



il vicino oriente

## CONTAMINAZIONI TRA ORIENTE E OCCIDENTE

### *Viaggi e racconti in compagnia di Erodoto*

«Prima di partire per uno dei suoi lunghi viaggi inerpicandosi su sentieri rocciosi, navigando per mare, cavalcando per impervi territori asiatici; prima di imbattersi nei diffidenti sciti, scoprire le meraviglie di Babilonia e studiare i segreti del Nilo: prima di conoscere cento altri luoghi diversi e vedere mille cose incomprensibili, Erodoto appare brevemente nelle lezioni di storia greca tenute due volte alla settimana dalla professoressa Biezunska-Malowist per gli studenti del primo anno dell'Università di Varsavia». Con queste parole si apre il suggestivo *reportage*, *In viaggio con Erodoto*, in cui Ryszard Kapuszcynski, ripercorrendo le vicende autobiografiche che, appena laureato nella Varsavia degli anni Cinquanta, lo portano come inviato del giornale per cui lavorava, lo "Sztandar Mlodych", in giro per il mondo, in particolare in India, in Cina, poi in Africa, Egitto e Iran, senza conoscere nulla di quei paesi, ma avendo per compagno di viaggio un libro regalatogli dalla capo redattrice Irena Tarlowska alla vigilia della partenza: si trattava delle *Storie* di Erodoto, che, redatte nella metà del V sec. a.C. dal primo vero *reporter* della storia, ricostruiscono origini, cause ed esiti di quel conflitto greco-persiano che ha segnato per sempre la configurazione geopolitica di Oriente e Occidente.

La storia greca è stata talvolta definita storia di un'area marginale e turbolenta dell'impero persiano – un'idea che rimonta in verità già alla riflessione politica greca del quarto secolo, un'epoca nostalgicamente proiettata verso la passata grandezza del secolo precedente: è significativo che, mentre la Grecia si accingeva a diventare un'area marginale della Macedonia, Demostene, nella *Quarta Filippica*, riconoscesse al re di Persia il ruolo di grande burattinaio della politica greca. Non stupisce allora che la storia della Persia, dalle origini sino alla sconfitta di Serse, sia stata raccontata da un greco d'Asia nato suddito del Gran Re: Erodoto di Alicarnasso, l'odierna Bodrum, nell'attuale dizione turca – colonia greca sulle coste meridionali dell'Asia minore, sul territorio asiatico dei Carii, fedeli alla Persia (non si era ribellata ai Persiani durante la rivolta delle città ioniche del 499 a.C.: anzi, aveva collaborato con Serse sotto la guida della principessa Artemisia), era nato da padre probabilmente cario e madre quasi certamente greca: dunque di sangue misto, un greco di confine, prodotto da incroci razziali e culturali la cui visione del mondo è influenzata da concetti quali la frontiera, la distanza, la varietà, la diversità.



