'espansionismo dei Persiani, partiti col *pretesto* (*próschema*) di punire Atene ed Eretria per il loro sostegno alla rivolta ionica, ma in realtà desiderosi di conquistare quante più *póleis* greche trovassero nel loro cammino (VI, 43–44). I Macedoni sono dunque vittime di tale brama di conquista e, per quanto possono, cercano di aiutare più volte il loro 'popolo' non soltanto a Platea ma anche in precedenza. Prima delle Termopili, proprio Alessandro consiglia ai Greci di allontanarsi da Tempe, dal passo che separa Macedonia e Tessaglia che questi hanno scelto di difendere dall'avanzata nemica. Viene specificato che nei confronti dei Greci Alessandro sembra ben disposto e il suo consiglio pare utile. Il suggerimento è letteralmente di non farsi 'calpestare' dall'esercito barbaro, di cui vengono sottolineate le notevoli dimensioni (VII, 173).⁶

Il riferimento alla forza persiana, da un lato, sembra rivelare le ragioni più profonde della posizione dei Macedoni (e anche di altre città greche schierate con i nemici), e dall'altro marca la differenza che sussiste rispetto a chi invece decide di resistere. Alessandro lo ribadisce ad Atene, dopo aver riferito le proposte dei Persiani, esprimendo il suo parere personale: gli Ateniesi non sono in grado di contrastare all'infinito un esercito che ha una "potenza sovrumana e una mano stralunga" (VIII, 140b)⁷. In sostanza è impossibile resistere a Serse, non tanto per il valore delle schiere nemiche, ma per l'entità della sua armata, inesauribile nel tempo e nelle dimensioni. Alessandro esprime l'inevitabilità di una sottomissione che la Macedonia ha già dovuto patire. Anche il richiamo, veritiero peraltro, alla posizione esposta degli Ateniesi è frutto probabilmente della sua esperienza personale, visto che la sua terra come tutte quelle al nord della Grecia è stata travolta dall'avanzata nemica. Gli Ateniesi, dunque, dovrebbero seguire l'esempio degli altri che sono scesi a patti con Serse.⁸

Alessandro non è certo un personaggio negativo, ma rappresenta quei Greci che sovrastati dalla potenza persiana non sembrano in grado di opporsi. Il suo atteggiamento non ha a che fare con questioni identitarie, giacché Erodoto e il

5 Hdt. VI, 44: [...] τοῦτο δὲ τῷ περὶ Μακεδόνας πρὸς τοῖσι ὑπάρχουσι δούλους προσεκτίσαντο· τὰ γὰρ ἐντὸς Μακεδόνων ἔθνεα πάντα σφι ἦν ἤδη ὑποχείρια γεγονότα.

6 Erodoto precisa però che i Greci si allontanano anche perché vengono a sapere di un secondo accesso alla Tessaglia.

7 Hdt. VIII, 140B: καὶ γὰρ δύναμις ὑπὲρ ἀνθρώπων ἢ βασιλέος ἐστὶ καὶ χεὶρ ὑπερμήκης.

8 Come nota Solmsen 1974, 163–168, che propone un'attenta e sintetica analisi di tutto il confronto, Erodoto costruisce le argomentazioni di Alessandro sapientemente in una sorta di crescendo, che termina con il parere dello stesso re macedone, al fine di rendere la proposta ancora più attraente. Il suo è quasi il consiglio "di un vecchio amico", secondo un ragionamento che analizza i vantaggi del tradimento, senza alcun riferimento alla questione morale, che emergerà invece dalle parole degli Spartani.

re stesso sottolineano l'appartenenza dei Macedoni al mondo greco. Alessandro rivendica anzi con orgoglio la sua discendenza e quando può danneggia i nemici. Oltre ai casi citati, basti ricordare che ai tempi di Dario, quando era ancora un principe, fece uccidere di nascosto sette messaggeri persiani che erano stati mandati in Macedonia a chiedere “terra e acqua” e avevano cominciato a molestare le donne degli ospiti (V, 17–21).

La posizione macedone però è inaccettabile, per chi, come Erodoto stesso rivela in un celeberrimo passaggio, ha scelto che la Grecia restasse libera e ha risvegliato tutti coloro che non hanno medizzato. Gli Ateniesi – rispondono ad Alessandro – conoscono bene la *dýnamis* persiana da lui citata, ma non intendono piegarsi, facendo affidamento sul sostegno divino e sul loro desiderio di *eleutherie* (VIII, 143). Quella stessa ‘libertà’ che, secondo Erodoto, hanno scelto per la Grecia tutta, rifiutandosi di medizzare (VII, 139).⁹ Scacciano dunque malamente l'ambasciatore, esortandolo a non ripresentarsi con proposte simili, utili solo in apparenza ma di fatto ingiuste. Con sapiente abilità oratoria, che come vedremo contraddistingue tutto il loro intervento, si servono della figura retorica dell'*adynaton* per rendere chiara la loro decisione: mai verranno ad un accordo con Serse finché il sole continuerà a seguire il suo corso.¹⁰

b) La paura degli Spartani e l'arché degli Ateniesi

Alla luce delle ultime dinamiche belliche, in cui i barbari hanno subito una cocente sconfitta navale che ha messo in crisi tutte le loro certezze, la loro presenza ad Atene, alla ricerca di un accordo, è più che comprensibile. Ma perché a questo incontro partecipano anche gli Spartani? La risposta di Erodoto è chiara: è la ‘paura’ a muovere i Lacedemoni che, anche alla luce di alcuni oracoli sfavorevoli, temono un'alleanza col nemico (VIII, 141 *κάρτα τε ἔδεισαν μὴ ὁμολογήσωσι τῷ Πέρσῃ Ἀθηναῖοι*).¹¹ Come non pensare al *phóbos* che, secondo Tucidide, li indurrà a fare scoppiare la Guerra del Peloponneso per frenare la crescente potenza degli storici avversari (I, 23)? Come vedremo, non è questo l'unico elemento che richiama fatti storici successivi e sembra riprendere concettualmente

⁹ Vannicelli – Corcella – Nenci 2017, 464–465.

¹⁰ Kleinknecht 1940, 255.

¹¹ Secondo la profezia gli Spartani sarebbero stati scacciati dal Peloponneso, insieme agli altri Dori, in seguito ad un'alleanza tra Ateniesi e Persiani. Come nota bene Zali 2015, 220–221 anche il dettaglio dell'oracolo sembra sottolineare che gli Spartani agiscono sempre per tutelare i loro propri interessi ('self-centred incentives'), piuttosto che per sincera preoccupazione per la Grecia intera.

e lessicalmente l'opera tucididea. A dire il vero già nelle "Storie" la paura degli Spartani (e dei Peloponnesiaci in generale) è un *tópos* piuttosto frequente. Basti pensare a Salamina, dove pensano di restare bloccati nei pressi dell'isola e di non potere andare a difendere la loro terra rimasta incustodita (VIII, 70); o ancora al 'grandissimo terrore' che provano per i Persiani e che li induce a costruire in fretta e furia il muro di protezione sull'istmo di Corinto (IX, 8).¹² Ignorano per ben dieci giorni le richieste di aiuto ateniesi perché, spiega Erodoto, ritenevano di non avere più bisogno di loro. Alle Termopili, invece, le cose vanno diversamente: mentre i Greci si 'terrorizzano' e scelgono di ritirarsi, è Leonida con il suo piccolo contingente a scegliere di rimanere per non abbandonare Locresi e Focesi (VII, 207). Non solo gli Spartani, in effetti, ma tutto il contingente greco è sempre a un passo dal cedere alla paura e dal disunirsi come sta per avvenire all'Artemisio, quando tutti sono pronti a scappare e solo la spregiudicatezza di Temistocle evita il disastro (VIII, 4). Siamo dunque di fronte alle spinte centrifughe, sempre presenti durante tutto il conflitto persiano, che mettono continuamente in crisi la fragile alleanza greca. Non è un caso che mentre per i Peloponnesiaci è più importante di tutto la sopravvivenza della loro terra (VIII, 40: τὴν Πελοπόννησον περὶ πλείστου τε ποιευμένους περιεῖναι), agli Ateniesi sta a cuore la salvezza e la 'libertà' di tutta la Grecia e non sono disposti a cedere al 'terrore' (δείμα), neanche di fronte ai terribili oracoli delfici che hanno ricevuto (VII, 139: ἐλόμενοι δὲ τὴν Ἑλλάδα περιεῖναι ἐλευθέρην). Possiamo dire che la paura è una spia narrativa importante, un'emozione pericolosa, il simbolo di un concreto rischio di disunione a cui gli Ateniesi non cedono.

Anche nel rapporto col tempo, in questo dibattito alla fine dell'VIII libro, le due città protagoniste della guerra vengono rappresentate dall'autore in modo opposto (VIII, 141). Da una parte abbiamo gli Spartani che mandano 'subito' (αὐτίκα) messaggeri ad Atene e dall'altra gli Ateniesi che "li aspettano temporeggiando apposta" (ἐπανέμειναν γὰρ οἱ Ἀθηναῖοι διατρίβοντες ... ἐπίτηδες ὧν ἐποίουν), per manifestare apertamente il loro parere. Alla fine del confronto, gli Ateniesi li pregheranno invano di mandare un esercito per evitare la seconda devastazione dell'Attica, ma gli Spartani perderanno tempo per tutelarsi. Anche in questo caso, i Lacedemoni non appaiono affatto interessati al bene comune: si affrettano di fronte al timore di un tradimento ateniese, ma poi finché il loro muro non è pronto non muovono un dito.

Se passiamo poi ad analizzare le motivazioni avanzate per dissuadere gli Ateniesi dal tradimento, notiamo che l'atteggiamento spartano è orientato a san-

¹² L'operazione è ritenuta inutile da Erodoto in VII, 139. Persino a Platea, prima del celebre trionfo spartano, Pausania si spaventa della cavalleria persiana e propone agli Ateniesi un cambio di schieramento (IX, 46: καταρρωδήσας τοὺς Πέρσας).

zionare soprattutto le loro colpe e responsabilità. Ben diverso sarà il discorso ateniese tutto volto a celebrare l'appartenenza comune ad un unico grande popolo. L'intervento comincia con l'accusa di avere scatenato una guerra che gli altri Greci non volevano e che adesso coinvolge tutta l'Ellade. Il riferimento è alle famose venti navi, mandate dagli Ateniesi in supporto alla rivolta ionica, che Erodoto stesso definisce l'inizio dei mali per i Greci e per i barbari (V, 97: ἀρχὴ κακῶν).

