

Una visione tipicamente greca della vita

La credenza che un'eccessiva fortuna non possa durare e celi in se stessa il germe della rovina, si può riscontrare tra i più diversi popoli, e ci sono ancora oggi in Germania degli uomini illuminati, magari ottimi cristiani, che, quando parlano d'una grande fortuna, battono tre volte sulla tavola esclamando: "Unberufen!" [letteralmente "non chiamato"]. Anche il Greco, in casi simili, soleva aggiungere: "Resti lontana l'invidia degli dèi". Senonché in Grecia questo pensiero acquistò un significato più profondo. I Greci avevano un'innata repulsione per ogni eccesso e, nel concepire il mondo, erano portati ad assegnare a ogni essere vivente una sfera d'azione determinata, che esso non poteva impunemente oltrepassare. Per Omero come per Esiodo è assodato che la differenza tra l'uomo e dio consiste essenzialmente nel fatto che l'uomo non può aspirare alla beatitudine degli dèi immortali. Una felicità "sopraumana" sarebbe in contraddizione con l'ordine universale, e nel caso che un uomo valichi scientemente o anche involontariamente i limiti a lui segnati, deve esservi ricondotto dentro. Orbene, chi era meglio indicato a far rispettare questa legge che i "più potenti", gli dèi? Con ciò si creavano le premesse perché la credenza nell'invidia degli dèi si purificasse e si convertisse, di fronte al sentimento religioso, in un'intima necessità, che spinge gli dèi a vegliare sul mantenimento dell'ordine universale e pertanto ad intervenire contro gli sforzi temerari ed i casi di fortuna sopraumana.

Solo in tal senso parla di invidia degli dèi il religioso Pindaro, e se nei *Persiani* di Eschilo il semplice popolano ha ancora in bocca quella parola, per il poeta non c'è uno Zeus invidioso e astioso, ma solo un giusto ed onnipotente garante dell'ordine universale, che fa fallire l'impresa titanica di Serse.

Secondo lo spirito eschileo va intesa la frase che Erodoto fa pronunciare a Temistocle dopo la vittoriosa battaglia di Salamina: "Non noi abbiamo compiuto questa impresa, ma gli dèi e gli eroi, i quali impedirono (ἐφθόνησαν) che un uomo solo dominasse sull'Asia e sull'Europa" [VIII, 109]. Certo, non è raro che Erodoto parli del φθόνος della divinità; in Erodoto lo Schiller trovò la fiaba dell'anello di Policrate, e la frase "Ho orrore dell'invidia degli dèi" [*Gedichte*, "Der Ring des Polykrates", str. 9] aveva un suono più pieno e più nativo per un orecchio greco che non per il poeta tedesco. C'è di più; Erodoto mette tranquillamente sulle labbra di un personaggio queste parole ammonitrici: "Dio, dopo aver fatto gustare all'uomo una vita dolce, sarà trovato invidioso" [VII, 46]. Malgrado tutto, però, Erodoto si è levato molto al disopra della credenza degli dèi invidiosi propria della fede popolare. Ne è una prova il dialogo tra Creso e Solone, posto dallo storico all'inizio della sua opera (I 30), quasi come una sintesi della propria visione del mondo. Al re barbarico, super-

bo della sua potenza e dei suoi tesori, il sapiente ateniese ricorda un principio ricavato dall'esperienza, che "la divinità è invidiosa" (egli anzi adopera il neutro: "il divino"), e lo richiama all'instabilità di ogni destino umano. Ma a Solone non passa nemmeno per il capo di negare l'esistenza della felicità umana in assoluto.

La risposta che Solone dà alla domanda su chi sia l'uomo più felice ha indubbiamente lo scopo di lasciare interdetto il monarca orientale; non lui infatti nomina Solone, ma mette al primo posto Tello, un semplice contadino ateniese che, assolti tutti i suoi obblighi di fronte alla famiglia e allo stato, aveva concluso nella gloria della morte sul campo una vita trascorsa in un modesto benessere e senza gravi dolori; e al secondo posto Solone ricorda i due fratelli Cleobi e Bitone, figli di una sacerdotessa argiva, che una volta, mancando gli animali da tiro, trascinarono la loro madre sul pesantissimo carro fino al santuario, e subito dopo morirono. Di costoro Erodoto aveva sentito parlare a Delfi, dove il racconto giungeva alla edificante ma pessimistica conclusione che Era aveva largito ai due giovani una morte precoce perché questa è per l'uomo la cosa migliore. Erodoto, pur non sopprimendo del tutto tale conclusione, non si ferma al momento pessimistico, ma estrae dal racconto un significato positivo, che valga come un'affermazione di vita. Infatti in Erodoto i due fratelli vengono proclamati felici non a causa della loro morte, ma per la loro vita: erano cresciuti nell'agiatezza ed erano dotati d'una forza gigantesca, che assicurava loro la palma negli agoni ginnici; infine, per la religiosità dimostrata nel mettere la loro vigoria fisica al servizio della madre e della loro dea, acquistarono presso i contemporanei e presso i posteri ammirazione e gloria, il bene più grande che sia concesso all'uomo. Dunque per Erodoto, come per il dio delfico, non la morte precoce costituì la loro fortuna, ma la vita, nella quale avevano compiutamente realizzato il loro destino. Se poi Cleobi e Bitone vengono ricordati al secondo posto, dopo Tello, la ragione di ciò va cercata nel fatto che Tello ebbe anche bravi figli e bravi nipoti e, soprattutto, poté godere più a lungo della vita.

