

Erodoto

# φθόνος θεῶν

a cura di Antonella Burgio

Canova  
Edizioni di scuola e cultura

## 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 vittoria 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 disopra 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 1978<sup>2</sup>, pp. 154-157)

## Creso e Solone

Posta praticamente in apertura delle *Storie*, la vicenda di Creso e Solone sembra quasi assumere un valore emblematico, in quanto prefigura l'opposizione tra la potenza e la presunzione orientale e la povertà e la modestia del popolo greco, capace però di opporsi e vincere, perché forte del suo buon diritto e del suo amore per la libertà.

Il Creso che sollecita Solone a dirgli qual è l'uomo più felice del mondo è infatti un sovrano al culmine della propria potenza e del proprio splendore, che inoltre sta espandendo i propri domini a danno delle popolazioni greche dell'Asia Minore; il compiacimento di sé, che lo spinge a interrogare Solone, è sottolineato con garbata ironia da Erodoto.

A questo re, abituato all'omaggio e alle lusinghe, Solone riserva una drastica delusione, proponendo ad esempi di felicità uomini senza ricchezza e senza potere, che però hanno chiuso bene la loro vita.

La riflessione di Solone, in effetti, non è tanto un'esaltazione della modestia e della virtù, ma un ammonimento che la vita dell'uomo è completamente in preda al caso (*sumphorè*), e che gli dèi sembrano compiacersi di travagliarla e di scompigliarla; per questo anche chi, per un periodo più o meno lungo, gode di una fortuna favorevole, non può mai dirsi felice.

Questo avvertimento, del cui valore dovrà rendersi conto dopo che la sua fortuna sarà caduta, non è naturalmente colto da Creso nel momento in cui lo riceve, in cui le imprese avviate hanno avuto buon fine e nulla sembra minacciarlo; perciò egli lo giudica espressione non di saggezza ma di stoltezza.

In ogni caso, egli non sa cogliere nelle parole di Solone l'invito a non abbandonarsi ad una eccessiva sicurezza, perché, anche se re, il suo destino è pur sempre alla mercé del caso e della volontà degli dèi. In questo senso, il suo giudizio su Solone, e il suo comportamento successivo, si configurano come un caso di *hybris*, e spiegano la conclusione "una terribile punizione divina si abbatté su Creso perché (bisogna crederlo) s'era ritenuto l'uomo più felice del mondo".

**Risponde Solone:  
perché la divinità  
spesso sconvolge  
la vita degli uomini.**

- ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξίους ἡμέας ἐποίησας;” Ὁ δὲ εἶπε· “ᾠ Κροῖσε, ἐπι-  
στάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἔδον φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῆίων  
2 πρηγμάτων πέρι. Ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ  
πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει,  
πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν. Ἐς γὰρ ἑβδομήκοντα  
ἔτεα οὖρον τῆς ζῆσης ἀνθρώπῳ προτίθημι.  
3 Οὗτοι ἐόντες ἐνιαυτοὶ ἑβδομήκοντα παρέ-  
χονται ἡμέρας διηκοσίας καὶ πεντακισ-  
χιλίας καὶ δισμυρίας, ἐμβολίμου μηνὸς μὴ  
γινομένου· εἰ δὲ δὴ ἐθελήσει τοὔτερον τῶν  
ἐτέων μηνὶ μακρότερον γίνεσθαι, ἵνα δὴ αἰ-  
ῶραι συμβαίνωσι παραγινόμεναι ἐς τὸ  
δέον, μῆνες μὲν παρὰ τὰ ἑβδομήκοντα ἔτεα