L'espressione utilizzata dai Lacedemoni è molto interessante perché lascia spazio a diverse interpretazioni per la polisemia del termine usato: περὶ τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς ὁ ἀγὼν ἐγένετο. Se traduciamo il termine con "principio", potremmo pensare che gli Spartani alludano proprio al sostegno ateniese alla causa ionica che avrebbe scatenato poi la reazione persiana. Se invece interpretiamo il sostantivo come "potere" le cose da un certo punto di vista si complicano, tant'è che diversi filologi hanno addirittura modificato la lezione tramandata in modo concorde dai codici. Parlare di dominio o addirittura di impero ateniese, ai tempi delle guerre persiane, è sembrata una impropria anticipazione dei fatti successivi risalenti alla *pentecontaetia*. Si è pensato allora di modificare il testo con le locuzioni avverbiali ἀρχῆθεν o ἀρχὴν e di sottintendere un sostantivo che rimandi alla terra attica, alla cui conquista si sarebbero lanciati i nemici persiani per vendetta.¹³ In effetti l'aggettivo possessivo sostantivato al femminile per indi-

¹³ La correzione ἀρχὴν è di Schaefer, mentre ἀρχῆθεν è di Wesseling che propone il confronto con le parole pronunciate da Temistocle agli Ioni in Hdt. VIII, 22: ἀρχῆθεν ἢ ἔχθηρ πρὸς τὸν βάρβαρον ἀπ' ὑμέων ἡμῖν γέγονε. Se diamo un'occhiata alle principali edizioni critiche, notiamo ad esempio che Corcella (Asheri 2003) e Wilson 2015 optano per ἀρχὴν, Hude 1908 e Legrand 1953 per ἀρχῆθεν, Rosén 2008 conserva invece la lezione tradita. Tra i commentatori che ritengono il passo corrotto e accettano una modifica bisogna annoverare: Macan 1908, ad loc. che lo considera però "a beautiful anachronism", interessante se messo in rapporto alle prime fasi della guerra; How – Wells 1912, ad loc. secondo i quali è un errore cronologico "ingenuo"; Carrière 1988, 274–275 n. 100 per il quale mantenere la lezione tradita equivarrebbe ad un'accettazione da parte degli Spartani dell'esistenza dell'impero ateniese; Payen 1995, 323–324 n. 75. Crahay 1956, 316–317 mantiene invece la lezione, trovandola pertinente per il contesto in cui tale affermazione viene pronunciata in rapporto alla libertà di cui gli Ateniesi sarebbero i difensori ("L'anachronisme est parfaitement en rapport avec le contexte et me paraît confirmé par l'affirmation que les Athéniens ont toujours et dès l'antiquité défendu la cause de la liberté"). Secondo Kamerbeek 1958 il testo va mantenuto, ma un confronto con un verso dell'*Iliade* (III, 100) lo induce a tradurre ἀρχή come "aggressione", sottolineando il carattere profondamente omerico delle "Storie". Molto interessante, infine, la breve analisi di Gilula 2003, 87 che indaga, da un punto di vista metodologico, le ragioni che hanno indotto gli editori a correggere il testo trådito, con significative conseguenze anche per i non specialisti (Readers [...] using these translations read a text which reflects attitudes of past generations [...] Some of these reasons, so I hope, seem methodologically unjustified today).

care “la nostra/vostra terra” ricorre nelle “Storie” altre volte, a sostegno di chi è favorevole alla correzione.¹⁴

A mio avviso, però, nulla ci autorizza a cambiare il testo contro il consenso di tutti i codici, per diversi motivi. Intanto la perifrasi *περὶ τῆς ἀρχῆς* ricorre in un altro passo molto significativo che concerne in modo esplicito gli scenari del drammatico futuro prossimo. Si tratta del terremoto di Delo, che Erodoto considera un *téras* delle sciagure presenti e future sorte in parte ad opera dei Persiani, in parte ad opera degli stessi capi greci che combattono “per il potere” (VI, 98). Questa attestazione non sembra lasciare adito a dubbi e la stessa interpretazione può valere anche nel nostro caso, anche se a prima vista può sembrare anacronistica. Non dimentichiamo infatti che la richiesta di aiuto di Aristagora di Mileto agli Spartani prima e agli Ateniesi poi non si basa soltanto sulla liberazione degli Ioni, ma apre delle prospettive di conquista in tutto il continente asiatico fino ad arrivare addirittura a Susa, al palazzo reale.¹⁵ Gli Spartani si rifiutano perché una tale spedizione richiederebbe un allontanamento eccessivo dalla propria patria, ma la decisione richiede al re Cleomene ben tre giorni di riflessione. Gli Ateniesi invece si fanno abbindolare dalla ricchezza, dalla presunta incapacità bellica dei Persiani e dalla ‘parentela’ con i Milesi, loro coloni, inducendo Erodoto ad esprimere un parere rimasto celebre sulle decisioni democratiche: “sembra più facile ingannare uno che molti” (V, 97). La spedizione a supporto degli Ioni non è soltanto difensiva e su questo il testo è piuttosto chiaro. Non è dunque inverosimile che Erodoto, nel nostro passo, accenni allo spirito polemico che negli anni posteriori alle guerre persiane coinvolge tutto il mondo greco.¹⁶ Gli Spartani stanno attaccando apertamente gli Ateniesi per le loro scelte strategiche aggressive passate (e future), alla ricerca dell’*arché* che ha portato solo danni alla Grecia.

Al di là dell’interpretazione per cui si vuol propendere, la visione degli Spartani si rivela piuttosto limitata. Tutta l’opera dimostra infatti che l’espansionismo dei barbari non richiede ulteriori giustificazioni e non conosce limiti. Dare la colpa della guerra agli Ateniesi significa perdere di vista la storia dell’impero persiano che Erodoto ha posto al centro della sua narrazione fino al V libro. Più condivisibile, alla luce anche delle parole utilizzate dallo storico a proposito del ruolo decisivo degli Ateniesi nella vittoria greca, è invece la seconda tesi degli Spartani che apre la via alla parte più positiva del loro discorso: se gli Ateniesi passeranno al nemico, saranno responsabili dell’asservimento dei Greci. Anche i Lacedemoni sottolineano il loro attaccamento alla ‘libertà’, che si conferma un tema centrale di tutto il confronto, ed esprimono compassione per i danni subiti

¹⁴ Cfr. Powell 1938, ad loc.

¹⁵ Ingarao 2020, 163–166.

¹⁶ Cfr. Asheri 2003, 359.

nelle incursioni nemiche, dichiarandosi pronti a farsi carico delle donne e di tutti coloro che non partecipano alla guerra. Gli Ateniesi, in realtà, avrebbero bisogno non di cura per i loro concittadini, che anche questa volta verranno trasferiti a Salamina, ma di un esercito che possa aiutarli nella difesa delle loro terre. Ma anche in questo caso, per la seconda volta (cfr. VIII, 40), gli Spartani faranno orecchie da mercante, abbandonandoli alla devastazione persiana¹⁷.

c) Τὸ *Hellenikón* nelle “Storie”: esiste la ‘Grecità’?

Gli Ateniesi spiegano che non potrebbero mai ‘medizzare’ e rendere schiava la Grecia (come hanno detto gli Spartani) neanche se in cambio ricevessero tutto l’oro del mondo o una terra eccezionale per qualità e bellezza. Le motivazioni sono diverse e vengono elencate in modo gerarchico. La loro risposta è rimasta celebre perché, come ha scritto Asheri, siamo di fronte “al più antico tentativo di «autodefinizione» etnico-culturale ellenica come prodotto diretto del conflitto persiano”¹⁸. Che cosa distingue dunque Greci da non Greci?

Prima di chiamare in causa τὸ *Hellenikón*, che concerne tutta l’ecumene greca, gli Ateniesi fanno riferimento all’elemento più importante (πρῶτα μὲν καὶ μέγιστα) che li riguarda personalmente e che, a leggere tra le righe, concerne anche gli Spartani: l’incendio e la distruzione della loro città e dei loro spazi sacri, che grida ‘vendetta’.¹⁹ Erodoto riporta infatti che, ai tempi della prima devastazione, gli Ateniesi si aspettavano che i Peloponnesiaci arrivassero ‘in massa’ in Beozia per bloccare i nemici prima dell’Attica, ma questi erano interessati soltanto alla difesa dell’istmo e lasciarono perdere tutto il resto (VIII, 40)²⁰. Se dunque l’intera regione viene distrutta, l’Acropoli viene saccheggata e bruciata e persino i supplici vengono uccisi nei templi è anche perché gli Ateniesi vengono abbandonati

17 Carrière 1988, 257–258 sostiene a ragione che mentre il discorso di Alessandro si basava sull’utile (*symphéron*), rivelandosi indicativo del sistema tirannico che l’impero persiano comporta, quello degli Spartani, invece, nasconde una profonda ipocrisia, come si nota leggendo tra le righe delle loro affermazioni.

18 Asheri 2003, 361.

19 In VIII, 50 viene riferito che, prima dell’Attica, anche Tespie e Platea erano state incendiate. In questo caso però, visto il contesto delle loro affermazioni, è più probabile che gli Ateniesi si stiano riferendo alla drammatica devastazione dell’Attica e dell’Acropoli, con l’incendio dei santuari. Sulla *timoríe* nelle “Storie” rimando a Ingarao 2016.

20 Hdt. VIII, 40: δοκέοντες γὰρ εὐρήσειν Πελοποννησίους πανδημει ἐν τῇ Βοιωτίῃ ὑποκατημένους τὸν βάρβαρον, τῶν μὲν εὐρον οὐδὲν ἕν, οἱ δὲ ἐπυρθάνοντο τὸν Ἴσθμὸν αὐτοὺς τευχέοντας, ὡς τὴν Πελοπόννησον περὶ πλείστου τε ποιευμένους περιεῖναι καὶ ταύτην ἔχοντας ἐν φυλακῇ, τὰ ἄλλα δὲ ἀπεινάι.

a questa sorte dagli alleati.²¹ Alla luce di questi terribili fatti che si sono verificati e che si verificheranno ancora poco dopo, esattamente per gli stessi motivi (IX, 6–8), le loro parole non sono affatto neutre, ma sottintendono delle precise responsabilità e mancanze degli alleati.²²

In secondo luogo (αὔτις δέ) viene citata per l'appunto “la Grecità che ha lo stesso sangue e la stessa lingua” (τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν ὁμαίμον τε καὶ ὁμόγλωσσον). Prima di soffermarsi sugli attributi, è opportuno indagare l'uso e il significato di τὸ *Hellenikón* che indubbiamente richiede un approfondimento anche al di fuori dell'opera erodotea.²³ Se intanto diamo un'occhiata alle attestazioni del sintagma in altre opere precedenti o contemporanee (in senso lato), notiamo che con questa accezione semantica non è molto attestato. In Senofonte ad esempio non è raro, ma ha un significato differente, indicando il contingente greco, da un punto di vista prettamente militare.²⁴ Più interessanti per il nostro caso sono le attestazioni tucididee, come quella concernente i terribili stravolgimenti radicali che la *stásis* di Corcira inaugura nella guerra del Peloponneso. Da quel momento in poi, spiega lo storico, sorgono contese in molte città tra i democratici che cercano di fare intervenire gli Ateniesi e gli oligarchici che si rivolgono invece agli Spartani.²⁵ Il risultato è che “tutto l'*Hellenikón*, per così dire, venne sconvolto” (III, 82, 1: πᾶν ὡς εἶπεῖν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη)²⁶. È uno di quei casi in cui Erodoto e Tuciddide sembrano comunicare tra loro, aprendo stimolanti prospettive sul rapporto tra le

21 Come nota attentamente Moggi 2017, 278, emerge qui con forza il contrasto tra la dimensione cittadina e quella più generale ‘panellenica’: gli Ateniesi mettono al primo posto ciò che riguarda direttamente la loro *pólis* e al secondo posto l'identità ellenica. Secondo lo studioso, il risultato è che tale definizione di ‘grecità’, pur essendo efficace, rivela al contempo dei limiti, giacché in questa realtà, al contempo unitaria e frammentaria, “il *polítes* di un'altra *pólis*” è uno straniero con cui confrontarsi.