## il vicino oriente

Per la sua origine, le vicende personali e le esperienze che venne compiendo, Erodoto era uno dei pochi capaci di capire il mondo persiano: esiliato con la sua famiglia sull'isola di Samo, intorno al 460 a.C., dopo il fallito tentativo di rovesciare il tiranno filopersiano Ligdami di Alicarnasso, viaggiò molto: visitò l'Egitto, la Fenicia, Babilonia, la costa pontica da Bisanzio a Olbia, la costa della Tracia e le isole adiacenti, la Ionia, la Caria, la Lidia e la Licia, le grandi isole dell'Egeo orientale (Samo, Lesbo); nella stessa Grecia conosceva Delfi, Sparta, la Beozia. Non oltrepassò mai i limiti della *oikoumene* greco-persiana, e nelle città che scelse come basi di sosta per le sue ricerche, Menfi, Babilonia, Olbia, dovette trovare guide e interpreti greci o bilingui. Peraltro le aree geografiche delle quali dimostra di avere una conoscenza diretta sono per lo più escluse dalla scena principale delle guerre persiane: le tracce di una sua presenza abbondano per l'Egitto, la Mesopotamia, la costa pontica, laddove mancano ad esempio per la Persia e per le grandi tappe di marcia di Serse: il che significa che quando Erodoto intraprese i suoi viaggi non aveva neppure scopi di ricostruzione storica nel senso che intendiamo noi, ma piuttosto il fine generico della *historie*, la curiosità etnografica e antropologica, la ricerca di soluzioni che si pongono al viaggiatore mentre è in cammino. Per altro verso, la visione politica erodotea fu pienamente organica con gli indirizzi e financo con la propaganda dell'Atene periclea: emblematica in tal senso la giustificazione dell'impero ateniese espressa da Erodoto nell'ambito di un complessivo bilancio dell'operato di Atene, vera e propria salvatrice della Grecia e della sua libertà, nello scontro contro Serse (VII.139). In Atene Erodoto era infatti entrato a far parte dei circoli intellettuali più influenti e vicini a Pericle, e, nel 444 a.C., con personaggi di spicco quali il sofista Protagora e l'architetto Ippodamo di Mileto, era divenuto componente della delegazione incaricata della fondazione di Turii, sui resti di Sibari, in Magna Grecia. Forte della sua doppia identità, Erodoto, si fa mediatore tra culture diverse e compie un continuo sforzo di *traduzione* da un mondo a un altro. Sa bene che non è facile per i Greci 'capire' i Persiani, più in generale il mondo asiatico più lontano, e perciò ne dà rappresentazioni straordinarie, nelle quali potevano coesistere elementi realistici dettati dalla visione autoptica dell'autore-viaggiatore, con elementi fantastici e favolosi, che confermavano o amplificavano quello che la tradizione raccontava a proposito di popoli e animali con caratteristiche mostruose, sia per i tratti fisici che per le norme di costume, nel bene e nel male lontanissime, anzi del tutto opposte rispetto a quelle del mondo conosciuto. In Erodoto le *eschatiai*, le terre di confine



## il vicino oriente

appaiono come uno spazio ambivalente: terre di popoli selvaggi, antropofagi, ma anche terra d'elezione di ogni meraviglia (*thomata*), dove vivono, situati ai confini dell'*oikoumene* gli uomini di una mitica e ormai perduta *età dell'oro*, dove vengono esperite modalità di convivenza che rappresentano il rovesciamento dei modelli consolidati nella società cosiddetta 'normale'. Un esempio emblematico è rappresentato dall'inversione del rapporto tra i sessi che si determina nelle società ginecocratiche, situate nei luoghi più disparati: all'estremo nord del mondo abitato, tra gli Sciti, i Sauromati, gli Agatirsi e i popoli del Caucaso; all'estremo Sud con i Nasamoni e gli Ausi, abitanti della Libia, i Massageti, stanziati sul fiume Amu Darja, nel cuore dell'Asia centrale, all'estremo est dell'Asia con gli Indi, senza parlare dell'estremo ovest e dell'isola del Sole, perduta nell'Atlantico. Per quanto – sembra dirci Erodoto – esempi di virilità femminile siano storicamente documentati anche nelle realtà più vicine: prima fra tutte la sua patria Alicarnasso, dove la principessa Artemisia guidò un contingente di truppe della sua città al seguito di Serse nella spedizione persiana contro la Grecia del 480 a.C.: attesta Erodoto che il re di Persia era convinto che fosse una donna eccezionale (VIII 69.2); di contro, gli Ateniesi consideravano un grave affronto che una donna combattesse contro di loro. Ma ciò che è più interessante è che l'evasione utopica in questi 'mondi alla rovescia' sarà riproposta tra gli ultimi decenni del quinto e i primi del quarto secolo nel teatro comico ateniese: Aristofane, ad esempio, nelle *Ecclesiazuse*, una commedia rappresentata intorno al 392 a.C., mette in scena un colpo di stato ordito dalle donne ateniesi le quali prendono il potere e instaurano un regime fondato sul comunismo dei beni ma anche del sesso, con l'abolizione della proprietà privata ma anche della famiglia mononucleare, allo scopo di rafforzare i legami tra cittadini dello stato, che sono pronti a difendere tutti in quanto li considerano propri fratelli o propri padri, e che dunque che non sono divisi da gelosia o invidia: è esattamente quello che dice Erodoto (IV.104) a proposito degli Agatirsi, che vivono nella parte nord-occidentale della Scizia, i quali praticano quella poliandria che verrà poi teorizzata da Platone nella città ideale tratteggiata nel libro V della *Repubblica* (455a-458d).