così da te (τοί, per σοί, è dat. di agente) viene stimata (ἀπέρριπται è perf. p. di ἀπορρίπτω; propriamente il verbo significa “gettare”) nulla (ἐς τὸ μηδέν, lett. “nel nulla”). ὥστε... ἐποίησας: “da non stimarci”. ἀξίους: “all’altezza”; lett. “degni”; l’aggettivo è predicativo dell’oggetto ἡμᾶς sottinteso. ἰδιωτέων ἀνδρῶν: “di privati cittadini”. Come era facilmente prevedibile, l’amor proprio di Cresò è stato mortificato dalle risposte di Solone. ἐπιστάμενόν με: “a me che so”; è l’acc. retto da ἐπειρωτᾶς, “tu fai domande”. τὸ θεῖον... ταραχῶδες: “che la divinità è (ἐόν, per ὄν, è part. predicativo dell’ogg. dipendente dal verbo ἐπίσταμαι) in tutto (πᾶν) invidiosa (φθονερόν, da φθόνος, “invidia”, come l’aggettivo seguente è compl. predi-

cativo dell’ogg. τὸ θεῖον) e facile a stravolgere (ταραχῶδες, dal tema verbale di ταραύσσω, “sconvolgo”, “agito”). ἀνθρωπῆίων... πέρι: “sugli accadimenti umani”; con anastrofè e baritonesi per περὶ ἀνθρωπείων πραγμάτων.

2. ἐν γὰρ... χρόνῳ: “In un lungo arco di tempo”. ἔστι: “è possibile”; qui la terza persona sing. di εἶμι con l’accento ritratto è impersonale. πολλὰ... ἰδεῖν: “vedere molte cose”; è proposizione soggettiva. τὰ μὴ... ἐθέλει: “che (τά, per ἄ) uno non vorrebbe vedere”; (sott. ἰδεῖν). πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν: “molte anche subirne”; l’infinito aor. tem. di πάσχω è sempre soggettivo in dipendenza dell’impersonale ἔστι. ἐς γὰρ... προτίθημι: “Io pongo, infatti, il limite (οὖρον, ionico per ὄρον) della vita (ζῆσης, ionico per

ζοῆς) per l’uomo a settanta anni (ἔτεα è forma aperta per ἔτη)”. Solone dunque fissa a settanta anni il limite d’età ideale (fr. 23 G. P.); ma rispondendo a Mimnermo, che sperava di morire a sessanta senza dover subire le conseguenze della vecchiaia (fr. 6 W.), prolungò tale limite fino a ottanta (fr. 6 W.).

3. ἐόντες: per ὄντες, regge il complemento predicativo ἑβδομήκοντα. παρέχονται: “contengono”. ἐμβολίμου... γινομένου: “senza considerare il mese intercalare”; è genitivo assoluto. τοὔτερον... γίνεσθαι: “che un anno ogni due sia più lungo di un mese”; τοὔτερον è forma ionica per τὸ ἔτερον. ἵνα δὴ... ἐς τὸ δέον: “affinché le stagioni cadano presentandosi al momento giusto”; τὸ δέον è neutro sostantivato. Ogni due anni veniva aggiunto il mese

Una vita umana  
 è fatta di molti giorni,  
 e in essi nulla  
 è certo e garantito,  
 ma tutto è in balia  
 degli eventi.

οἱ ἐμβόλιμοι γίνονται τριήκοντα πέντε,  
 4 ἡμέραι δὲ ἐκ τῶν μηνῶν τούτων χίλια  
 πεντήκοντα. Τουτέων τῶν ἀπασέων ἡμε-  
 ρέων τῶν ἐς τὰ ἑβδομήκοντα ἔτεα, ἐουσέων  
 πεντήκοντα καὶ διηκοσιέων καὶ ἑξάκισχι-  
 λιών καὶ δισμυριέων, ἡ ἐτέρη αὐτέων τῆ  
 ἐτέρη ἡμέρη τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον  
 προσάγει πρῆγμα. Οὕτω ὦν, ὦ Κροῖσε, πᾶν  
 5 ἔστι ἄνθρωπος συμφορῆ. Ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ  
 πλουτέειν μέγα φαίνεαι καὶ βασιλεὺς πολ-  
 λῶν εἶναι ἀνθρώπων· ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρέο με  
 οὐ κώ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα  
 καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι. Οὐ γάρ τι ὁ  
 μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην  
 ἔχοντος ὀλβιώτερός ἐστι, εἰ μὴ οἱ τύχη  
 ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εἴ τελευτη-  
 σαι τὸν βίον.

intercalare che assicurava la regolarità del ciclo delle stagioni. παρὰ... ἔτεα: "in settanta anni". γίνονται... πέντε: "sono trentacinque"; i numerali sono predicativi di μηνες... οἱ ἐμβόλιμοι. ἡμέραι... πεντήκοντα: "mentre i giorni di questi mesi (sono) mille e cinquanta".