22 Come dice bene Asheri 2006, 184–185 Erodoto in IX, 8 vuole enfatizzare “la limitatezza delle vedute spartane, in confronto al modo di vedere panellenico degli Ateniesi”.

23 Quella erodotea è la prima attestazione del sintagma τὸ *Hellenikón*, che nelle “Storie” ricorre 8 volte (cfr. Powell 1938, ad loc.). Nel V secolo troviamo altre attestazioni soprattutto negli altri storici, come spiego più avanti. Sul concetto di *Hellenikón* nel mondo greco si vedano in particolare Konstan 2001 e Mitchell 2015; per una breve ma significativa analisi della ‘Greek identity’ nelle “Storie”, cfr. Zacharia 2008.

24 Si veda ad esempio *Anabasi* I, 4, 13.

25 Come spiega Hornblower 1991, 478–479, in questa sezione Tuciddide mostra come i fenomeni possono cambiare a seconda delle circostanze in cui si verificano: lo scoppio della guerra aggrava la faziosità (‘factionalism’) dei protagonisti in campo, fino a sconvolgere tutto il mondo greco.

26 È interessante notare che quasi le stesse parole ricorrono nel primo capitolo della Guerra del Peloponneso a proposito della *kínēsis megíste* che, con lo scoppio del conflitto, coinvolse non solo il mondo ellenico, ma anche una parte di quello barbaro, “per così dire, la maggior parte degli uomini” (Hdt. I, 1: ὡς δὲ εἶπεῖν καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀνθρώπων).

due opere.²⁷ Non dimentichiamo che Erodoto ha vissuto le prime fasi della Guerra del Peloponneso, come dimostra, ad esempio, il riferimento all'uccisione degli araldi spartani ad opera degli Ateniesi nel 430 (VII, 137). Ma al di là di questa complessa "querelle", notiamo che anche in questo caso ci troviamo davanti ad una contrapposizione tra Sparta e Atene e ad una situazione di crisi, in cui i confini fra gli schieramenti in campo potrebbero non essere così netti. In Erodoto è un possibile tradimento degli Ateniesi ad essere paventato, mentre in Tuciddide è l'identità stessa delle singole *póleis* a essere messa in discussione. La gravità stessa degli eventi sembra indurre gli autori a servirsi di tale categoria identitaria, con tutta la cautela possibile.

L'espressione ὡς εἶπεῖν, utilizzata nella "Guerra del Peloponneso", fa trapezare tutta la difficoltà ad utilizzare un'idea sfuggente. Tuciddide, ad ogni modo, che utilizza il sintagma anche in altri passi, sembra intenderlo generalmente in modo meno astratto rispetto ad Erodoto. Basti annoverare, a titolo esemplificativo, il capitolo iniziale dell'opera, in cui viene citato τὸ ἄλλο Ἑλληνικόν, a proposito delle varie comunità che si schierano ora con Sparta ora con Atene, o ancora la sezione dell'Archeologia riguardo allo stile di vita dei Greci del passato che, per certi aspetti, assomiglia a quello attuale dei barbari: τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοίωτρα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον (I, 6). Come vedremo più avanti il termine *homótopos* ricorre in Erodoto proprio in VIII, 144 a proposito delle usanze che i Greci condividono, confermando che i due autori sembrano in qualche modo dialogare fra loro. Nella "Guerra del Peloponneso", l'opera che forse più di tutte dimostra la frammentarietà della Grecia, l'esistenza di un "mondo" ellenico, per quanto precaria, sembra un dato di fatto. Nelle "Storie", invece, possiamo dire che il sintagma τὸ *Hellenikón* ricorre generalmente in occasioni molto particolari che richiedono ulteriore riflessione.²⁸

È opportuno ricordare che in Erodoto non è raro l'utilizzo di un aggettivo sostantivato al neutro per indicare una data comunità di individui, come avviene

27 Dell'annosa questione del rapporto tra le "Storie" e la "Guerra del Peloponneso" si è occupata recentemente E. Irwin in alcuni contributi. In un recente studio (Irwin 2013), ad esempio, che presenta peraltro buoni riferimenti bibliografici, la studiosa invita addirittura a riconsiderare la datazione tradizionale, alla luce di interessanti intrecci tra le due opere.

28 In un paio di passi delle "Storie", invece, l'espressione ricorre in modo più 'neutro' per indicare il contingente ellenico. Uno di questi è particolarmente interessante perché concerne l'intervento divino per appianare la differenza numerica tra i due eserciti, in occasione della tempesta che colpì la flotta persiana in Eubea (Hdt. VIII, 13: ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὄκως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῷ πλέον εἶη). L'altra attestazione riguarda lo schieramento greco a Platea, secondo un uso che negli storici successivi sarà piuttosto comune (Hdt. IX, 30: τοῦ δὲ σύμπαντος τοῦ Ἑλληνικοῦ τοῦ συνεληθόντος ἐς Πλαταιὰς σὺν τε ὀπλίταισι καὶ ψιλοῖσι τοῖσι μαχίμοισι ἔνδεκα μυριάδες ἦσαν).

ad esempio per τὸ *Pelagikón*, τὸ *Attikón* etc. Siamo dunque di fronte ad un'espressione piuttosto usuale per la sua forma, ma che va approfondita per il suo contenuto. Già all'inizio dell'opera ricorre due volte in un passo fondamentale a conclusione del ragionamento dei *lógiōi* persiani sulle cause del conflitto che Erodoto sconfessa più volte nell'opera (I, 4). Essi fanno risalire l'ostilità addirittura alla Guerra di Troia, addossando le responsabilità ai Greci che hanno condotto un'armata in Asia, in risposta a reciproci e poco rilevanti ratti di donne:²⁹ “da allora e per sempre i Persiani considerano τὸ *Hellenikón* loro nemico. I Persiani infatti posseggono l'Asia e i popoli barbari che vi risiedono, invece pensano che l'Europa e τὸ *Hellenikón* siano separati”³⁰. Come nelle parole degli Ateniesi, così nel ragionamento dei Persiani, l'appartenenza alla comunità greca emerge a confronto con ciò che greco non è. È lo scontro che sancisce la distinzione, in base a differenze geografiche e culturali che, secondo i Persiani, sono ben precise: una sorta di chiasmo per indicare due territori abitati da due distinti *éthnea*.³¹ La realtà però è più sfumata, come dimostra sia l'esistenza dei Greci d'Asia sia il concetto stesso di *Hellenikón* che in verità è piuttosto problematico.³²

A tal proposito, un passo fondamentale è proprio quello sui meriti degli Ateniesi nella risoluzione del conflitto, che abbiamo già citato (VII, 139). Siamo ancora una volta in una sezione in cui vengono soppesate ragioni e responsabilità della guerra, secondo una prospettiva però molto differente. Nella parte finale del capitolo, in particolare, Erodoto sottolinea l'importanza della scelta ateniese di non tradire che ha scosso tutti quei Greci che non avevano medizzato (τοῦτο τὸ Ἑλληνικὸν πᾶν τὸ λοιπὸν, ὅσον μὴ ἐμήδισε, αὐτοὶ οὗτοι ἦσαν οἱ ἐπεγείραντες): grazie a loro e all'aiuto degli dèi, l'invasore è stato scacciato. È interessante notare che abbiamo a che fare ancora una volta con una sezione essenziale per comprendere il ruolo dei diversi protagonisti nel conflitto. Qui, però, è l'autore stesso a parlare, esprimendo chiaramente un suo giudizio personale che in certa misura

²⁹ Su questo argomento rimando a Ingarao 2020, 19–27.

³⁰ Hdt. I, 4: ἀπὸ τούτου αἰεὶ ἠγήσασθαι τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι εἶναι πολέμιον. τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα βάρβαρα οἰκηεῦνται οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγῆνται κεχωρίσθαι.

³¹ È questa la parola che in effetti sembra sottintesa quando si parla di *Hellenikón*, come emerge proprio da I, 4 ma anche da alcuni altri passi dell'opera. Si veda in particolare tutta la sezione sull'origine dei Greci (I, 56–58), che tratteremo più avanti, e poi il passo a proposito del rientro di Pisistrato ad Atene, che diventa riflessione ironica sull'ingenuità di tutto il popolo greco a confronto con quello barbaro (Hdt. I, 60: ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθείης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μάλλον...).

³² Come nota Marrucci 2005, 180, *Tò Hellenikón*, nelle “Storie”, è un concetto “indefinito ed imprigionato in diverse problematiche di identità collettiva” che però fa sentire il suo peso all'interno dell'opera.

anticipa e conferma le parole degli Ateniesi.³³ L'*Hellenikón* di cui parlano loro in VIII, 144 è quella stessa comunità che aveva avuto la forza di non cedere al re persiano. Ecco che ritorna il tema dell'identità e s'intreccia nuovamente con quello del tradimento, riproponendo le stesse tematiche (non dimentichiamo peraltro la figura di Alessandro e il suo discorso sull'inevitabilità del *medismós*). Gli Ateniesi hanno letteralmente 'svegliato' gli altri Greci e anche il verbo utilizzato ἐπεγείρω ricorda ἐγείρω impiegato dagli Spartani per indicare le presunte responsabilità ateniesi nello scoppio della guerra (VIII, 142: ἡγείρατε γὰρ τόνδε τὸν πόλεμον), con un messaggio però del tutto diverso: gli Ateniesi sono quelli che hanno risolto la guerra, non quelli che l'hanno (veramente) causata.