L'enorme spazio che Erodoto dà a ciò che, talvolta con un certo sussiego, viene definita aneddotta – e che in qualche caso destava perplessità anche nel contemporaneo uditorio in occasione delle «pubbliche letture» che lo storico era solito dare, ad Atene e in varie altre località della Grecia, di brani dell'opera che veniva componendo (le cosiddette *akroaseis*) – si spiega



## il vicino oriente

proprio con il suo intento, di antropologo e di etnografo, di far intendere un mondo ad un altro: spesso, anzi, in Erodoto aneddoti e racconti, più o meno realistici, aprono prospettive meno schematiche e convenzionali in merito alla definizione dell'identità storica e culturale di Oriente e Occidente.

In questo periodo l'Asia è il centro del mondo; per quanto riguarda i Greci, la parte più creativa della loro società – gli Ioni – risiede anch'essa sul territorio asiatico. L'Europa ancora non esiste: è solo il nome di una bella fanciulla, figlia del re fenicio Agenore, che Zeus, assunte le sembianze di un toro, rapirà e possiederà dopo averla portata a Creta: rapita dai Greci (Erodoto precisa che saranno stati Cretesi) come risarcimento del precedente rapimento di Io, la figlia di Inaco, il re di Argo, ad opera dei Fenici, che se la portarono in Egitto. In seguito i Greci si sarebbero resi responsabili di una nuova colpa: navigarono sino alla Colchide, sulla costa orientale del Mar Nero, e rapirono Medea, la figlia del re dei Colchi, cui si rifiutarono di restituirla dichiarando di non aver avuto giustizia del rapimento della argiva Io; e più tardi, a distanza di una generazione, Alessandro, figlio di Priamo re di Troia, rapì Elena moglie del re di Sparta Menelao, dando origine alla guerra di Troia. Ora, è emblematico, che, nel libro II, occupato dal cosiddetto *logos* egizio, ossia da un'ampia e minuziosa digressione sulla storia dell'Egitto, la argiva Io venga assimilata a Iside, la dea madre degli Egizi, la cui statua rappresenta una donna con corna bovine («ragion per cui gli Egizi non possono toccare o uccidere le mucche in quanto sacre a Iside, e non si sognerebbero mai di baciare un Greco sulla bocca o di usare il coltello o lo spiedo o la pentola di un Greco, né assaggerebbero la carne di un bue che, pur essendo puro, sia stata tagliata con un coltello greco» (41.2-3); ed è per altro verso singolare che Europa, donna fenicia di Tiro – dunque non greca, ma proveniente dall'Asia, e che non giunse nella terra che i Greci chiamavano Europa, ma solo dalla Fenicia a Creta e da Creta in Licia – dia il nome alla Grecia continentale (esclusi Peloponneso e isole); e, per quanto Erodoto confessi di non sapere se davvero tale denominazione derivi da lei e perché si chiami così (IV.45.2), una siffatta osmosi terminologica pare comunque simbolicamente premonitrice di future, profonde contaminazioni tra Oriente e Occidente. Dunque nella versione che, all'inizio del libro I Erodoto attribuisce a non meglio identificati «dotti persiani», i responsabili della rivalità tra Oriente e Occidente furono i Fenici, i quali, dando inizio a una catena di ritorsioni, avrebbero condotto alla guerra di Troia cantata da Omero nell'*Iliade*. In realtà, come rileverò