4. τουτέων... δισμυριέων: "Di tutti questi giorni (τουτέων τῶν ἀπασέων ἡμερέων, per τούτων τῶν ἀπασῶν ἡμερῶν) che (τῶν, per ὧν) (occorrono per giungere) a settanta anni e che sono (ἐουσέων, per οὐσῶν, è concordato con ἡμερῶν) ventiseimila e duecentocinquanta". ἡ ἐτέρη... πρῆγμα: "ognuno di questi giorni non porta (προσάγει) all'altro alcun fatto (πρῆγμα, con vocalismo ionico per πρᾶγμα) assoluta-

mente uguale". οὕτω... συμφορῆ: "Così, dunque, o Creso, l'uomo è interamente caso"; συμφορῆ, per συμφορά, è compl. predicativo del soggetto. La gnome riassume la concezione della precarietà e della instabilità dell'esistenza umana tipica del pensiero greco arcaico: già Archiloco aveva invitato il proprio cuore a riconoscere l'alternata sorte che domina gli uomini (fr. 128 W.).

5. ἐμοὶ δὲ... φαίνεαι: "Mi sembra (ἐμοὶ... φαίνεαι, per φαίνη, lat. *mihī videris* con costruzione personale) che tu sia grandemente (μέγα è acc. avverbiale) ricco (πλουτέειν, forma aperta per πλουτέιν) e re di molti uomini". ἐκεῖνο... με: "ma quello che (τό, per ὅ) mi hai chiesto (εἶρεο, forma aperta

per εἶρου) non ancora (οὐ κώ, per οὐ πώ) te lo posso dire"; lett. "non ancora definisco te (felice)". πρὶν... πύθωμαι: "prima di aver saputo (la prop. temporale è resa con il cong. aor. tem. di πυθάνομαι) che hai portato a termine (τελευτήσαντα è part. pred. dell'ogg. σε) felicemente la tua vita". οὐ γάρ... ἐστι: "Infatti, chi è molto ricco non è per nulla (τι ha valore avverbiale) molto (μᾶλλον, rafforza il comparativo) più felice (ὀλβιώτερος è compl. pred. del sogg.) di chi vive alla giornata"; τοῦ... ἔχοντος è genivo di paragone; lett. "di chi possiede per una giornata". εἰ μὴ... ἐπίσποιτο: "se non lo segue la fortuna"; è protasi potenziale con l'ott. aor. m. tem. di ἐφέπω; οἱ, per αὐτῶ, è il dat. richiesto

Certo chi è ricco e potente ha più possibilità di superare i dolori di chi è povero e debole.

6 Πολλοὶ μὲν γὰρ ζάπλουτοι ἀνθρώπων ἀνόλβιοί εἰσι, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου εὐτυχέες. Ὁ μὲν δὴ μέγα πλούσιος, ἀνόλβιος δέ, δυοῖσι προέχει τοῦ εὐτυχέος μοῦνον, οὗτος δὲ τοῦ πλουσίου καὶ ἀνόλβιου πολλοῖσι· ὁ μὲν ἐπιθυμίην ἐκτελέσαι καὶ ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν ἐνεῖκαι δυνατώτερος, ὁ δὲ τοῖσδε προέχει ἐκείνου· ἄτην μὲν καὶ ἐπιθυμίην οὐκ ὁμοίως δυνατὸς ἐκείνω ἐνεῖκαι, ταῦτα δὲ ἡ εὐτυχίῃ οἱ ἀπερύκει, ἄπηρος δὲ ἐστὶ, ἄνου-