Questi stessi argomenti ritornano anche in un'altra attestazione molto significativa, pochi capitoli dopo, quando i Greci si riuniscono per elaborare una strategia comune (VII, 145). Una delle decisioni di questo incontro riguarda l'invio di ambasciatori prima ad Argo per stringere un'alleanza militare e poi in Sicilia, a Corcira e a Creta per chiedere aiuto. Cercano di riunire il 'mondo greco' affinché agisca di concerto di fronte al pericolo. È interessantissimo notare come Erodoto utilizzi in poche righe tre vocaboli differenti: *Hellás*, *Héllenes* ed *Hellenikón*. Il primo termine indica la Grecia, da intendere sia come collettività di individui sia come luogo geografico, a cui anche coloro che abitano più lontano (Sicelioti, Corciresi e Cretesi) dovrebbero prestare soccorso (κελεύσοντας βοηθέειν τῇ Ἑλλάδι). Anch'essi sono infatti *Héllenes* e come tutti gli altri sono di fronte a fatti straordinari che riguardano tutti senza distinzione (ὡς δεινῶν ἐπιόντων ὁμοίως πᾶσι Ἑλλησι). L'obiettivo è capire se esiste una "grecità" o meglio, rispettando ancora di più il testo tradito, se essa possa "diventare" una collettività (φρονήσαντες εἴκως ἔν τε γένοιτο τὸ Ἑλληνικόν). L'*Hellenikón* si conferma dunque un concetto astratto, che riguarda tutta l'ecumene greca, senza distinzioni geografiche.³⁴ È un'idea in divenire che viene chiamata in causa in un momento di grave difficoltà.

Quanto questa prospettiva sia fragile di fronte alla composita realtà delle *póleis* greche lo si vede nell'immediato, nel fallimento di queste ambascerie. L'alleanza con gli Argivi si risolve in un nulla di fatto, in una faccenda ambigua che coinvolge l'oracolo di Delfi, la storica inimicizia con Sparta e persino contatti segreti col re persiano. Diverse voci si susseguono che Erodoto riferisce con grande cautela, provando compassione per gli Argivi e il genere umano tutto,

³³ Come nota Scardino 2007, 209, che propone una precisa analisi degli argomenti utilizzati dallo storico in questo celebre capitolo, Erodoto optando per un commento personale, al posto di un discorso diretto, non corre il rischio di essere frainteso dai lettori presenti e futuri ("der auktoriale Kommentar steuert die Rezeption unmißverständlich").

³⁴ Come dice bene Hartog 2002, 129 l'*Hellenikón* non è la Grecia, come territorio, ma un "insieme di tratti culturali che delincono un'identità greca: per Greci che dividono una vita comune in città".

con una splendida massima di saggezza sulle disgrazie che accomunano l'umanità.³⁵ L'autore non si esprime al riguardo, ma riporta, fra le altre, anche la posizione degli stessi Argivi che concerne ancora una volta questioni di *hegemonie*: avrebbero preferito sottostare al potere dei Persiani, piuttosto che piegarsi all'arroganza degli Spartani, indisponibili a cedere metà del comando (VII, 149). Altri dicono che gli Argivi avrebbero fatto apposta richieste eccessive perché avevano ricevuto un messaggio di Serse che li esortava a rimanere neutrali in virtù della presunta parentela con Perseo (VII, 150). Altri addirittura raccontano che i barbari sarebbero stati chiamati proprio dagli Argivi, afflitti dalla sconfitta recentemente subita ad opera degli Spartani nel 494 (VII, 152).³⁶ Tutte versioni che esprimono la frammentarietà del mondo greco, per via dei contrasti sempre vivi tra le diverse comunità presenti al suo interno.

Parimenti fallimentare e indicativa della mancata unità ellenica è l'ambasceria a Gelone di Siracusa. Sebbene i messi marchino volutamente che la Sicilia è una parte significativa "dell'Hellás" (VII, 157: μοῖρά τοι τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἔλαχίστη μέτα ἄρχοντί γε Σικελίης), non puntano tanto sulle questioni identitarie per convincerlo a intervenire. L'unità della Grecia, che si conferma un concetto più in potenza che in atto (ἀλῆς μὲν γὰρ γενομένη πᾶσα ἢ Ἑλλάς χεῖρ μεγάλη συνάγεται), è l'unico modo per sopravvivere all'invasione che coinvolgerebbe inevitabilmente anche la Magna Grecia. Gelone, partecipando alla guerra, tutelerebbe preventivamente anche il suo regno. Ma anche in questo caso è un problema di comando a sorgere tra i soggetti in questione, in uno scontro verbale molto aspro. Da una parte abbiamo la grande potenza di Siracusa, disposta a contribuire con un contingente molto numeroso alla guerra, ma solo se avesse il controllo dell'intero esercito o, quanto meno, di uno dei due contingenti, marittimo o terrestre. Dall'altra abbiamo gli Spartani, che non intendono cedere il comando, e gli Ateniesi che subito intervengono sdegnati dalla possibilità che Gelone abbia il comando della flotta. Il risultato è un buco nell'acqua. Un aneddoto finale marca l'ambiguità del tiranno siceliota che, preoccupato dell'eventuale sconfitta dello schieramento ellenico, avrebbe mandato messaggeri per verificare l'esito della guerra e per sottomettersi ai Persiani nel caso di una loro vittoria (VII, 163).³⁷

35 Hdt. VII, 152: ἐπίσταμαι δὲ τοσούτου ὅτι εἰ πάντες ἄνθρωποι τὰ οἰκῆια κακὰ ἐς μέσον συνενεΐκαιεν ἀλλάζασθαι βουλόμενοι τοῖσι πλησίοισι, ἐγκύψαντες ἂν ἐς τὰ τῶν πέλας κακὰ ἀσπασίως ἕκαστοι αὐτῶν ἀποφεροῖατο ὀπίσω τὰ ἐσενεΐκαίατο.

36 La guerra tra Spartani e Argivi viene raccontata da Erodoto in VI, 75–84. Si veda al riguardo l'appendice XVII (3) in How – Wells 1912.

37 In VII, 165 viene riportata invece la versione degli abitanti della Sicilia, secondo i quali Gelone sarebbe intervenuto comunque al fianco dei Greci, se non fosse scoppiata la guerra con i Cartaginesi. Cfr. Vannicelli – Corcella – Nenci 2017, 503.

Un atteggiamento simile, ma ancora più ipocrita, hanno anche i Corcirei, destinatari a loro volta di un'ambasceria (VII, 168). Soltanto in apparenza (εὐπρόσωπα), a parole, si dichiarano pronti a intervenire perché sanno che, se la Grecia (*Hellás*) cadrà, a loro non resterà altra via che la schiavitù. Nei fatti però si dimostrano molto subdoli: equipaggiano sessanta navi, ma le ancorano vicino a Pilo, senza intervenire. Se avessero vinto i Persiani, sarebbero subito andati dal re per dimostrare il loro mancato intervento; se invece avessero vinto i Greci, avrebbero accampato come scusa i venti etesii che, quando soffiano, rendono impossibile la circumnavigazione del Peloponneso. Lo fecero, spiega Erodoto, perché non pensavano che i Greci sarebbero riusciti a imporsi. Anche in questo caso, non può dirsi che i Corcirei si sentano parte di una comunità, da cui piuttosto prendono le distanze in modo eclatante.³⁸

Gli unici che in realtà “volevano” aiutare i Greci – specifica l'autore – ma vennero dissuasi da un oracolo delfico, erano i Cretesi, destinatari dell'ultima ambasceria (VII, 171). La Pizia ricordò loro alcuni fatti mitici legati alla morte di Minosse e alla guerra di Troia: nessuno dei Greci era intervenuto per vendicare la morte violenta del re cretese, quando era in Sicilia alla ricerca di Dedalo, mentre i Cretesi in seguito collaborarono attivamente alla guerra di Troia. Il risultato fu una sorta di punizione divina causata da Minosse e manifestatasi con una terribile carestia e pestilenza che decimò la popolazione cretese. Questi eventi, avvenuti diverse generazioni prima, bastano ai Cretesi per desistere da un intervento al fianco dei Greci. Il risultato delle quattro delegazioni diplomatiche è dunque del tutto fallimentare, a conferma che l'*Hellenikón*, se esiste, non riesce a compatarsi neanche in un momento così grave che mette a rischio la sua stessa esistenza.³⁹ Ancora una volta trionfano divisioni (presenti e passate), gli interessi dei singoli e la lotta per il potere.

38 Molto interessante il confronto con il discorso dei Corcirei ad Atene, riportato da Tuciddide, a proposito del loro “isolazionismo” (Hornblower 1991, 75) nel recente passato: gli isolani chiedono un'alleanza, cercando di giustificarsi per il loro mancato aiuto nelle guerre persiane (Hdt. I, 32: τετύχηκε δὲ τὸ αὐτὸ ἐπιτήδευμα πρὸς τε ὑμᾶς ἐς τὴν χρεῖαν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἐς τὰ ἡμέτερα αὐτῶν ἐν τῷ παρόντι ἀξύμφορον).

39 Secondo Pugliese Carratelli 1976, 28–29, in tutta la sezione, emerge da un lato “l'angusta visione internazionale degli Spartani”, connessa alla loro particolare politica militare, dall'altra “l'indifferenza” di alcuni Greci, indisponibili a cambiare atteggiamento in nome di una “solidarietà panellenica”. Non condivido, invece, le opinioni dello studioso che sfuma la caratterizzazione erodotea di Gelone, mostrandolo solidale agli altri Greci, ma impossibilitato ad intervenire perché impegnato nella guerra contro i Cartaginesi.

d) Stesso sangue

Il primo aggettivo accostato a *tò Hellenikón, hómaimos*, non ricorre con grande frequenza nella letteratura pervenutaci, anche se conta sicuramente più attestazioni di *homóglossos*. Com'è facile immaginare, viene utilizzato soprattutto nella contemporanea tragedia in situazioni molto drammatiche che coinvolgono i membri della stessa famiglia.⁴⁰ Prima però di darvi un'occhiata, è bene soffermarsi sulle altre due occorrenze delle "Storie".⁴¹ La prima di esse non lascia molto spazio all'analisi perché le informazioni riferite sono poche, però è l'unico caso in cui è l'autore stesso a servirsene. A proposito delle città eoliche sull'isola di Lesbo, ai tempi della conquista persiana dell'Asia Minore, viene riportato che una di esse, Arisba, era stata assoggettata da un'altra, Metimna, nonostante fossero imparentate (I, 151: Ἀρίσβαν ἠνδραπόδισαν Μηθυμναῖοι ἐόντας ὁμαίμους). Erodoto probabilmente riporta l'informazione (soltanto di passaggio), perché siamo di fronte ad una forma di asservimento molto grave con sradicamento del territorio, come emerge dall'uso del verbo *andrapodízo*⁴². Colpisce, in effetti, che tra città della stessa isola, imparentate fra loro, sia intervenuta una tale forma di schiavitù.⁴³ La "consanguineità" non ferma lo scontro né implica qualche sconto nel trattamento degli sconfitti, anzi tutt'altro.