## il vicino oriente

Tucidide nell'*Archeologia*, la sezione introduttiva del primo libro di storia della guerra del Peloponneso (I.3), l'opposizione Europa-Asia non si ritrova in Omero, dove i Greci sono solo Danai, Argivi e Achei, e i Troiani parlano la medesima lingua e non sono meno greci di loro, e neppure quella Greci-Barbari – parola, quest'ultima, coniata poi dai Greci con un'accezione onomatopeica: per designare chi, non parlando greco, si esprimeva in modo stentato e incomprensibile, e dunque inferiore), forse anche perché nemmeno i Greci erano stati ancora designati con un unico nome che ne indicasse il contrario: in realtà, furono le guerre persiane a fare da catalizzatore a quella retorica antibarbara da cui nascono le topiche equazioni Occidente-Europa-Grecia-libertà-democrazia *vs* Asia-Persia-Oriente-assolutismo-schiavitù che, ormai profondamente radicate nella Grecia del quinto secolo, avevano trovato la loro prima esplicita formalizzazione nei *Persiani* di Eschilo.

Specie nei primi quattro libri della sua opera, occupati dai *logoi* relativi alle terre abitate dai popoli assoggettati dall'impero persiano, Erodoto non fa che stigmatizzare o quantomeno relativizzare la presunzione di superiorità dei propri connazionali rispetto ai popoli di lingua non greca. E lo fa cominciando dalla religione: da dove hanno preso i Greci i loro dèi? Nel *logos* egizio Erodoto afferma che *gli Egiziani sono tra i primi ad aver istituito feste religiose nazionali e processioni solenni per recare offerte agli dei*, e che i Greci hanno dunque imparato da loro (II 58). Quasi tutti i nomi degli dei sono giunti in Grecia dall'Egitto (II 50.1). Gli Ammoni, prendono il nome da Zeus *Amoun*, che ha un oracolo nell'oasi di Siwa (II.42.5). Del grande eroe greco Eracle dice: «per certo non non gli Egiziani hanno preso il nome di questo personaggio dai Greci ma piuttosto questi da quelli [...]: ne ho molte prove, tra le quali il fatto che i genitori di questo Eracle, Anfritrone e Alcmena, erano anticamente originari dell'Egitto (II 43.2). Presso i Greci Eracle Dioniso e Pan sono ritenuti divinità recenti; presso gli Egiziani invece Pan è venerato come un dio antichissimo e uno degli 8 chiamati i primi dei; Eracle fa parte dei secondi, chiamati 12 dei; Dioniso dei terzi (II.145.1). Gli Egiziani dicono che sono trascorsi 17.000 anni fino al re Amasi, da quando gli dei passarono da otto a dodici, e di questi uno è Eracle (II.43.4). I Greci – prosegue Erodoto – raccontano molte cose ingenuie, senza aver bene indagato, anche a questo proposito: narrano che Eracle, giunto in Egitto dalla Grecia e poi condotto in processione per essere sacrificato dagli Egizi a Zeus, si sarebbe ribellato e li avrebbe massacrati tutti; *ma quando raccontano queste cose i Greci*