al verbo. πάντα... τὸν βίον: “di portare a termine (τελευτῆσαι, dipende da τύχη) la vita nel possesso di ogni bene”. ζάπλουτοι: “straricchi”; è formato dal prefisso intensivo ζα- e da πλοῦτος, “ricchezza”. ἀνθρώπων: è gen. partitivo. ἀνόλβιοι: “infelici”; l’agg., che funge da predicativo del sogg., è formato da ἀ- privativo con ampliamento in nasale e da ὀλβιος. πολλοὶ δέ: “mentre molti”; la particella δέ indica forte contrapposizione. μετρίως... βίου: “che hanno modeste condizioni di vita”; il verbo ἔχω, qui costruito col gen., accompagnato da un avverbio assume il significato intransitivo di “trovarsi”, “stare”; lett. “che si trovano modestamente”. εὐτυχέες: è predicativo del sogg. con ellissi della copula; in attico εὐτυχεῖς. La contrapposizione tra ricchezza e povertà è uno dei motivi più ricorrenti nell’etica antica: da Archiloco, che afferma di non desiderare “le ricchezze di Gige dal molto oro” (fr. 19 W.), e da Aristofane, che

nel Pluto fa un commovente elogio di Πενία, la personificazione della povertà, fino alla predicazione moraleggiante stoicodistributa dell’età ellenistica, l’esistenza modesta ma serena viene anteposta ad una vita sfarzosa ma inquieta. In Erodoto tale contrapposizione viene anche a sostanziare il confronto tra la semplicità e la modestia del *modus vivendi* dei Greci e il lusso sfrenato di quello dei barbari.

6. ἀνόλβιος δέ: “ma infelice”. δυοῖσι... μοῦνον: “supera l’uomo fortunato (τοῦ εὐτυχέος, per εὐτυχοῦς, è agg. sostantivato) soltanto (μοῦνον, ionico per μόνον) per due motivi”. οὗτος: “questo”; il fortunato. τοῦ πλουσίου καὶ ἀνόλβου: sottintendi προέχει. πολλοῖσι: “per molti motivi”; come il precedente δυοῖσι è dat. di limitazione. ὁ μὲν... δυνατώτερος: “l’uno è più capace”; la copula è sott.; dal compl. pred. δυνατώτερος dipendono i due infiniti aoristi ἐκτελέσαι, “soddisfare”, ed ἐνεῖκαι, epico-ionico

per ἐνέγκαι, “sopportare”. προσπεσοῦσαν: “capitatagli”; è part. aor. tem. di προσπίπτω, concordato con ἄτην μεγάλην, “una grande sciagura”. ὁ δέ... ἐκείνου: “mentre l’altro lo supera in queste cose”. ἄτην... ἐνεῖκαι: “non è in grado come il primo (ὁμοίως, lett. “ugualmente”) di far fronte ad una sciagura o a un desiderio”. I due accusativi questa volta dipendono dal solo ἐνεῖκαι. ταῦτα... ἀπερύκει: “ma la buona fortuna tiene queste cose lontane da lui (οἱ, per αὐτῶ, è il dat. richiesto da ἀπερύκει)”. ἄπηρος: “fisicamente valido”; l’aggettivo è formato da ἀ- privativo e da πῆρος, “storpio”, “mutilato”. ἀπαθῆς κακῶν: “immune dai mali”; ἀπαθῆς, da ἀ- privativo e da πάθος, “sofferenza”, propriamente vale “che non prova sofferenze”. La fortuna dell’uomo ricco è resa da una serie di aggettivi che da un lato evidenziano le cose negative di cui egli è privo (sono infatti composti di ἀ- priv.) dall’altro che ne sottolineano le caratteristiche positive

Chi è fortunato,  
invece,  
può addirittura  
evitare i dolori.

Ma nessuno dei due  
può dirsi felice  
ad un certo momento  
della sua vita.