Anche la felicità di Tello era però qualcosa di diverso da ciò che si raffigurava Creso con la parola "felicità": era un bene modesto, commisurato all'uomo, al quale non l'invidia divina ma l'ordine stesso dell'universo pone dei limiti ben precisi, segnando un confine tra Dio e l'umanità. Quella felicità era invece un bene reale agli occhi di Erodoto, qualcosa che basta perfettamente ad appagare chi non aspira all'impossibile e non vuole innalzarsi al di sopra della misura umana.

Erodoto era sensibile alle emozioni e non ignorava gli eccessi di pessimismo; ma, in sostanza, aveva un temperamento aperto alla gioia, che sapeva pienamente apprezzare i beni e i piaceri della vita. La vita gli appariva degna d'essere vissuta, anche se era consapevole che la perfezione non esiste su questa terra.

(M. Pohlenz, *L'uomo greco*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1978², pp. 154-157)

Un criterio di interpretazione della storia

Per moltissimi critici, la singolare conquista di Erodoto è stata l'aver ordinato la narrativa in termini del principio di causa ed effetto, come egli si impegna a fare nell'introduzione e nel successivo *tour de force* della razionalizzazione del mito...

Ma esaminiamo le cause erodotee più da vicino. La sua storia presenta la parabola dell'espansione imperiale persiana; ma siamo tenuti del tutto all'oscuro circa le cause di questa espansione. Erodoto ci offre soltanto la meccanica di tale ascesa imperiale, anche se di per sé questa è una trionfante realizzazione di fatto...

Ciò nondimeno, una gran parte delle storie è dedicata a una sorta di spiegazione degli eventi, alla risposta al "perché". Per far ciò, Erodoto impiega la sua tecnica più scopertamente favolistica quando descrive i disegni imperialistici di Creso e di Serse. Possiamo indagare la filosofia di queste narrazioni; ma esse sono interessanti anche per quanto ci rivelano circa l'abito mentale di assegnare causa ed effetto.

La lettura superficiale dell'opera ci indurrebbe forse ad affermare che Erodoto non ha trovato una filosofia più complessa delle massime "l'orgoglio prima o poi precipita" e "Dio punisce i peccatori". Prima di procedere a scandagliare gli aspetti più sottili del pensiero erodoteo, possiamo fermarci a riconoscere che queste due massime sono in effetti tanto serie e fondamentali quanto qualunque altra tenti di caratterizzare

l'esperienza umana. Esse hanno in effetti superato la prova dell'esperienza umana per diversi millenni — anche se non è impossibile che l'uomo abbia ordinato la propria esperienza in modo da adeguarla alle attese suscitate da queste massime...

Interessanti estensioni di queste massime sono contenute in due memorabili vignette di uomini sventurati, Adrasto [I, 34-35] e Policrate, il tiranno di Samo [III, 39-43, 120-125]. Nel loro microcosmo, essi rivelano idee sul male e sulla sofferenza nella vita dell'uomo, che permeano l'opera intera. Sono passi messi in grande evidenza; anche se piuttosto brevi, questi episodi sono narrati con tale maestria, sono così compiuti in se stessi, nel quadro della narrazione più ampia, che rimangono in mente al lettore di Erodoto, al pari di certe altre scene quanto mai toccanti, anche più brevi — il figlio di Creso che riacquista la voce, Arpago che raduna le membra dei suoi figli, Serse che piange ad Abido e così via. I grandi discorsi di Solone e Artabazo sono indubbiamente memorabili, ed offrono al lettore il contesto intellettuale o filosofico per il racconto dell'azione, ma questi due brevi episodi riescono a comunicarne meglio il tono...

Non si può dire che Policrate abbia attirato su se stesso la sua atroce fine. Certo non possiamo dirla una punizione, perché non aveva commesso alcun male. Anzi, in tutta buona fede aveva cercato di evitare tutto quanto sembrasse attirare

la sciagura. In questa storia non c'è rapporto morale di causa ed effetto. La causa della sua caduta fu la sua prosperità? Erodoto in realtà si limita a suggerire che queste due cose sono concomitanti. Se fosse stato povero, diciamo noi, ciò non sarebbe accaduto. Questa affermazione, come condizione contraria alla realtà, deriva da una visione del mondo dipendente dal rapporto di causa ed effetto. Togli la causa ed avrai un effetto diverso. Ma qui non possiamo togliere la cosiddetta causa, ossia la prosperità di Policrate. Ci prova lui stesso, come narra Erodoto, ma essa torna da lui perché fa parte di lui. Era destinato a cadere, diciamo noi. Ma Erodoto non lo afferma affatto, e si limita a notare che con la restituzione dell'anello Policrate avverte che è all'opera qualcosa di anormale e di ingovernabile. Qui Erodoto fa assai poco conto del destino.