Il secondo passo invece è già stato citato più volte riguardo all'*arché* degli Ateniesi: il colloquio di Aristagora con gli Spartani a proposito del sostegno alla rivolta ionica. Il personaggio, com'è noto, è caratterizzato in modo molto negativo nell'opera, così come l'intera rivolta ionica che nasce per motivazioni personali di spregiudicati individui e non viene quasi mai combattuta con costanza e abnegazione dalle forze greche d'Asia⁴⁴. In questo caso, per convincere il re Cleomene, il Milesio, prima di rimarcare la presunta incapacità militare dei Persiani e le ricchezze della loro terra, sottolinea la comune parentela di tutti i Greci. A suo avviso, la schiavitù dei "figli degli Ioni" è riprovevole e dolorosa non solo per loro ma anche per gli Spartani che sono a capo della Grecia: "ora, dunque, davanti agli dèi greci, sottraete gli Ioni dalla schiavitù, uomini dal vostro stesso sangue"

⁴⁰ Hall 1989 ha cercato di verificare quanto i diversi elementi citati dagli Ateniesi "sull'*Hellenikón*" trovassero riscontro nella contemporanea tragedia, con un'analisi ampia sulla "Greek Self-Definition".

⁴¹ Cfr. Sammartano 2013.

⁴² Powell 1938, ad loc. traduce il verbo con l'efficace espressione "sell into slavery".

⁴³ Cfr. Cartledge 1993, 152.

⁴⁴ Per una rassegna degli studi su questo argomento largamente affrontato nella bibliografia, rimando a Moscati Castelnovo 1999. Si veda anche Ingarao 2020, 158–163. Federico 2017 annovera a ragione il caso dei Chii che si differenziano dagli altri Ioni, combattendo con abnegazione per la libertà.

(V, 49)⁴⁵. Se l'argomentazione retorica di Aristagora potrebbe funzionare in riferimento all'onore degli Spartani, che dovrebbero intervenire perché guidano la Grecia, meno stringente pare il riferimento alla consanguineità. O meglio, sarebbe più efficace se effettivamente i Greci si sentissero parte di una comunità unica, secondo una concezione che spesso viene disattesa nell'opera. Non stupisce che, secondo un *tópos* consolidato, vinca la prudenza dei Lacedemoni, mal disposti ad allontanarsi dal proprio territorio. Anche in questo caso prevale dunque la tutela dei propri interessi, rispetto al sentimento di comunità.

Di certo, nello specifico, gli Ioni non hanno un particolare legame di sangue con gli Spartani, ma semmai con gli Ateniesi. In effetti, quando va ad Atene, Aristagora, oltre a riferire le stesse cose, aggiunge qualcosa di più: gli Ateniesi, che sono molto potenti, dovrebbero intervenire perché i Milesii sono loro coloni (V, 97).⁴⁶ In questo caso sembra puntare su un legame più diretto che coinvolge l'ambito locale, piuttosto che su una generica e quanto mai fragile parentela di tutti i Greci. Erodoto non specifica quale degli argomenti abbia prevalso, concentrandosi piuttosto sul funesto inganno perpetrato da Aristagora; fatto sta che per il rapporto tra madrepatria e colonia non sembra esserci bisogno di ulteriori precisazioni. Non dimentichiamo che proprio a questo tipo di legame faranno riferimento gli Ateniesi alla fine della guerra, opponendosi in modo convincente alla proposta peloponnesiaca di trasferire gli Ioni dai loro territori: i Lacedemoni non devono permettersi di deliberare sulle loro colonie (IX, 106: Ἀθηναίοισι δὲ οὐκ ἐδόκεε ἀρχὴν Ἴωνίην γενέσθαι ἀνάστατον οὐδὲ Πελοποννησίοισι περὶ τῶν σφετερέων ἀποικιέων βουλευεῖν)⁴⁷. A tale proposito, cambiando completamente area geografica, viene in mente anche il rifiuto dei Fenici di attaccare i Cartaginesi, loro coloni, perché andrebbero contro i loro "figli" (III, 19), secondo una argomentazione che convince persino un sovrano squilibrato come Cambise.⁴⁸ Insomma il legame coloniale nelle "Storie" pare, se non più evidente e saldo, quanto meno più persuasivo rispetto ad una appartenenza ad una presunta consanguineità del 'popolo ellenico'.

45 Hdt. V, 49: νῦν ὦν πρὸς θεῶν τῶν Ἑλληνίων ῥύσασθε Ἴωνας ἐκ δουλοσύνης ἄνδρας ὁμαίμονας.

46 Cfr. Nenci 1994, 303–304.

47 Su questo passo si veda in particolare Stadter 799–800, secondo il quale esso marcherebbe l'inizio dell'impero ateniese, giacché gli Ioni vengono accolti in una sorta di lega e viene loro imposto di non ribellarsi. Lo studioso, a mio avviso, ha ragione quando sostiene che le "Storie" non sono racconti di un passato lontano e ormai sepolto, ma gli ultimi episodi di una storia sempre in evoluzione: gli eventi recenti danno un particolare significato al passato che a sua volta illumina il presente (ibid. 809).

48 Sammartano 2013, 80. Secondo Asheri 1990, 232 Erodoto, in questo caso, applica al mondo fenicio il modo in cui i Greci intendevano il rapporto tra metropoli e colonia.

Nella tragedia, rispetto all'idea di popolo o alla relazione tra madrepatria e colonia, restiamo per lo più in un ambito ancora più ristretto che implica però un legame fortissimo: il *ghénos*. In questo ambito le opere e gli autori cambiano ma i protagonisti sono spesso gli stessi, cioè coloro che compiono atti gravi contro i membri della stessa famiglia: Oreste, assassino della madre Clitemestra, e i due fratelli Eteocle e Polinice, artefici del terribile scontro che li porta alla morte.⁴⁹ Per ciò che concerne il primo, troviamo diversi passi interessanti, come ad esempio nelle “Eumenidi” di Eschilo, in cui emerge una contrapposizione tra il coro, impersonato dalle Erinni che cercano vendetta per l'uccisione di Clitemestra, e il dio Apollo che difende invece il figlio di Agamennone. In questo caso la discussione sulle colpe dei protagonisti diventa riflessione sulla biologia umana. Secondo le dee vendicatrici che utilizzano tale aggettivo per due volte, il delitto di Oreste sarebbe peggiore di quello della madre, perché uccidere il marito non equivale ad uccidere un consanguineo (vv. 211–212: Ἄπ. τί γὰρ γυναικὸς ἦτις ἄνδρα νοσφίση; Χο. οὐκ ἂν γένοιθ' ὄμμαϊος αὐθέντης φόνος). Apollo controbatte, accantonando in un primo momento il piano ‘naturale’ per concentrarsi su quello sociale: sottolinea sia l'importanza del matrimonio, protetto da Era e da Zeus, sia il disonore che un simile ragionamento infligge ad Afrodite, dea dell'amore.⁵⁰ Poi, alcune centinaia di versi dopo, di fronte ancora all'insistenza delle Erinni che rifiutano l'idea che Oreste possa abitare nella reggia del padre, egli che secondo una potente figura etimologica ha versato a terra “il sangue consanguineo della madre” (v. 652: τὸ μητρὸς αἷμ' ὄμμαϊον), Apollo si lancia in una disquisizione sull'inseminazione umana. Secondo il dio, la madre non è generatrice del figlio, ma fornisce soltanto il nutrimento al seme dell'uomo. Ne sarebbe dimostrazione proprio la dea Atena, che presiede la giuria che deve decidere l'esito di questo scontro, nata da Zeus senza l'apporto femminile. Semplificando possiamo dire che per le Erinni è il sangue l'elemento che unisce di più, mentre per Apollo è il seme che conta, cancellando addirittura il ruolo creatore della madre: il dio non rifiuta il terreno di scontro, proposto dalle divinità, ma anzi conferma l'idea che ci sta dietro. È grave uccidere un parente stretto ma bisogna vedere, da un lato,

⁴⁹ Mi sono soffermato su alcune occorrenze eschilee e euripidee perché risultano più significative per la presente analisi, ma *hómaimos* è attestato anche in alcune tragedie di Sofocle e spesso a proposito degli stessi personaggi citati. Ricorre ad esempio nell' “Elettra” v. 12, riguardo alla consanguineità della donna col fratello Oreste o ancora nell' “Edipo a Colono” al v. 1275 dove Polinice lo utilizza per le due sorelle, Antigone e Ismene.

⁵⁰ Come evidenzia Chesi 2014, 152 (si veda in particolare la n. 239), abbiamo una sorta di contrapposizione tra il legame di sangue, difeso strenuamente dalle Erinni e il linguaggio della conoscenza, rappresentato da Apollo. Si veda anche Goldhill 1984, 221 che sottolinea come Apollo passi dall'opposizione madre-figlio delle Erinni ad una distinzione più ampia e ‘non-generazionale’ tra uomo e donna.

quali siano le condizioni in cui ciò si verifica e, dall'altro, in un caso così complesso come quello di Oreste, valutare quale legame 'biologico' sia più forte. La comunione di sangue si conferma un'immagine potente, ma è un espediente retorico che può essere abilmente capovolto, tirando in causa altri elementi.⁵¹ Una costruzione, potremmo dire, che non ha un valore assoluto.

Se passiamo al mito di Eteocle e Polinice, i due fratelli su cui pende la cattiva sorte dei Labdacidi, è facile immaginare quale idea venga rappresentata sulla scena: l'uccisione reciproca di uomini consanguinei. Lo vediamo chiaramente nei "Sette a Tebe" di Eschilo dove il coro delle donne tebane cerca invano di fare desistere Eteocle dall'affrontare suo fratello alla settima porta della città. Se infatti il sangue degli Argivi, che attaccano la città, può essere purificato, "la morte suicida di due consanguinei" è una "contaminazione" che il tempo non può sanare (vv. 681–682: ἀνδροῖν δ' ὁμαίμοιν θάνατος ὧδ' αὐτοκτόνος, οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος).⁵² È una rappresentazione molto forte che alla comunione del sangue versato unisce quella dell'assassinio reciproco che diventa suicidio, come se i due fratelli fossero la stessa persona.⁵³ Come nel caso delle "Eumenidi", ci troviamo di fronte ad un'immagine ardita dal punto di vista retorico che esprime tutta la singolarità e la gravità della situazione, in cui gli stessi elementi alla base del *ghénos* vengono messi in crisi.⁵⁴ Nelle "Fenicie" e di Euripide, invece, viene messa in luce un'altra crepa di questa drammatica vicenda familiare: il sopruso di Eteocle che ha rifiutato di lasciare il trono a Polinice (vv. 318–319: ἔρημον πατρῶον ἔλιπες δόμον φυγὰς ἀποσταλεῖς ὁμαίμου λῶβα), scatenando il conflitto. È la madre Giocasta a parlare, che cercherà invano di riconciliare i due fratelli, ma in questo caso sottolinea le responsabilità del re: rifiutandosi di cedere il potere, secondo gli accordi, ha di fatto costretto suo fratello ad un esilio perenne e non più temporaneo. Proprio la terribile condizione dell'esule è al centro dello scambio tra madre e figlio, sottolineando i dolori patiti da Polinice.⁵⁵ La consanguineità viene nuovamente citata in un momento molto grave, per marcare l'anomalia della situazione all'interno della stessa famiglia.