- 7 σος, ἀπαθῆς κακῶν, εὖπαις, εὐειδῆς· εἰ δὲ πρὸς τούτοισι ἔτι τελευτήσῃ τὸν βίον εὔ, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητέεις, <ὁ> ὄλβιος κεκλησθαι ἄξιός ἐστι· πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον,
- 8 ἀλλ' εὐτυχέα. Τὰ πάντα μὲν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἐόντα ἀδύνατόν ἐστι, ὡσπερ χώρη οὐδεμία καταρκέει πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἢ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα
- 9 ἔχη, αὕτη ἀρίστη. Ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἔν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι· ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλεῖστα ἔχων διατελέῃ καὶ ἔπειτα τελευ-

(“di buona prole” e “di bell’aspetto”).

7. πρὸς τούτοισι: “inoltre”. εἰ... ἔτι... τὸν βίον εὔ: “se poi finirà bene la vita”. οὗτος ἐκεῖνος: “sott. ἐστί. τὸν σὺ ζητέεις: “che (τόν, per ὄν) tu cerchi”. ὁ: per ὅς. κεκλησθαι: “di essere chiamato”; l’infinito perf. p. di καλέω dipende da ἄξιός ἐστι, “è degno”. ὄλβιος: compl. predicativo del soggetto. πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ: “ma prima che egli muoia”; ἂν e il congiuntivo danno alla temporale una sfumatura di eventualità. ἐπισχεῖν... εὐτυχέα: “devi aspettare (ἐπισχεῖν è inf. aor. tem. di ἐπέχω) e non chiamarlo (καλέειν, forma aperta per καλεῖν, come il precedente, è infinito con valore di imperativo) felice ma fortunato (εὐτυχέα, forma aperta per εὐτυχή)”. Gli aggettivi ὄλβιος ed εὐτυχής, che sono in opposizione secondo la qualità dei beni

posseduti (si tratta sempre di beni materiali e terreni), si distinguono in quanto il primo qualifica l’uomo che possiede tali beni in maniera stabile e duratura (fino alla morte), il secondo quello che li possiede invece in maniera passeggera.

8. ἄνθρωπον ἐόντα: “essendo uomo”; ἐόντα, ionico per ὄντα, è acc. perché concordato col soggetto della prop. soggettiva συλλαβεῖν, “avere”. ἀδύνατόν ἐστι: “è impossibile”. ὡσπερ... παρέχουσα: “come nessun paese basta (καταρκέει, forma aperta per καταρκέει) a produrre (παρέχουσα) ogni cosa che gli occorre”; πάντα ἐωυτῇ, per l’attico ἐαυτῇ, lett. “ogni cosa per se stessa”. ἀλλὰ... ἐπιδέεται: “ma mentre ne possiede una, manca di un’altra”; ἑτέρου è gen. di privazione reto da ἐπιδέεται, forma aperta per ἐπιδεῖται. ἢ δὲ... ἔχη: “che ne possiede in

misura maggiore”; la prop. relativa, in posizione prolettica, ha il congiuntivo eventuale introdotto da ἂν. αὕτη ἀρίστη: sottinteso ἐστί. ὡς: “così”; riprende ὡσπερ del periodo precedente. καί: la congiunzione ha qui il valore intensivo del lat. *etiam*. ἀνθρώπου... οὐδέν: “nessun uomo”; è perifrasi per οὐδεὶς ἄνθρωπος. αὐταρκές ἐστι: “è bastevole a se stesso”; il compl. pred. concorda col sogg. neutro σῶμα. τὸ μὲν... ἐστι: “infatti possiede una cosa, ma manca di un’altra”; ἐνδεές, costruito col gen. di privazione ἄλλου, concorda sempre col sogg. neutro sott. σῶμα.

9. ὅς δ' ἂν... διατελέῃ: “chi continui a possedere (ἔχων è part. pred. indipendenza del congiuntivo eventuale διατελέῃ, per διατελεῖ) la maggior parte di esse (αὐτῶν è gen. partitivo; sono i beni)”. καὶ ἔπειτα... τὸν βίον: “e poi finisce lietamente la



Solo chi, dopo aver avuto  
alcuni beni,  
chiuda bene  
la stessa vita, può essere  
considerato felice.