Policrate è uno di quei personaggi, come Paride nato più bello del normale, che non possono liberarsi dei propri doni. Per Policrate si tratta della prosperità — e della sua morte successiva. “Successiva” è un termine temporale ed è errato; il fato era inerente alla prosperità, e la prosperità, come dimostra la storia del pesce e dell'anello, non era alienabile, non era una cosa distinta da Policrate. A sua volta la prosperità era un sintomo della vulnerabilità della vita di Policrate...

Adrasto uccide due uomini inavvertitamente, senza saperlo. Le cause sono irrilevanti, egli è tabù. Quando viene purificato, il tabù è annullato formalmente, ma Adrasto continua a conside-

rarsi come un essere a parte, forse fondamentalmente un assassino. Ecco perché quando accompagna il giovane Ati, senza volerlo, come senza volerlo aveva ucciso il fratello, il suo fatale talento di uccidere chi gli sta vicino riaffiora naturalmente.

Adrasto è come Policrate: sono condannati dal fato, si potrebbe forse dire. Ma è impossibile trovare una causa. È nella natura delle cose; noi e loro siamo predisposti fin dalla nascita. Il fato in sé non è una causa.

2.- All'inizio, quando parla del capovolgimento nelle sorti delle città del mondo mediterraneo, Erodoto lo tratta come un fatto osservabile, che è nella natura delle cose. La sua narrazione sta lì a dimostrare come questi capovolgimenti avvengono. Quando spiega brevemente *perché* avvengono, egli assegna delle cause. Ma non abbiamo mai la sensazione che la causa sia assoluta; anzi è quasi casuale. Per esempio, Erodoto dice [a proposito di Scila di Boristene] “dato che le cose erano destinate ad andar male per lui” (IV 79), ovvero “la Pizia [la profetessa di Delfi] disse che era destino che Milziade finisse infelicamente” (VI 135), ovvero, citando da un messaggio, “non ci fu mai né mai ci sarà alcuno che non nasca con buone probabilità di sventura — più grande è l'uomo, più grande è la sventura... Serse è uomo e quindi sarà sicuramente deluso in quanto sperava” (VII 203). Più che le cause reali, Erodoto considera la natura aleatoria dell'umana esistenza.

I concetti di destino e libero arbitrio

presenteranno sempre delle difficoltà, giacché i più non riescono a vivere nella persuasione che tutto sia destinato, eppure, dovunque si trovino ad essere arrivati nel corso della loro vita, è facile immaginare che ve li abbia portati il destino, se non altro perché non è facile portare per sempre tutta la responsabilità dei propri difetti e fallimenti. Il libero arbitrio è la prospettiva con la quale ci accingiamo a fare alcunché, il destino è come vediamo questa cosa in retrospettive. Ma come le donne dopo il parto dimenticano, si dice, i terribili dolori da esso provocati, così che continuano ad avere figli, così noi dimentichiamo il destino e, in apparenza liberi e di nostra volontà, procediamo all'azione successiva.

I poeti epici, che debbono guardare il tutto in retrospettiva — dopo tutto, narrano ciò che è accaduto in precedenza — eppure presentano i loro eroi come in certo senso liberi di agire, evitano ogni presa di posizione assoluta. Ma sono poeti e non filosofi. Un prosatore come Erodoto, che accetta in così larga misura lo schema narrativo epico, tratta piuttosto leggermente il conflitto tra libero arbitrio e destino. Malgrado le sue frequenti allusioni al destino, egli ci mostra personaggi che agiscono liberamente. O è forse un determinista, come gli storici marxisti e freudiani del nostro secolo? Adrasto e Policrate, per esempio, agiscono liberamente, eppure le loro azioni creano un disegno che, come Erodoto ci fa sentire, esisteva da sempre.

Quando Creso si ritrova alla fine sul rogo e tutto è perduto, possiamo concludere con Erodoto che la caduta del re di

Lidia è avvenuta per le seguenti ragioni: perché la famiglia di Gige era predestinata fin da quando Gige aveva ucciso Candaule; perché un oracolo aveva predetto la catastrofe se lui, Creso, avesse affrontato la Persia (solo che Creso l'aveva mal compreso); e perché Creso era colpevole di eccessivo orgoglio (*hybris*), attirandosi la punizione divina (*nemesis*).

Erodoto presenta tutte queste spiegazioni come vere, perché rappresentano tre modi di considerare la stessa serie di azioni. La prima è prodotta dalla visione retrospettiva, quando possiamo vedere all'opera la mano del destino; la seconda è il libero arbitrio, basato su un errato calcolo, anche se accompagnato da quel particolare, tormentoso elemento sempre inerente ai pronunciamenti oracolari delfici... La terza, qui espressa nella sua formulazione comune, sembra quasi una maniera cristiana di esporre la situazione, col suo "colpevole" e la sua "punizione", ossia, un libero atto di disobbedienza alle leggi divine. Ma queste parole probabilmente evocano una facile analogia che in realtà non esiste.