## il vicino oriente

*sembrano assolutamente inesperti della natura e dei costumi degli Egizi, per i quali è empio sacrificare persino gli animali* (II.45.1-2). Recatosi a Tiro, in Fenicia, e visitato lì un santuario di Eracle, apprese che era stato costruito al tempo della fondazione della città, che era abitata da 2.300 anni; e che anche il santuario di Eracle Tasio era stato costruito da quei Fenici che, partiti alla ricerca di Europa, erano approdati appunto sull'isola di Taso (II.44.1-4). E ancora, recatosi a Tebe in Egitto i sacerdoti di Zeus lo avevano fatto entrare in un tempio e gli avevano mostrato 345 colossi di legno, ognuno dei quali simboleggiava una generazione egiziana. Ebbene, sembra dire Erodoto, la nostra genealogia conta appena 15 generazioni quella degli Egiziani 345; quindi, se 3 generazioni umane equivalgono a 100 anni e 300 generazioni a 10.000, quelli che i Greci considerano le proprie divinità esistevano in Egitto già da oltre 10.000 anni prima (II.142-143). Si comprende allora l'accusa di barbarofilia imputatagli ancora molti secoli dopo nell'opuscolo *De malignitate Erodoti* da Plutarco, il quale, ad esempio, appunto a proposito della ricostruzione erodotea di presunte origini egizie del *pantheon* greco, rimprovera allo storico di mescolare blasfemia e malizia, ironizzando tra l'altro sul tentativo esperito dallo storico di fissare addirittura una data di nascita per le divinità, le quali dovrebbero essere invece per definizione immortali e senza tempo (*Mor.* 857c-d)! In realtà, le prospettive 'anticonvenzionali' che spesso Erodoto apre, in modo persino provocatorio, ogni qualvolta si trovi a porre a confronto l'universo culturale, politico e religioso dei Greci e quello degli 'altri', miravano a smantellare le ottuse certezze che ciascun popolo ha circa la validità assoluta delle proprie 'leggi' rispetto a quelle degli altri, e a denunciare la follia di quel potere che infranga o cancelli o offenda usanze e tradizioni che gli risultino estranee: emblema di una siffatta follia è Cambise, il secondo re persiano, figlio di Ciro il grande, il re dal breve e tormentoso regno, che aveva l'ambizione di assoggettare non soltanto l'Egitto ma probabilmente l'intero nord-Africa, quando a Menfi, in Egitto, aveva scoperchiato tombe, esaminato cadaveri, era penetrato nel santuario di Efesto e oltraggiato l'immagine del dio che aveva le sembianze di un pigmeo; e addirittura, penetrato nel tempio dei Cabiri, dove al solo sacerdote è permesso entrare, si fece beffe delle loro immagini sacre e le bruciò: *il fatto è* – commenta Erodoto – *che per ogni popolo le proprie usanze sono le migliori: perciò solo un pazzo può deriderle* (III.37-38).



## il vicino oriente

Analoghe considerazioni si possono fare in relazione all'atavico convincimento che l'ordinamento democratico sia una creazione dell'Occidente euro-atlantico, che è forse poi alla radice della pregiudiziale idea di "esportare la democrazia". Ma i Greci la pensavano davvero così? Erodoto sembra di no: in tre celebri capitoli (80-82) del libro III, dedicato alla Persia, ricostruisce in vivace forma dialogica un dibattito svoltosi nell'anno 522-21 a.C. tra i dignitari persiani implicati nella congiura che aveva abbattuto l'usurpatore Mago, il falso Smerdis intorno alla migliore forma di governo, ponendo in grande rilievo il fatto che tra le varie proposte vi fosse anche quella, formulata da Otanes, di istituire la 'democrazia' – più precisamente la *isonomia*, l'«uguaglianza dei diritti» – in Persia, e così decostruendo implicitamente l'idea preconcepita che la democrazia sia un'esperienza esclusivamente greca, in particolare introdotta ad Atene dalle riforme di Clistene, rispetto alle quali il dibattito costituzionale è di oltre dieci anni antecedente. E più avanti, polemizzando con quei Greci che, in occasione di una pubblica lettura di quell'episodio, si erano mostrati scettici rispetto alla possibilità che davvero alla corte persiana possa essersi svolto un simile dibattito costituzionale, racconta, come per rivendicare la veridicità della sua ricostruzione, che il satrapo Mardonio, cugino di Serse e nipote del defunto re Dario, che al tempo della rivolta ionica, in preparazione dell'attacco contro la Grecia, rimosse i tiranni instaurati secondo la usuale pratica persiana per governare le città ioniche e consentì loro di instaurare regimi democratici (VI.42-43): e stavolta usa il termine *demokratia*, che evidentemente sente come tipicamente greco.