Nessuna felicità è  
al riparo dalla sventura. 1

τήση εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ  
τὸ οὖνομα τοῦτο, ᾧ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι  
φέρεισθαι. Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρή-  
ματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολ-  
λοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρ-  
ρίζους ἀνέτρεψε.”

33. Ταῦτα λέγων τῷ Κροίσῳ οὐ πως οὔτε  
ἐχαρίζετο, οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος  
οὐδενὸς ἀποπέμπεται, κάρτα δόξας ἀμαθέα  
εἶναι, ὅς τὰ παρεόντα ἀγαθὰ μετεῖς τὴν  
τελευτὴν παντὸς χρήματος ὄραν ἐκέλευε.

vita”; è prop. coordinata alla  
relativa. οὗτος: “costui”; sogg.  
di δίκαιός ἐστι, con costruzione  
personale, riprende epanalettica-  
mente il reltivo ὅς. παρ' ἐμοί: “a  
mio parere”. φέρεσθαι: “che  
ottenga”; è infinito soggettivo  
dipendente da δίκαιός ἐστι e  
regge l'acc. τὸ οὖνομα (ὄνο-  
μα) τοῦτο. σκοπέειν: forma  
aperta per σκοπεῖν, è infinito  
soggettivo in dipendenza dal-  
l'impersonale χρὴ. παντὸς  
χρήματος: “di ogni cosa”. κῆ  
ἀποβήσεται: “come finirà”; è  
prop. interrogativa indiretta  
introdotta dall'avverbio κῆ, ioni-  
co per πῆ. ὑποδέξας: “dopo  
aver mostrato”; è part. aor. sigm.  
di ὑποδείκνυμι. προρρίζους

ἀνέτρεψε: “li ha completa-  
mente rovinati”; προρρίζους è  
compl. predicativo dell'ogg.  
sott. αὐτούς, riferito al prece-  
dente πολλοῖσι.

33. 1. τῷ Κροίσῳ...  
ἐχαρίζετο: “in nessun modo  
(κως, per πως, è avv. di modo)  
compiacque Creso”; il sogg. è  
Solone. λόγου... οὐδενός: è  
gen. di stima. ἀποπέμπεται:  
“lo congedò”; è presente storico;  
il sogg. è Creso a cui è riferito  
anche il precedente participio.  
δόξας: “poiché aveva ritenuto”;  
il part. aor. sigm. di δοκέω, con-  
giunto col sogg., ha valore cau-  
sale. ἀμαθέα: “stolto”; è compl.  
pred. del sogg. sott. dell'infiniti-  
va, cioè Solone. L'aggettivo, qui

nella forma aperta per ἀμαθῆ, è  
formato da -ἀ privativo e dal  
tema di μανθάνω, “conoscere”,  
“comprendere”. ὅς: “egli che”.  
μετεῖς: “non considerando”; con  
psilosi per μεθείς, è part.  
aor. atem. di μεθίημι. τὰ  
παρέοντα: part. attributivo di  
ἀγαθὰ, è forma ionica per τὰ  
παρόντα. ὄραν: “di guarda-  
re”; dipende da ἐκέλευε, “con-  
sigliava”, verbo della prop. rela-  
tiva. Creso dunque non muta  
parere dopo le parole del saggio  
Solone, che addirittura viene  
considerato “stolto”, proprio  
perché ha consigliato di non  
tenere in conto i beni presenti.

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 Cresò 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, Cresò, avesse affrontato la Persia (solo che Cresò l'aveva mal compreso); e perché Cresò 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 teèiu*.

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 Cresò. 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 particolarmente 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)

## Indice

<i>Presentazione</i>	3
M. Pohlenz: <i>Una concezione tipicamente greca</i>	5
Creso e Solone	7
Creso e Adrasto	21
M. P. Nilsson: <i>Una visione religiosa della vita</i>	36
Creso e Ciro	41
P. Beye: <i>Un criterio di interpretazione storica</i>	77
La fortuna di Policrate	83
La disgrazia di Policrate	93
W. Nestle: Lo φθόνος θεῶν nella spiritualità greca	107