L'orgoglio è molto importante per Erodoto; uno dei suoi personaggi meglio elaborati, il sapiente greco Solone, ne parla a lungo (I 32 sg.). Erodoto ha definito un campo d'azione dove una prosperità superiore alla normale, ossia l'assenza di alcuni periodi di sfortuna, possiede una particolare aura di psicopatia. Il contesto di questa incessante prosperità deve essere di origine agraria. I contadini che ogni giorno affrontano la prospettiva delle gelate fuori stagione, delle inondazioni improvvise, della grandine e

della siccità, delle improvvise invasioni di insetti distruttori e di ogni altra calamità immaginabile, sanno come la nostra sopravvivenza sia legata a un filo, ed essendo abituati al ritmo di qualche catastrofe naturale frammista al processo di crescita dei raccolti, la sua assenza è un motivo di vera preoccupazione. Se il ritmo viene alterato, se si succedono troppi giorni di bel tempo, non ne consegue che i casuali giorni cattivi mancanti verranno un giorno tutti insieme, provocando inaudite devastazioni ai campi? I contadini sono continuamente in attesa di questa catastrofe. In genere hanno personalità paranoiche, soprattutto i contadini antichi — che attribuivano personalità alle forze naturali, facendone delle divinità.

La prosperità incessante è quindi pericolosa per la mentalità rappresentata da Erodoto. Essa però ha un altro aspetto, ossia, dato che è così rara e nello stesso tempo così liberatoria, induce reazioni psicologiche come la vertigine spirituale e morale, nella quale si è vulnerabili a ogni tipo di istinti e di desideri. Neanche questo è un rapporto di causa ed effetto. La prosperità è come l'ubriachezza, ci fa sentire bene, ci fa sentire sicuri, più vicini al nostro vero io, in grado di realizzare la nostra vera personalità in dimensioni altre volte generalmente represses; ci fa anche girare la testa. Il successo ci rende uomini di successo.

I greci parlavano della prosperità (*olbia*) o della sazietà (*kòros*), quando la nostra personalità si espande, il nostro essere è così esaltato che i limiti naturali della nostra personalità e della nostra

intuizione non ci sono più; questo è l'orgoglio (*hybris*). A questo punto l'ebbrezza è fatale, ogni stimolo è una seduzione (*àte*). Alla base di tutto, dobbiamo ricordare che la prosperità fa paura. L'uomo prospero, esaltato e orgoglioso crede di impegnarsi sulla base dei termini esagerati della sua personalità fortunata, commette un errore di giudizio (*hamartia*), manca il segno, come è implicito nella parola greca, e precipita nella catastrofe (*nèmesis*).

Creso quale Erodoto lo rappresenta è un evidente paradigma di questo tipo di condotta: ricco a dismisura, si ritiene il più felice uomo della terra. E procede a tradurre in realtà la sua grandezza e prosperità invadendo la Persia: l'ebbrezza, la seduzione e l'errore di calcolo sono tutti presenti nel suo atto di consultare e poi fraintendere l'oracolo. Così alla fine si ritrova prigioniero di guerra sopra un rogo. Erodoto dimostra che tutto ciò è inerente all'uomo prospero; la prosperità quindi non è la causa, ma soltanto il sintomo esteriore di un uomo condannato dal fato. La prosperità, l'euforia, l'errore di calcolo sono tutti aspetti del medesimo stato, come lo è, in maniera meno evidente, la catastrofe o divina retribuzione o comunque vogliamo tradurre il termine *nèmesis*.

Tutto l'alternare di questa situazione morale o psichica assomiglia alle descrizioni cliniche degli atteggiamenti o del comportamento maniaco-depressivo, l'euforia, le aspirazioni eccessive, l'esaltazione come preludio all'abbattimento e alla depressione. Nella nostra epoca gli stati maniaco-depressivi rappresentano il

distacco più frequentemente osservato dalla normalità. Se questa frequenza valesse anche per l'antica Grecia, ci aiuterebbe a spiegare perché i greci dedicano tanta attenzione al rapporto tra prosperità, orgogliosa arroganza, seduzione, errore di calcolo, fallo e caduta.

Sembra che Erodoto intenda la storia di Creso come una interpretazione generica dell'azione umana. È collocata a mo' di introduzione alla sua storia, sull'esempio del primo libro dell'*Iliade* e in minor misura anche dell'*Odissea*, dove molti dei temi su cui verte l'azione, molti dei motivi che la definiscono e illuminano vengono esposti per la prima volta. La figura di Solone è molto importante per Erodoto, perché è il mezzo per presentare una spiegazione astratta degli avvenimenti. Tanto importante è Solone, questo sapiente leggendario, che delle due l'una: o Erodoto compie un falso intenzionale, sapendo benissimo che Creso e Solone non giunsero alla maturità nella stessa epoca, e quindi non potevano incontrarsi così come lui ce li mostra, oppure la meccanica del folklore greco aveva già compreso che un simile incontro sarebbe stato naturale. Essi sono davvero perfettamente complementari...