51 Goldhill 1984, 251–252 che propone un'ottima analisi dello scambio verbale, parla a ragione di un processo di 'manipolazione' del *lógos* da parte del dio Apollo che passa al contrattacco.

52 Si veda Geisser 2002, 198–222 per un ricco approfondimento sul tema della contaminazione, particolarmente rilevante in questa tragedia.

53 Come evidenzia Torrance 2007, 31–32, l'immagine dell'uccisione reciproca dei due fratelli come 'suicidio' ritorna ancora nell'opera (si veda in particolare n. 19). Secondo la studiosa, Eteocle e Polinice sembrano caratterizzati da una sorta di 'interdipendenza delle loro esistenze', ben rappresentata nella tragedia da diverse attestazioni di composti con il prefisso *auto-*.

54 Proprio di 'Genosdependenzen' si è occupata recentemente Föllinger 2003, approfondendo il complesso rapporto tra *ghénos*, *pòlis* e individuo nelle tragedie di Eschilo.

55 Cfr. Tonelli 2011, 1352–1353.

Nelle “Supplici” di Eschilo notiamo una duplice prospettiva che coinvolge sia la più ristretta realtà familiare sia in parte quella più ampia della *pólis*.⁵⁶ Com'è noto le Danaidi fuggono dall'Egitto ad Argo, per non essere costrette a sposare i loro cugini. È loro padre il primo ad utilizzare *hómaimos*, paragonando i figli di Egitto a dei falchi che terrorizzano delle povere colombe, le sue figlie. Con un ossimoro molto significativo vengono considerati “nemici consanguinei che contaminano il *ghénos*” (v. 225: ἔχθρῶν ὁμαίμων καὶ μαινόντων γένος). Questa similitudine ornitologica rappresenta perfettamente i ragionamenti proposti finora a proposito delle attestazioni di tale aggettivo nella tragedia. Siamo di fronte ad uno stravolgimento delle normali dinamiche tra consanguinei, alla violenza di chi cerca d'imporsi senza alcun rispetto. Ecco che torna nuovamente lo spettro del “*miasma*”, già attestato a proposito dello scontro tra Eteocle e Polinice, confermando la pericolosità di uno scontro all'interno della famiglia. Poi la visuale si allarga, passando progressivamente al rapporto che lega le Danaidi agli Argivi. Esse infatti sono discendenti della sacerdotessa argiva Io, trasformata in giovinca da Era per gelosia e costretta a vagare per il mondo a causa delle dolorose punture di un tafano. In Egitto, Zeus riuscì a congiungersi con Io, generando Epafo da cui le Supplici vantano discendenza. Sono le stesse donne, in nome di ὁμαίμων Ζεὺς (v. 402), che è congiunto di entrambi, Danaidi e Argivi, a chiedere dapprima giustizia al re Pelasgo e poi a gioire per la decisione a loro favorevole: gli Argivi rispettano le loro consanguinee, supplici del sacro Zeus (vv. 652–653: ἄζονται γὰρ ὁμαίμους Ζητὸς ἵκτορας ἄγνου).

Alla luce di questa breve rassegna di altre attestazioni di *hómaimos* in autori di V secolo, notiamo che Erodoto è l'unico ad estendere la condivisione dello stesso sangue ad una comunità più ampia. Essa può coinvolgere città di una stessa isola, come nel caso di Lesbo, ma anche coloni di territori lontani, come nel caso degli Ioni, e infine l'intera Grecità, come emerge dalle parole degli Ateniesi. Nella tragedia, invece, restiamo per lo più nell'ambito del *ghénos* o al massimo della *pólis*, come avviene per le Danaidi che si sentono parenti degli Argivi, per via del legame originario con la sacerdotessa Io. Sia nella storiografia che nel teatro la consanguineità mette in rilievo la gravità delle situazioni in cui i protagonisti si ritrovano. Solo nelle “Storie” emerge però il tentativo di definire un

⁵⁶ In realtà, come nota Amendola 2006, 64, le Danaidi nel linguaggio da loro utilizzato rivendicano la loro origine argiva e il loro legame con Io, facendo riferimento proprio al *ghénos*, giacché in esso “è radicato il rifiuto dell'unione con gli Egizi, con il *génos* è giustificata la scelta di Argo come meta della propria fuga e della fuga verso Argo. Nel *génos* risiede dunque il fondamento della loro speranza di sottrarsi ad ogni minaccia”. Si vedano ad esempio i versi 274–275: Ἀργεῖαι γένος ἐξευχόμεσθα, σπέρματ' εὐτέκνου βοός.

unico popolo, anche alla luce di un presunto legame biologico che è parte però di una definizione molto più articolata⁵⁷.

e) Stessa lingua

Com'è noto uno degli elementi cardine dell'identità greca è indubbiamente la lingua comune.⁵⁸ Basti pensare che il termine 'barbaro', secondo alcuni studi etimologici, è onomatopeico, per indicare gli stranieri perché balbettano e sono incapaci di farsi capire.⁵⁹ Nelle "Storie", il fatto di parlare la stessa lingua è indice di appartenenza alla stessa comunità, non soltanto a proposito dei Greci. In II, 158 si dice ad esempio che gli Egizi chiamano barbari tutti coloro che non sono *homóglossoi* a loro.⁶⁰ I capitoli più interessanti su questo tema sono quelli del primo libro a proposito dell'origine del popolo greco, nei quali troviamo l'ultima attestazione di *tò Hellenikón* da esaminare (I, 56–58). Erodoto spiega che Lacedemoni e Ateniesi appartengono a due differenti "*ghénea*", dorico e ionico, provenienti rispettivamente da due differenti "*éthnea*", quello ellenico e quello pelasgico.⁶¹ Mentre gli Elleni avevano vagato a lungo, prima di stabilirsi nel Peloponneso prendendo il nome di Dori, i Pelasgi erano sempre rimasti nel loro luogo d'origine. Poi successe che gli Elleni divennero più potenti perché inglobarono gli altri popoli vicini, fra cui i Pelasgi che non si erano mai accresciuti molto. L'elemento più interessante per la nostra analisi è il cambio di lingua. Erodoto, infatti, pur non avendone certezza, suppone che i Pelasgi parlassero una lingua barbara e che poi passando fra gli Elleni abbiano cambiato lingua, cominciando a parlare greco. Lo deduce dal fatto che esistono ancora delle comunità pelasgi-

57 Secondo Cassola 1996, 5, che propone un interessante resoconto sugli elementi costitutivi della 'grecità', la comunanza di sangue, rispetto agli altri elementi più 'concreti' citati dagli Ateniesi, è quello più 'convenzionale', giacché i Greci stessi intuivano di essere una fusione di vari gruppi etnici.

58 Si veda ad esempio Hall 1995.

59 Chantraine 1968–1980, ad loc.

60 Diverso è il caso dei Cari che si ritengono originari del continente, tirando in causa la loro ammissione al tempio di Zeus a Mylasa, insieme a Misi e Lidi, giacché discenderebbero da tre fratelli eponimi Mysos, Lydos e Car. A riprova di ciò, i Cari dicono che mentre a loro è concesso di entrare al tempio, altri che parlano la loro stessa lingua ma sono di un altro *éthnos* sono esclusi (Hdt. I, 172: τούτοις μὲν δὴ μέτεστι, ὅσοι δὲ ἐόντες ἄλλου ἔθνεος ὁμόγλωσσοι τοῖσι Καρσί ἐγένοντο, τούτοις δὲ οὐ μέτα).

61 Hdt. I, 56: ἰστορέων δὲ εὕρισκε Λακεδαιμονίους καὶ Ἀθηναίους προέχοντας τοὺς μὲν τοῦ Δωρικοῦ γένεος τοὺς δὲ τοῦ Ἴωνικοῦ. ταῦτα γὰρ ἦν τὰ προκεκριμένα, ἐόντα τὸ ἀρχαῖον τὸ μὲν Πελασγικὸν τὸ δὲ Ἑλληνικὸν ἔθνος.

che che sono *homóglossoi* fra loro e parlano una lingua diversa da quella dei loro vicini. Invece *tò Hellenikón* ha sempre usato la stessa lingua, il greco (I, 58: τὸ δὲ Ἑλληνικὸν γλῶσση μὲν ἐπέιτε ἐγένετο αἰεὶ κοτε τῆ αὐτῆ διαχρᾶται).

Secondo questa visione, chi parla la stessa lingua appartiene dunque allo stesso popolo. Ciò vale anche per il popolo ellenico che evidentemente esiste da tempi molto antichi, ma non nella sua successiva conformazione. Mancava infatti l'apporto di *tò Attikón*, che si è unito ad esso soltanto in un secondo momento. Questo, se da un lato conferma l'esistenza di una comunità ellenica, dall'altro ne sottolinea la sua essenza 'meticcia' e disorganica: essa, scrive Erodoto, è una fusione di una *moltitudine di popoli* (I, 58: πλήθος τῶν ἐθνέων). L'essenza composta dell'*Hellenikón* sembra permanere anche in età classica, alla luce delle numerose contrapposizioni di cui Erodoto ci dà notizia. Una frammentarietà che ha origini molto antiche.

A tale proposito, nell'ultima attestazione di *homóglossos* nelle "Storie", Erodoto con una certa ironia mette in bocca a Mardonio delle parole che suonano molto amare (VII, 9 b).⁶² Il potente Persiano parla a sostegno di una spedizione in terra ellenica, sottolineando la litigiosità dei Greci. Sebbene sia nell'opera un personaggio molto negativo che per raggiungere i suoi scopi è ben disposto a manipolare la realtà, in questo caso pare esprimere un pensiero condivisibile. Si stupisce del comportamento bellico di chi si scontra in campo aperto, causandosi vicendevolmente gravi danni. A suo avviso, i Greci dovrebbero risolvere le loro controversie con delle missioni diplomatiche o in qualunque altro modo, proprio perché sono *homóglossoi*, o quanto meno trovare un luogo in cui risulterebbe più difficile vincere l'avversario. Come spiega Vannicelli, questo passo esprime indubbiamente l'inesperienza dei barbari nei confronti del combattimento agonale e dello schieramento oplitico che gravi danni causerà all'esercito persiano, ma al contempo vi è un'allusione amara agli scontri interni al mondo greco.⁶³ Neanche la lingua comune sembra poter risanare una divisione che ha origini antiche e che trova costante conferma in tutta l'opera. Le parole degli Ateniesi sull'*Hellenikón*, più che la descrizione di una realtà esistente, sembrano essere un proposito, un'idea attorno alla quale provare a compattare tutte le differenti realtà del mondo ellenico. Ma la storia avrebbe seguito altri percorsi.