Cosa avrà potuto essere una democrazia in un regno di enormi proporzioni come l'impero persiano è difficile dire; che questa tradizione avesse però un fondamento non è da escludere: si è ipotizzato che il nobile persiano Otanes intendesse propugnare una sorta di ritorno a un antico costume di 'uguaglianza' vigente nell'antica Perside, il nucleo originario da cui aveva poi preso corpo l'immenso impero. In epoca arcaica, nel Vicino Oriente forme di rappresentanza nelle comunità locali possono aver costituito degli embrioni di procedure democratiche: si è parlato in proposito di forme di 'democrazia primitiva', inquadrare però pur sempre nell'alveo dell'assetto imperiale, e come tali destituite di quello statuto simbolico che consenta loro di essere riconosciute come momenti fondanti del percorso verso l'affermazione delle 'libertà' democratiche. D'altra parte, come dimostrano le considerazioni espresse dall'Anonimo Oligarca, l'autore, alla fine del V secolo, di un celebre *pamphlet* contro la democrazia ateniese, come pure agli occhi degli



## il vicino oriente

aristocratici ‘costituzionalisti’ Platone (*Repubblica* VIII, 557a) e Aristotele (*Politica* IV, 1290a), il concetto stesso di *demokratia*, in Atene come in tutta la Grecia, non è meccanicamente associato a quello di libertà né a quello di uguaglianza di diritti civili e politici né, tantomeno, a quello di maggioranza; ma implica piuttosto la prevalenza esercitata con la violenza, la persecuzione e l’intolleranza da una ‘parte’, il *demos* appunto, ai danni delle altre classi sociali, in particolare dell’aristocrazia: una parte che non può neppure fondare la propria legittimazione su una presunta maggioranza numerica. L’esempio più noto è ovviamente quello di Atene, dove in epoca periclea a possedere la cittadinanza sono relativamente pochi: i maschi adulti (in età militare) purché di padre e madre ateniese, e liberi di nascita: limitazione molto forte se consideriamo che il rapporto liberi /schiavi era di 1 a 4.

Come osserva Luciano Canfora (*La democrazia. Storia di un’ideologia*, Laterza, Roma Bari 2008 [2004, con Postfazione 2006], pp. 361s.), la drammatica grandezza del dialogo erodoteo sulle forme di governo risiede nel fatto che *tutti* gli argomenti espressi dai dialoganti si elidono reciprocamente: *storicamente* Dario prevale, e con lui l’ipotesi monarchica, ma dal punto di vista *argomentativo* non c’è nessun vincitore: gli argomenti di Otanes *contro* la monarchia non risultano alla fine *confutati*: anzi Megabizo ne conferma la validità! Quando tocca a Dario parlare, egli porta in favore della monarchia vari argomenti, per lo più di carattere empirico (tra cui quello che prima o poi anche gli altri due sistemi sfociano nella monarchia), ma non confuta *nel merito* quanto detto dal primo interlocutore (Otanès) e confermato dal secondo (Megabizo) – il fatto cioè che il monarca possa trasformarsi in un potenziale tiranno; anzi proprio lui riconosce esplicitamente che *tutti e tre i regimi* sono ottimi sul piano teorico. L’argomento che fa propendere per la monarchia parrebbe essere piuttosto il fattore ‘degenerativo’, ossia l’osservazione che, degenerando, gli altri due sistemi portano entrambi prima o poi a una soluzione monarchica: e che tale movimento degenerativo si arresti con la monarchia parrebbe solo sottinteso, ma non dimostrato da Dario.

Assai simili le modalità argomentative che animavano i dibattiti costituzionali diffusi nella riflessione filosofico-politica dell’Atene democratica di V-IV secolo, rispetto ai quali evidentemente Erodoto non ha innovato nella materia trattata ma piuttosto nella provocatoria idea di ambientare quella discussione in Persia: una circostanza da spiegarsi probabilmente con la considerazione che ad Atene – specie in tempo di guerra – non si metteva in discussione *in pubblico*