3. Solone parla non solo dell'aleatorietà della vita, ma anche dell'invidia del dio per la prosperità umana. Erodoto sembra invocare un principio cosmico più che alludere a un dio antropomorfizzato e geloso. "La gelosia o il risentimento del divino", potremmo tradurre *phthònos tu thèiu*. Si noti che Erodoto

non nomina una delle divinità antropomorfizzate del mito, né dice "la gelosia del dio". "Il divino" è più affine al principio di divinità.

Phthònos tu thèiu significa forse il senso cosmico delle proporzioni. Le azioni straordinarie di un uomo vengono risentite, non perché egli limiti il dio: nulla di tanto antropomorfizzato. E' piuttosto una cosa che ha a che fare con l'intraprendere troppo. Esiste una sorta di limite; ma così grande è la varietà della vita che chi può davvero conoscere il limite, salvo quando è andato troppo oltre? L'idea di *phthònos* nasce dalla saggezza popolare, in parte dal concetto che tutti sappiamo identificare i perdenti, i perdenti nati (il che è vero almeno per le culture dotate di sistemi fortemente agonistici). Nella misura in cui i nostri istinti sono spesso guidati dalla gelosia e dalla paura che proviamo al vedere qualcuno valicare i limiti da noi prudentemente assegnati al nostro comportamento per l'equilibrio della nostra psiche, siamo davvero noi, qui sulla terra, lo *phthònos tu teíu*.

La narrazione dell'invasione della Grecia da parte di Serse ha numerose analogie con la storia di Creso. Queste analogie indicano che qui possiamo trovare la concezione erodotea del significato degli eventi passati, ma, ciò che più importa, esse sembrano mostrarci, per quanto vagamente, il modo in cui Erodoto arriva al significato della sua narrazione. Una cosa è enunciare un fatto o dire una verità, un'altra dirla in modo da renderne chiaro il significato per l'ascoltatore o per il lettore...

Erodoto descrive con grande maestria il continuo aumento del potere, delle pretese e delle speranze di Serse, finché noi vediamo in Serse soprattutto un novello Creso. La sua esaltazione, il suo orgoglio toccano un mirabile culmine nella scena in cui castiga l'Ellesponto (azione messa in rilievo da Erodoto, VII 35, come sciocca e non ellenica) per aver permesso alla tempesta di distruggere il suo ponte. Questa scena così forte e particolareggiata è inserita nel bel mezzo di due episodi: Pizio accoglie Serse mettendogli a disposizione, con abietta devozione persiana, tutte le sue favolose ricchezze, e Serse prende la collerica arrogante decisione di far squartare uno dei figli di Pizio, perché costui aveva chiesto l'esenzione dei figli dall'esercito. Qui la narrazione è frenetica e sensazionale. Essa porta al momento in cui Serse, sull'altura di Abido che domina la pianura e il mare, scoppia in lacrime. Il crollo di Serse corrisponde di nuovo al ciclo maniaco-depressivo, e quindi è "fedele alla vita", così come l'osservazione di Serse dopo le lacrime è fedele alla visio-

ne greca del mondo. Chiestogli perché piange, Serse risponde (VII 46): "Mentre stavo contemplando mi venne una grande pietà per la brevità della vita umana, perché nessuno degli uomini qui presenti ci sarà tra cent'anni).

La narrazione successiva dello scontro in battaglia tra greci e persiani risente di queste scene fino alla fine dell'opera. Le vittorie greche sui persiani furono inattese, addirittura strabilianti. Ma Erodoto non presenta in realtà le guerre come la storia del successo dei greci. Certo, egli fa occasionalmente delle osservazioni sui costumi dei greci, implicanti la loro superiorità, ma la storia delle guerre persiane è assai più la storia del fallimento di Serse che quella del trionfo dei greci. Anche questo è caratteristico della prevalente visione ateniese della vita, del senso tragico della vita che dominava gran parte dell'Atene del V secolo.

(Ch. R. Beye, *Letteratura e pubblico nella Grecia antica*, in *La civiltà greca, storia e cultura*, Laterza, Bari 1990, vol. 2, pp. 154-164 *passim*; nostra è la divisione in paragrafi)

Lo φθόνος θεῶν nella cultura greca

Erodoto ha per primo applicato alla storia (I 1) la ricerca del rapporto causale (αἰτίη) delle cose, messa in voga nel VI sec. dallo spirito ionico, mentre i problemi scientifici, come la causa delle inondazioni del Nilo (II 19 ss.), lo interessano soltanto in quanto sono in rapporto con le caratteristiche di un paese e con la civiltà dei suoi abitanti. Notizie su popoli e paesi, sulla storia politica e culturale costituiscono in lui un'unità organica, nella cui trattazione però egli mette in primo piano sempre la sorte dei popoli e dei loro capi. Egli si prodiga a indagare i loro effettivi rapporti; però – ed è questo il secondo punto che lo avvicina a Sofocle e alla tragedia attica in generale – i rapporti tra la sorte degli uomini e quella dei popoli, che la ricerca può rintracciare, i motivi politici degli eventi storici, non sono per lui la causa ultima, ma nello sfondo egli intuisce l'azione misteriosa d'una superiore forza divina, di cui cerca, per quel che può, di raffigurarsi la natura, e di fronte alla quale si piega in adorazione, non senza pio terrore. Egli ha una sua speciale religiosità, che si tocca con quella di Sofocle e quella di Eschilo, ma non è uguale né all'una né all'altra.