⁶² Il termine *homóglossos* conta pochissime attestazioni in tutte le fonti pervenuteci ed Erodoto (6 attestazioni) è il primo autore ad utilizzarlo. In altre opere latamente contemporanee non si riscontrano occorrenze significative per la presente analisi (si veda ad esempio Senofonte, *Cyrop.* 1.1.5).

⁶³ Vannicelli – Corcella – Nenci 2017, 314.

f) Conclusioni: un concetto sfuggente o un proposito per il futuro imminente?

Esiste per Erodoto la ‘Grecità’? Lo storico di Alicarnasso è il primo a dare voce all’idea di *Hellenikón*, differenziandolo rispetto al mondo barbarico. A causa dell’invasione persiana, i Greci si trovano in qualche modo costretti a pensare a ciò che li accomuna di fronte alla minaccia del loro annientamento.⁶⁴ E in effetti, nell’opera, questa riflessione si compie soprattutto in momenti di grave difficoltà in cui il rischio di tradimento e di disunione di tutto il contingente è sempre vivissimo. Le “Storie” rappresentano un mondo ellenico che non è affatto compatto, ma anzi è sempre sul punto di spaccarsi, perché i protagonisti sono sempre pronti a seguire i propri interessi piuttosto che quelli comuni. Tutti tranne gli Ateniesi che sia con i fatti, scegliendo di non scendere a patti con i Persiani, sia con le parole, nella loro esaltazione della comune appartenenza, si rivelano gli unici ad abbracciare una prospettiva più ampia.⁶⁵

Erodoto, ad ogni modo, sa bene che dopo le Guerre Persiane, questa presunta unità cederà il passo allo scontro fratricida a cui proprio gli Ateniesi parteciperanno attivamente. Basti pensare, ad esempio, oltre al passo già citato sul terremoto di Delo, annuncio profetico della lotta per il potere tra i capi greci (VI, 98), alle parole dello stesso storico a proposito della “lotta” che si scatenò in seguito

⁶⁴ Cartledge 1993, 3 sottolinea sia l’astrattezza della definizione erodotea sia il suo carattere “sconveniente”, che costringe Erodoto a omettere le numerose disomogeneità presenti all’interno del mondo greco. Lo studioso, a proposito di tale ‘ideological construct’ propone un interessante accostamento con l’idea di ‘cristianità’, nel Medioevo, o di ‘mondo arabo’ oggi. Si veda anche Baragwanath 2008, 160 ss. che mostra come nelle “Storie” e in generale le motivazioni più astratte cozzano con altre più pragmatiche e immediate; a suo avviso, bisogna cogliere “the rhetorical aspect” dietro le parole degli Ateniesi, alla luce soprattutto dei comportamenti dei protagonisti nell’opera.

⁶⁵ Per Thomas 2013, che si concentra in realtà su un’altra tematica e cioè sull’ ‘ethnicity’ nelle “Storie” per cercare di comprendere ciò che secondo Erodoto definisce un popolo, le parole degli Ateniesi andrebbero piuttosto prese con una certa ironia alla luce del successivo impero, ma anche della loro origine ‘barbarica’. Questa definizione di Grecità nasconderebbe in verità i molti problemi insiti all’interno del mondo ellenico (p. 358: “[...] a perfect case of ethnic definition being offered when there were fraught problems among these groups supposedly so united”). Anche Van Wees 2002, 324–328 riflette sulle origini greche, così come vengono presentate nelle “Storie”, sottolineando spesso il fondamentale apporto degli stranieri (si veda ad esempio l’influenza degli Egizi nella definizione degli usi e dei riti greci). A suo avviso, Erodoto sembra quasi sfidare costantemente la definizione di Grecità proposta dagli Ateniesi, facendo emergere il carattere sfaccettato delle radici del popolo ellenico (324).

per il possesso della terra persiana: gli Ateniesi presero a pretesto la *hýbris* di Pausania, per privare “dell’egemonia” gli Spartani (VIII, 3).⁶⁶

Il discorso pronunciato davanti ad Alessandro di Macedonia e agli ambasciatori spartani viene costruito molto sapientemente sia da un punto di vista contenutistico sia da quello retorico. Gli Ateniesi cercano di rappresentare in modo ideale una greccità che non sempre trova riscontro nell’opera: lo stesso sangue, la stessa lingua, la comunanza di luoghi e riti sacri, e infine costumi simili. Nessuno di questi elementi sembra essere un vero e proprio collante rispetto alle spinte centrifughe, da sempre congenite al mondo greco.⁶⁷ L’ultimo passo analizzato, a proposito dell’origine del popolo ellenico, conferma che esso è costituito da un insieme di popoli diversi, una combinazione non sempre riuscita di caratteri differenti.

La presunta comunanza di sangue non basta ai Lacedemoni per intervenire nella rivolta ionica né agli abitanti di Lesbo per rinunciare alla grave forma di asservimento perpetrata nei confronti dei vicini.⁶⁸ Neppure le parole degli Ateniesi ottengono i frutti sperati, considerato che subito dopo sono costretti ad assistere alla seconda devastazione dell’Attica, proprio perché nessun esercito alleato verrà a salvarli. Il confronto con la tragedia conferma che, nel mondo classico, la consanguineità riguarda soprattutto il *ghénos*, ma non troviamo altre fonti in cui viene applicata ad un intero popolo.⁶⁹ Simile è però, in entrambi i generi letterari,

⁶⁶ Hdt. VIII, 3: ὡς γὰρ δὴ ὠσάμενοι τὸν Πέρσῃν περὶ τῆς ἐκείνου ἤδη τὸν ἀγῶνα ἐποιεῦντο, πρόφασιν τὴν Πausανίειω ὕβριν προῖσχύμενοι ἀπέιλοντο τὴν ἡγεμονίην τοὺς Λακεδαιμονίους. Molto pertinente mi pare la riflessione di Momigliano 1979, 148 sul fatto che Erodoto fosse consapevole delle critiche mosse ad Atene per il suo imperialismo, ma a differenza di Tuciddide, che lo esprime profusamente in tutta l’opera, è molto cauto nel commentare i fatti successivi alle guerre persiane.

⁶⁷ Come rileva acutamente Zali 2015, 226, considerato il difficile contesto storico e presa l’opera erodotea nel suo insieme, il ‘pubblico’ avrà percepito tutta la fragilità della definizione (“the fragility of this definition”) proposta dagli Ateniesi, alla luce non solo delle evidenti diversità insite nel mondo greco, ma anche per via della presenza nella ‘greccità’ di molti elementi provenienti dall’esterno.

⁶⁸ Hall 2002, 189–194, con un’attenta rassegna dell’intera opera, nota che la novità della definizione erodotea di *Hellenikón* sta proprio nel porre la comunanza di sangue allo stesso livello di altri criteri di definizione etnica, come ad esempio la lingua. Il risultato è un allargamento della prospettiva a vantaggio dei tratti culturali rispetto a quelli ‘naturalisti’.

⁶⁹ Walbank 1951, 54 e 59 riflette in generale sulla ‘contraddittorietà’ che riscontriamo nelle fonti tra l’idea di *pólis* e quella di ‘nazionalità greca’. Lo studioso distingue la rappresentazione che gli antichi Greci avevano di loro stessi come comunità, per lo più distante dall’idea di “Greek Nation”, da quella che noi storici cerchiamo di tracciare. A suo avviso è possibile cogliere nella storia greca “a movement towards integration in larger units”, che non ci deve frenare dal rintracciare un’unità greca laddove è possibile. Già Myres 1930, XX–XXI spiegava che sebbene nel dettaglio gli elementi proposti dagli Ateniesi possano apparire ‘inconclusive and inconsistent’,

la gravità della situazione in cui tale categoria identitaria ricorre: sono spesso momenti particolari in cui l'esistenza stessa del gruppo è messa seriamente in difficoltà.

Neanche la lingua aiuta i Greci a compattarsi, come emerge non solo da tutti quelli che medizzano (si vedano in particolare le parole di Alessandro il Macedone), ma anche dall'esito delle ambascerie inviate nei luoghi più vicini (Argo) e in quelli più lontani (Siracusa, Creta e Corcira). Sono sempre gli interessi dei singoli e la lotta per il potere a prevalere, tirando in causa sia conflitti recenti sia scontri più antichi che affondano le loro radici nel mito. Ha ragione Mardonio quando accusa i Greci di sconsideratezza, per il fatto che non riescono a risolvere le loro controversie con il dialogo e preferiscono annientarsi in campo aperto.

La condivisione di luoghi e di riti sacri – l'ultimo elemento citato dagli Ateniesi –, infine, accomuna di certo il popolo ellenico, ma mi chiedo fino a che punto possa considerarsi determinante.⁷⁰ Non dimentichiamo, sempre per tornare alla contrapposizione tra Ateniesi e Peloponnesiaci, che l'incendio dell'acropoli di Atene si sarebbe potuto evitare se gli alleati si fossero schierati in Beozia, invece di pensare alla fortificazione dell'Istmo di Corinto (VIII, 40). Parimenti discutibile è la contestuale affermazione che i Greci condividono ἤθεα ὁμότροπα, 'costumi della stessa forma'. Nell'opera emergono spesso differenze sostanziali, come si evince ad esempio dal celebre elogio del *nómos* spartano ad opera di Demarato (VII, 104).

A proposito dei termini utilizzati in questo celebre confronto, non può sfuggire infine che il lessico degli Ateniesi, in particolare, sembra molto ricercato sul piano retorico.⁷¹ In pochissime righe ricorrono ben tre termini (*hómaimon*, *homóglosson*, *homótropa*) con la stessa radice *homo* con l'obiettivo di costruire un'immagine verosimile di unità e somiglianza. Sono tutti vocaboli rari che marcano sia la proverbiale capacità oratoria degli Ateniesi, sempre abili a convincere il loro uditorio, sia soprattutto la novità della loro proposta. Erodoto, tra le righe, sembra voler dire che gli Ateniesi, sebbene non siano esenti dal pericolo di

essi rappresentano delle buone ipotesi su cui lavorare, per approfondire la ricerca. Lo studioso notava, peraltro, che la moderna antropologia si serve proprio di queste categorie nella definizione di una comunità. Si veda, proprio a tale proposito, la pregnante analisi di Di Donato 2006.

70 Si veda la bella introduzione di Parker 1996, 1–9 al suo "Athenian Religion: a History", in cui lo studioso s'interroga efficacemente su cosa debba in effetti intendersi per "religione greca" e su come la prospettiva locale si intrecci o si distanzi da quella più ampia che riguarda l'intera comunità ellenica. Tra gli altri, si veda al riguardo anche Sourvinou-Inwood 1990.