## il vicino oriente

il sistema democratico vigente, e che dunque un'ambientazione in Persia di un *logos tripolitikós* in cui venivano messi in luce, tra l'altro, i limiti e i pericoli della democrazia poteva risultare più rassicurante. Significativa, in tal senso, la discussione portata sulla scena del teatro ateniese di Dioniso da Euripide, seppure in una dimensione palesemente celebrativa e propagandistica, nelle *Supplici* (forse successive al 424 a.C.), nel celebre dibattito agonale, che si svolge ai vv. 399-462, tra il re Teseo, che nella leggenda patriottica ateniese era ancestralmente collegato al mito fondativo della democrazia, e un araldo tebano (l'oligarchica Tebe aveva almeno inizialmente appoggiato la Persia), che, giungendo al suo cospetto, chiede di parlare con il *tyrannos* di quella città, ma viene immediatamente redarguito: «hai iniziato il tuo discorso in modo sbagliato; cerchi un sovrano ma questa città non è in mano a un uomo solo: la città è libera». Teseo trova così lo spunto per declinare i principi cardine sui quali si fonda il regime democratico, nel quale «comanda il popolo», che può avvalersi di leggi scritte di fronte alle quali il povero e il ricco hanno i medesimi diritti, di magistrature elettive e sorteggiate cui tutti i cittadini possono accedere, e nel quale la classe media garantisce la stabilità dello stato mediando tra gli opposti interessi delle altre due classi sociali per così dire 'estreme', e tenendo la città al riparo dalle pericolose ambizioni – già lucidamente denunciate da Otanes nel dialogo erodoteo – del monarca assoluto. Per parte sua, l'araldo solleva, inconfutato, il problema dell'incompetenza popolare: una critica che rappresenta un pilastro della propaganda antidemocratica, e che già Erodoto aveva attribuito sia a Megabizo che a Dario. Anche qui, inoltre, come nel dibattito erodoteo, la deriva demagogica emerge come il principale pericolo insito nell'ordinamento democratico: l'araldo osserva infatti che là dove domina la massa, vi è sempre qualcuno che «adulando il popolo, lo trascina qua e là per il proprio interesse» (vv. 410-16). Con simili presupposti, la discussione parrebbe dunque procedere lungo binari paralleli e incomunicabili. E tuttavia non sfuggono punti di convergenza addirittura inquietanti tra le due opposte visioni politiche; né è del tutto agevole stabilire se anche in Euripide, come in Erodoto, la discussione si chiuda a senza vinti né vincitori sul piano argomentativo: quando si tratterà di rispondere alle richieste argive, pur manifestando esplicitamente l'intenzione di consultare l'assemblea popolare, Teseo aggiungerà al contempo che la città approverà *se lui lo vuole*, dando al popolo la parola, ma *rendendoselo più favorevole* (vv. 349-51): dietro la figura ossimorica del mitico 'sovrano democratico', pare dunque essere qui vagheggiato quel difficile equilibrio



## il vicino oriente

sperimentato, nell'Atene degli anni Trenta del V secolo a.C., ossia al tempo di Pericle, lo statista che – secondo la celebre definizione tucididea (II.65.8) – *dominava il popolo senza limitarne la libertà*; per cui – conclude lo storico a proposito del regime da lui instaurato – *di nome si trattava di una democrazia, di fatto il potere era nelle mani del primo cittadino* (II.65.9). Analogamente, Dario, nel dialogo erodoteo, enunciando un principio cardine della riflessione politica greca, aveva affermato che «*nulla può apparire preferibile a un uomo solo, quando questi sia il migliore: servendosi delle proprie straordinarie capacità, costui può infatti governare il popolo in maniera irreprensibile*» (III.82.2). In definitiva, non sarà forse azzardato affermare che, se vi è primazia nella riflessione politica greca, questa risiede non tanto nell'‘invenzione’ dell'idea di democrazia (specie se si pensa all'accezione moderna del termine), o, ancor meno, di un modello universale di monarchia ‘illuminata’, quanto soprattutto nell'aquisizione di una sostanziale consapevolezza: quella dell'*irrilevanza delle forme politiche in quanto forme* (L. Canfora, *La democrazia*, cit., p. 363), e dunque, si può forse aggiungere, dell'importanza della politica concretamente *agita* dagli uomini.

OLIMPIA IMPERIO

DOCENTE DI LINGUA E LETTERATURA GRECA

UNIVERSITÀ DI BARI

Audio-Video <http://www.radioradicale.it/scheda/254442/>