Erodoto non ha la forte, incrollabile fede di Sofocle nella religione dei padri, né riesce ad essere, come Eschilo, convinto che tutto il destino degli uomini sia il frutto della giustizia divina. Ha conosciuto con i propri occhi troppe religioni per non riconoscere un contenuto di veri-

tà anche a quelle degli altri popoli, e per non porsi con spirito critico di fronte alla tradizione religiosa della propria patria. È convinto che in tutto il mondo gli dèi sono gli stessi, e solo variano i nomi e le forme del culto, e che le più antiche di queste le ha conservate l'Egitto (II 3 s.). Perciò si dà gran cura per riconoscere nelle divinità egiziane e nelle altre divinità orientali, così diverse dalla greche, le divinità elleniche. Sa, e non se ne scandalizza, che i Persiani a differenza dei Greci non si raffigurano gli dèi in forma umana e ritengono una pazzia (μωρία) la venerazione delle immagini (I 131), e che Amasi, per un atto simbolico, da un catino d'oro fece fare una immagine divina (II 172): del resto già Senofane aveva combattuto l'antropomorfismo degli dèi greci, Eraclito la venerazione delle immagini, ed il comico siciliano Epicarmo aveva detto:

da ogni pezzo di legno
si può fare un giogo e un dio.

Quindi di fronte ai miti patri, che ritiene relativamente recenti e in sostanza opera di Omero e di Esiodo (II 53), Erodoto assume una posizione critica. Come il suo più notevole predecessore, Ecateo di Mileto, egli rende con ciò omaggio a quel razionalismo storico che, quando ha tolto da una leggenda la parte meravigliosa, crede di aver in mano un resto di verità storica. Elimina quindi tutti i tratti umani dalla natura divina,

come anche non ama indicare per nome gli dèi, ma preferisce parlare in modo indeterminato di “dèi” (οἱ θεοί), “dio” (ὁ θεός oppure δαίμων) o “divinità” (τὸ θεῖον)...

La religiosità di Erodoto dunque non è più affatto ingenua; egli è preso dal dubbio. Questo però lo mette a disagio ed egli prega gli dèi e gli eroi di scusarlo (II 145). In questo campo, infatti, non vi è il sapere, ma solo la fede, di cui si può discutere se sia giustificata (IX 65). Perciò non ci si può attendere da lui una rigorosa consequenzialità, e non ci si deve meravigliare se egli racconta anche prodigi e presagi d’ogni sorta.

Egli – come Sofocle – crede fermamente nella mantica; sebbene conosca un caso di corruzione della Pizia (VI 66), non per questo mette in dubbio l’incondizionata attendibilità dell’oracolo di Delfi. Indicativo è il modo in cui dopo la catastrofe di Cresos fa giustificare il dio di fronte ai rimproveri del re: “La colpa è tua e non del dio” (I 91). Anche i sogni non vengono a caso. Policrate non ha tenuto conto del sogno ammonitore della figlia (III 124), e l’incredulità razionalistica di Artabano, secondo cui i sogni sarebbero solo il ricordo confuso dei pensieri del giorno e quindi privi di significato (VII 16 b), è contraddetta dal corso delle cose. Di fronte ai misteri, dei quali conosce quelli dei Cabiri di Samotraccia (II 51) e quelli Eleusini (II 171), Erodoto mostra una timorosa adorazione.

Quindi come Sofocle egli ha la certezza che dietro ogni evento stia una

forza divina, e precisamente non in senso panteistico, ma personale e consapevole dei suoi fini. Riguardo a certe osservazioni naturalistiche che portano a stabilire un equilibrio compensatore nella ripartizione delle forze tra le varie specie di animali, egli parla d’una “provvidenza divina” (τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη), e questo concetto del compenso ha un’importanza fondamentale nella sua religiosità. Come nel mondo animale la sapienza divina ha fatto in modo che nessuna specie fosse così forte da poterne distruggere completamente un’altra o da essere pericolosa all’esistenza del genere umano, e come in generale domina nella natura la legge dell’isonomia, così la provvidenza ha cura che nessun individuo e nessun popolo si elevino a smisurata grandezza e potenza. Quindi ogni volta che c’è uno slancio verso questo fine sopravviene immancabilmente una reazione. Poiché “dio colpisce con il fulmine coloro che emergono e non lascia che facciano mostra di sé; invece non s’inquieta con i piccoli, ma scaglia i suoi colpi sempre contro gli edifici più grandi e gli alberi più alti, poiché ama ridurre ciò che emerge... e non permette neanche che alcuno abbia un’animo grande, tranne lui stesso” (VII 10 e). È questo il senso della famosa “invidia degli dèi” (φθόνος θεῶν), a cui corrisponde all’incirca il proverbio tedesco: “È stabilito che gli alberi non crescano fino al cielo”.