71 Già Kleinknecht 1940, 255 prima ("[...] Herodot an die hohe Poesie anknüpft") e Solmsen 1974, 165 poi ("the language soars far above the normal level") avevano notato che il livello retorico del discorso degli Ateniesi è particolarmente elevato, anche se entrambi gli studiosi si concentrano soprattutto su altri elementi stilistici.

abbandonare la prospettiva ecumenica in nome di interessi personalistici, sono gli unici a proporre una costruzione identitaria che vada oltre le solite contrapposizioni tra le singole *póleis*.⁷² Grazie a questa loro iniziativa, il contingente ellenico si è compattato e ha vinto le guerre persiane.⁷³ Quanto ciò possa valere per il presente, drammaticamente segnato dalle discordie insite nel mondo greco, resta un'incognita di fronte alla catastrofe imminente.⁷⁴

Ringraziamenti: Sentiti ringraziamenti vanno ai professori N. Cusumano, P. Funke, M. Haake e A. Taddei per il proficuo confronto sull'argomento.

Bibliografia

- Amendola 2006: S. Amendola, *Donne e preghiera. Le preghiere dei personaggi femminili nelle tragedie superstiti di Eschilo*, Amsterdam 2006.
- Asheri 1990: D. Asheri – S. M. Medaglia (eds.), *Erodoto. Le Storie, III: La Persia*, Milano 1990.
- Asheri 1997: D. Asheri, *Identità greche, identità greca*, in: S. Settis (ed.), *I Greci: Storia, Cultura, Arte, Società II.2*, Torino 1997, 5–26.

72 Non sono d'accordo in questo caso con Payen 1995, 324, secondo il quale gli Ateniesi non sarebbero credibili nella loro definizione di unità, perché essi stessi, poco prima, hanno saccheggiato Andro, Caristo e Paro (VIII, 111–112). Non dimentichiamo che in quella sezione Erodoto sottolinea soprattutto l'iniziativa di Temistocle, marcandone sia l'avidità sia l'inganno da lui perpetrato a danno dei suoi concittadini, per assicurarsi la benevolenza dei Persiani (VIII, 109–110). Concordo invece con lo studioso, quando sottolinea la discrepanza che c'è tra le parole degli Ateniesi e la realtà delle continue discordie che dilagano nel mondo greco.

73 Secondo Diller 1961, che propone una panoramica sull'identità greca con digressioni soprattutto sugli storici e sulla tragedia, la rappresentazione di Erodoto non è una semplice proiezione nel passato di ciò che forse gli pare auspicabile per il presente; essa è volta piuttosto a contrastare la crescente opposizione del mondo greco nei confronti della potenza imperiale ateniese (54–56). A suo avviso, Erodoto sa bene che la vittoria nelle guerre persiane non fu veramente il frutto dell'unità greca (“eine grossartige panhellenische Leistung”), ma proprio alla luce della confusione e delle meschinità che imperversarono in tutto il mondo ellenico in quell'epoca si comprende la sua decisione di mettere in risalto i meriti degli Ateniesi. Nella stessa direzione va Carrière 1988, 255, quando spiega che nelle “Storie” si coglie una sorta di ‘egemonia morale’ di Atene, giustificata in qualche modo dall'esistenza stessa dell'impero persiano e dai pericoli che esso comporta.

74 Per Asheri 1997, 23–24 la polarità Elleni/Barbari non va intesa soltanto come un modo attraverso il quale i Greci “scoprono” la loro identità, ma va anche letta da un punto di visto politico. Erodoto, in particolare, propone un'interpretazione delle guerre persiane in chiave panellenica e, secondo lo studioso, la sua definizione di *Hellenikón* va inquadrata nell'Atene del V secolo, dove sarebbe stata utilizzata “ad uso della propaganda egemonistica ateniese”.

- Asheri 2003: D. Asheri – A. Corcella (eds.), *Erodoto. Le Storie, VIII: La Vittoria di Temistocle*, Milano 2003.
- Asheri 2006: D. Asheri – A. Corcella (eds.), *Erodoto. Le Storie, IX: La Battaglia di Platea*, Milano 2006.
- Baragwanath 2008: E. Baragwanath, *Motivation and Narrative in Herodotus*, New York 2008.
- Carrière 1988: J. C. Carrière, *Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes*, DHA 14, 1988, 219–275.
- Cartledge 1993: P. Cartledge, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford 1993.
- Cassola 1996: F. Cassola, *Chi erano i Greci?*, in: S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società II.1*, Torino 1996, 5–23.
- Chantraine 1968–1980: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968–1980.
- Chesi 2014: G. M. Chesi, *The Play of Words. Blood Ties and Power Relations in Aischylus' Oresteia*, Berlin – Boston 2014.
- Crahay 1956: R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.
- Di Donato 2006: R. Di Donato, *TO HELLENIKON. Premesse antropologiche alle identità greche*, *Phasis* 9, 2006, 63–73.
- Diller 1961: H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in: H. C. Baldry (et al.), *Grecs et barbares, Entretiens Fondation Hardt, Vandoeuvres – Genève* 1961.
- Federico 2017: E. Federico, *Ioni senza malakie: Chio, Erodoto e la rivolta ionica*, *Erga – Logoi: rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità* 5, 2017, 95–112.
- Föllinger 2003: S. Föllinger, *Genosdependenzen. Studien zur Arbeit am Mythos bei Aischylos*, Göttingen 2003.
- Geisser 2002: F. Geisser, *Götter, Geister und Dämonen. Unheilmächte bei Aischylos – Zwischen Aberglauben und Theatralik*, München – Leipzig 2002.
- Gilula 2003: D. Gilula, *Who Was Actually Buried in the First of the Three Spartan Graves (Hdt. 9. 85. 1)? Textual and Historical Problems*, in: P. Derow – R. Parker (eds.), *Herodotus and His World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford 2003, 73–87.
- Goldhill 1984: S. Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative. The Oresteia*, Cambridge 1984.
- Hall 1989: E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Hall 1995: J. M. Hall, *The Role of Language in Greek Ethnicities*, *PCPhS* 41, 1995, 83–100.
- Hall 2002: J. M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago – London 2002.
- Hartog 2002: F. Hartog, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Torino 2002 [= F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996].
- Hornblower 1991: S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides I*, Oxford 1991.
- How – Wells 1912: W. W. How – J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1912.
- Hude 1908: K. Hude (ed.), *Herodoti Historiae*, Oxford 1908.
- Ingarao 2016: 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 (eds.), *Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano*, Stuttgart 2016, 115–125.
- Ingarao 2020: G. Ingarao, *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, München 2020.
- Irwin 2013: E. Irwin, *'The Hybris of Theseus' and the Date of the Histories*, in: B. Dunsch – K. Ruffing (eds.), *Herodots Quellen – Die Quellen Herodots*, Wiesbaden 2013, 7–84.

- Kamerbeek 1958: J. C. Kamerbeek, Περὶ τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς (Hdt. VIII 142. 2), *Mnemosyne* 11.3, 1958, 252–253.
- Kleinknecht 1940: H. Kleinknecht, Herodot und Athen, VII 139/VIII 140–144, *Hermes* 75.3, 1940, 241–264.
- Konstan 2001: D. Konstan, *To Hellenikon ethnos*. Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity, in: I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) 2001, 39–50.
- Legrand 1953: P. Legrand (ed.), *Hérodote. Histoires Livre VIII*, Paris 1953.
- Macan 1908: R. W. Macan (ed.), *Herodotus. The Seventh, Eighth and Ninth Books*, London 1908.
- Marrucci 2005: L. Marrucci, *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa 2005.
- Mitchell 2015: L. G. Mitchell, *The Community of the Hellenes*, in: H. Beck – P. Funke (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015, 49–65.
- Moggi 2017: M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in: M. Moggi, *La polis e dintorni*, Pisa 2017, 277–300 [= in: M. Bettini (ed.), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma – Bari 1992, 51–76].
- Momigliano 1979: A. Momigliano, *Persian Empire and Greek Freedom*, in: A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979, 139–151.
- Moscatti Castelnuovo 1999: L. Moscati Castelnuovo, *L'ostilità di Erodoto verso gli Ioni*, *Storiografia ed erudizione. Quaderni di Acme* 39, 1999, 67–85.
- Myres 1930: J. L. Myres, *Who were the Greeks?*, Berkeley 1930.
- Nenci 1994: G. Nenci (ed.), *Erodoto. Le Storie, Libro V: La rivolta della Ionia*, Milano 1994.
- Parker 1996: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- Payen 1995: P. Payen, *Comment résister à la conquête? Temps, espace et récit chez Hérodote*, *REG* 108, 1995, 308–338.
- Powell 1938: E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1938.
- Pugliese Carratelli 1976: G. Pugliese Carratelli, *Le guerre mediche ed il sorgere della solidarietà ellenica*, in *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, 20–34.
- Rosén 2008: H. Rosén (ed.), *Herodoti Historiae*, Berlin 2008.
- Sammartano 2013: R. Sammartano, *Homaimos e syngenes*. Consanguineità e identità etnica nelle Storie di Erodoto, in: N. Cusumano – D. Motta (eds.), *Xenia. Studi in onore di Lia Marino*, Caltanissetta – Roma 2013, 79–98.
- Scardino 2007: C. Scardino, *Gestalt und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*, Berlin – New York, 2007.
- Sen 2006: A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York – London 2006 [tr. it. *Identità e violenza*, Roma – Bari 2006].
- Solmsen 1974: F. Solmsen, *Two Crucial Decisions in Herodotus*, in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 37.6, 1974, 139–169.
- Sourvinou-Inwood 1990: C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, in: O. Murray – S. Price (eds.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, New York 1990, 295–322.
- Stadter 1992: P. A. Stadter, *Herodotus and the Athenian archē*, *ASNP* 22.3, 1992, 781–809.
- Thomas 2001: R. Thomas, *Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus*, in: R. V. Munson (ed.), *Herodotus, II: Herodotus and the World*, Oxford 2013, 339–359 [= I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) 2001, 213–233].
- Tonelli 2011: A. Tonelli (ed.), *Eschilo, Sofocle, Euripide. Tutte le tragedie*, Milano 2011.
- Torrance 2007: I. Torrance, *Aeschylus. Seven Against Thebes*, London – New York 2007.

- Vannicelli – Corcella – Nenci 2017: P. Vannicelli – A. Corcella – G. Nenci (eds.), *Erodoto. Le Storie, Libro VII: Serse e Leonida*, Milano 2017.
- Van Wees 2002: H. Van Wees, *Herodotus and the Past*, in: E. J. Bakker – I. De Jong – H. Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden – Boston – Köln, 2002, 321–349.
- Vernant 1991: J. P. Vernant, *L'uomo greco*, Bari – Roma 1991.
- Walbank 1951: F. W. Walbank, *The Problem of Greek Nationality*, *Phoenix* 5.22, 1951, 41–60.
- Wilson 2015: N. G. Wilson (ed.), *Herodoti Historiae*, Oxford 2015.
- Zacharia 2008: K. Zacharia, *Herodotus' Four Markers of Greek Identity*, in: K. Zacharia (ed.), *Hellenism. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, London – New York 2008, 21–36.
- Zali 2015: V. Zali, *The Shape of Herodotean Rhetoric*, Leiden – Boston 2015.