Lo stesso casuale eccesso di una fortuna esteriore trova il contrappeso in qualche infelicità. Questo è il caso del possidente Aminocle, della penisola di Magnesia, divenuto assai ricco con i

relietti della flotta persiana naufragata, e che ha poi l'infelicità della morte dei figli (VII 190); ed è anche il caso del celebre Policrate, divenuto signore della sua isola nativa, Samo, al quale riescono tutte le imprese e che spontaneamente fa offerta del suo bene più prezioso, senza tuttavia poter evitare di essere precipitato dall'alto della sua fortuna a una rovina e una morte vergognosa (III 39 ss.). È ben vero però che aveva trascurato — come si è detto — un avvertimento partecipatogli attraverso un sogno della figlia (III 124). Ché la conseguenza del successo, che eleva l'uomo, è appunto quella di renderlo troppo sicuro, di portarlo alla superbia (ὕβρις) e di fargli dimenticare la sua dipendenza dalle potenze divine. Così l'eccesso della vendetta, che Pheretime, regina di Cirene, aveva preso sul suo nemico, trascina anche lei ad una fine terribile (IV 205). Così la violazione del matrimonio e dell'ospitalità, avvenute col ratto di Elena, sono vendicate con la distruzione di Troia (II 120). Basta anche la sola superbia a suscitare la gelosia degli dèi. Infatti il re lidico Creso, che aspirava ad essere riconosciuto come il più felice degli uomini (I 30 ss.) e non aveva dato ascolto alla parola ammonitrice di Solone, nonostante la sua liberale pietà è colpito dalla vendetta divina nella famiglia e nel regno (I 34).

In questo caso, del resto, anche altri due motivi hanno la loro parte. In Creso si espia anzitutto nella quinta generazione l'uccisione dell'ultimo Mermnade, Candaule, compiuta dall'avo Gige (I 13;

91), benché questi avesse commesso il fatto contro sua voglia (I 8 s.). Appare dunque qui, come nella tragedia e nell'*Antico Testamento*, l'idea che i discendenti espiino le colpe degli avi. In secondo luogo la disgrazia di Creso non umilia solo la sua superbia, ma anche — come nell'*Edipo sofocleo* — la sua intelligenza. Un sogno gli aveva predetto che il figlio Atys avrebbe perduto la vita per una lancia di ferro. Egli aveva quindi allontanato da lui ogni arma. Ciò nonostante il sogno si compie in modo impressionante. Creso aveva accolto alla sua corte un frigio di nome Adrasto, fuggiasco a causa d'un omicidio involontario. Suo figlio ne diventa amico, e Creso gli concede di andare con lui ad una caccia al cinghiale. In essa il figlio cade colpito per errore dal ferro dell'amico, che, nonostante il perdono del re, si toglie la vita sulla tomba del principe: esempio egli stesso del fatto, che nessuno, neppure un dio, si può salvare dalla sorte a lui stabilita. Così fu anche per lo stesso Creso, che aveva interpretato nel senso della propria ambizione l'avvertimento divino partecipatogli con un oracolo, secondo cui avrebbe distrutto un grande regno se avesse passato l'Halys (I 53 s., 91). L'infelice Adrasto, che aveva contro la propria volontà distrutto due vite umane, era del tutto innocente, eppure socciacque al peso dei suoi atti fatali, punendosi da se stesso come Edipo; Creso stava sotto una specie di maledizione di famiglia, conseguenza della colpa d'un avo, e fu inoltre spinto all'infelicità dalla propria brama d'onore; ma più stretto ancora e più misterioso è il

legame tra colpa e destino nel caso del re persiano Serse, che condusse l'infelice spedizione contro la Grecia. Anche in questo caso — e assai più chiaramente che in quello di Creso — appare la superbia: ch  Serse vuole essere il monarca d'un regno grande quanto il mondo, confinante solo "con l'etere di Zeus" (VII 88). Ma egli non trascura l'amichevole avvertimento dello zio Artabano, che culmina nelle parole sopra ricordare sull'invidia degli dèi, e fa sospendere i preparativi per la guerra, bench  un sogno l'abbia confortato nel primo proposito. Solo dopo che lo stesso sogno appare ripetutamente con la stessa esortazione a lui e ad Artabano, riprende il piano guerresco e lo attua (VII 12).   dunque la divinit  stessa che lo spinge alla perdizione con un mezzo che figura anche nell'*Iliade* (B 5 ss.): un sogno ingannatore. Poich  si deve "compiere ci  che   stabilito" ($\tau\acute{o}$ $\chi\rho\epsilon\acute{o}\nu$ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$, VII 17). Certo la volont  di potenza di Serse offre alla divinit  un appiglio che non lascia pi , cos  che Serse non pu  pi  tornare indietro, neanche quando lo vuole.   infatti vero ci  che aveva detto lo stesso Serse: "Dio vuole cos " (VII 8 a), o che aveva detto Eschilo riguardo agli stessi grandi eventi:

... se affretta la sua perdita un mortale, il dio lo incalza.

  l'accecamento che nasce dall'orgoglio, la Ate che fa apparire all'uomo il male e l'errore come bene e giusto, e il bene e il giusto come cattivo ed errato. Di ci  in Erodoto Serse non   l'unico esempio. Nessuno pu  sfuggire al destino stabilito: questo vale tanto per l'espe-

rienza individuale dei singoli quanto per la sorte storica dei popoli. Anche lo scontro dell'Asia con l'Europa   una catena ininterrotta di azioni inique e delle loro conseguenze: ognuna suscita una reazione. Poich  anche se la guerra persiana aveva trovato la sua causa e il fondamento del suo corso nella *hybris* di Serse, l'incendio di Atene per  fu una conseguenza della violazione del diritto internazionale commessa dagli Ateniesi (VII 133): e gli Spartani riuscirono in un primo momento a sfuggire questa sorte, proprio perch , ammoniti da segni divini, espiarono la loro ingiustizia (VII 134 ss.), ma pi  tardi (430 a. C.) dovettero pure pagare col fatto che gli Ateniesi catturarono e giustiziarono in Tracia i loro ambasciatori inviati in Persia (VII 137, cfr. Thuc. II 67). Con tale indipendenza di colpa e destino e con il reciproco condizionarsi della mantica e della necessariet  d'ogni evento, Erodoto trasferisce sul terreno storico la concezione tragica della sua vita umana che Eschilo e Sofocle avevano rappresentato nei loro drammi. Domina, come aveva gi  riconosciuto Eraclito, un mutamento eterno: il piccolo diventa grande, e il grande di nuovo piccolo; nessuna felicit  umana   duratura, ma la felicit  si muta in infelicit  e da questa sorge spesso la felicit ; le sorti umane si muovono cos  in circolo.

Questo riconoscimento produce in Erodoto nella considerazione della vita umana un pessimismo tanto pi  profondo di quello di Sofocle, quanto la forza della sua fede religiosa resta lontana da quella del tragico... Come nella tragedia

il coro accompagna il corso dell'azione, così in Erodoto i discorsi delle personalità preminenti accompagnano gli eventi storici, ed egli ci rivela con essi la sua propria concezione. Già Plutarco ha giustamente osservato che "sotto la maschera di Solone" sta lo stesso Erodoto. Ora, non solo questi ci mostra che una vita modesta come quella dell'ateniese Tello di solito è più felice di una al più alto livello umano, ma con la storia di Cleobi e Bitone pone in questione il valore stesso della vita: poiché a questi giovanetti la divinità, per premiarli, secondo la preghiera della madre, della loro pietà inviò una dolce morte, volendo con ciò significare "che per gli uomini è meglio esser morti che vivere" (I 32). Il che è naturale, se ciò che si chiama felicità è solo un possesso fugace e insicuro, e nessuno è padrone di sé (αὐτόρχεις), e proprio chi sta più in alto corre sempre pericolo di essere completamente annientato, insomma se "l'uomo è interamente un gioco del caso" (πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ, I 32). Che questa sia la concezione propria di Erodoto, lo dimostra il fatto che ricompare nei dialoghi di Serse e Artabano, di cui abbiamo già ricordato il primo (VII 10) e il secondo (VII 15 ss.). Il terzo (VII 46) si riferisce allo strano contegno di Serse alla vista del suo grande esercito pronto a passare l'Ellesponto: egli si felicita d'essere padrone di tanta potenza, ma poi gli vengono le lacrime agli occhi quando pensa che tra cento anni nessuno di tutti quegli uomini sarà più in vita. Ma la brevità della vita, al cui calice la divinità invidiosa permet-

te appena all'uomo di accostare le labbra, non è solo dolore; non c'è nessuno che nel corso della sua esistenza non abbia desiderato più d'una volta la morte, che "è il più sicuro rifugio della misera vita", "nella quale il caso (συμφορῆ) domina l'uomo e non l'uomo il caso", e che esclude qualunque sicuro affidamento. A ciò si aggiunge anche l'ineluttabilità del destino. Così i capi dell'esercito persiano vanno alla battaglia di Platea con la coscienza dell'ineluttabilità della sconfitta, e sentono che la cosa più dolorosa per l'uomo è di non poter sfuggire alla sciagura, anche quando la si vede sopraggiungere (IX 16). E se l'uomo, come insegnava l'antico tragico attico, può fare almeno una cosa, "imparare dalla sofferenza", questo Cresò lo ha fatto, e cerca di adoprarlo per salvare il suo vincitore Ciro, divenuto suo amico (I 207); ma il suo avvertimento e il suo consiglio non possono impedire la sciagura, preannunciata a Ciro da un sogno che questi interpreta male, e il re "insaziabile" trova una morte violenta (I 208 ss.). Perfettamente conseguente a questa valutazione erodotea della vita umana è il fatto che egli annoti con evidente simpatia lo strano costume del popolo tracio dei Trausi (V 4), di compiangere il neonato per il suo ingresso in questo mondo di miserie e di seppellire il morto con manifestazioni di gioia, in quanto è ormai salvo da ogni male e sommamente felice.

(W. Nestle, *La religione greca*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 225-232, con tagli)