

Fisicità e voce, gesto e ornamento
nella comunicazione politica greca
fra VI e IV sec. a.C.

a cura di
Stefano Caneva e Alessandra Coppola

cleup



Nella stessa collana:

LUIGI BESSONE, *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*, 2008.

ANTONIO FERRARI, *7 aprile. Cronache e retroscena dal Corriere della Sera*, 2009.

CARLA RAVAZZOLO, *Thais, etera di Alessandro. Da Plutarco ai manga*, 2009.

FRANCO BIASUTTI, ALESSANDRA COPPOLA (a cura di), *Alessandro Magno in età moderna*, 2009.

ANNAROSA MASIER, *Sodales. Dalle origini a Domiziano*, 2009.

MARCO GIUMAN, CIRO PARODO, *Nigra subucula induti. Immagine, classicità e questione della razza nella propaganda dell'Italia fascista*, 2011.

SUSAN PAYNE, VALERIA PELLIS (a cura di), *Il teatro inglese tra Cinquecento e Seicento. Testi e contesti*, 2011.

AURELIO AURELI, MARCO ANTONIO ZIANI, *Alessandro Magno in Sidone. Drama per Musica* (a cura di DANIELA GOLDIN FOLENA), 2012.

SILVIA GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, 2013.

CRISTINA ROSSITTO, ALESSANDRA COPPOLA e FRANCO BIASUTTI (a cura di), *Aristotele e la storia*, 2013.

ELISA CUTTINI, *Natura, morale e seconda natura nell'aristotelismo di Giacomo Zabarella e John Case*, 2014.

FRANCO BIASUTTI, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, 2014.

GIULIA TOZZI, *Assemblee politiche e spazio teatrale ad Atene*, 2016.

ALESSANDRA COPPOLA (a cura di), *Gli Obizzi e la collezione di Antichità al Catajo*, 2017.

CATERINA BARONE, FRANCESCO PUCCIO (a cura di), *Profanazioni*, 2018.

FRANCESCO SCALORA, *Scolari greci all'Università di Padova*, 2020.



Collana di Scienze dell'Interpretazione

diretta da
F. Biasutti A. Coppola C. Corti

Comitato scientifico

R. BASSI (Padova), G. BONAMENTE (Perugia), U. BULTRIGHINI (Chieti),
S. CANEVA (Padova), L.G. CLUBB (Berkeley), M.E. DE LUNA (Bologna),
M. DOMENICHELLI (Firenze), A. DONISE (Napoli), F. SCALORA (Padova),
M. LEIGH (Oxford), A. PANAINO (Bologna), E. SANTAGATI (Messina),
M.C. MONACO (Potenza), R. SAMMARTANO (Palermo), G. VANOTTI (Vercelli).

Fisicità e voce, gesto e ornamento
nella comunicazione politica greca
fra VI e IV sec. a.C.

a cura di
Stefano Caneva e Alessandra Coppola

cleup



Volume realizzato con il contributo del Dipartimento dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Padova, nell'ambito del progetto «Soma: Fisicità e voce, gesto e ornamento nella comunicazione politica greca dall'età classica ai Diadochi»

Prima edizione: dicembre 2024

ISSN 2532-5981

ISBN 978 88 5495 791 6

© 2024 CLEUP sc

“Coop. Libreria Editrice Università di Padova”

via G. Belzoni 118/3 – Padova (t. +39 049 8753496)

www.cleup.it

www.facebook.com/cleup

Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (comprese le copie fotostatiche e i microfilm) sono riservati.

INDICE

Introduzione	9
<i>Stefano Caneva, Alessandra Coppola</i>	
ANTONIO PANAINO	
Ieraticità e postura fisica nel linguaggio del potere nell'Iran achemenide	23
ALAIN DUPLOUY	
Lusso e cittadinanza tra VI e IV secolo	43
MARINA POLITO	
Ostentazione del corpo e sfoggio del lusso nella comunicazione politica della <i>polis</i> arcaica	69
STEFANIA DE VIDO	
Corpi di re nelle <i>Storie</i> di Erodoto	83
ANNA BELTRAMETTI	
Interpretare il potere. Personalità a confronto e la svolta di Cleone nella storiografia, nel teatro attico, nelle biografie di Plutarco	103
MONICA BAGGIO	
Il corpo nell'immaginario della <i>polis</i> . Gesti, posture e oggetti sulla ceramica attica tra VI e V secolo a.C.	117

ELENA SANTAGATI

- Guerra e *intelligence*: gestualità del corpo e parola d'ordine 137

ROGER BROCK

- Walking too fast, talking too loud: democratic freedom and the citizen's body in classical Athens 147

ALESSANDRA COPPOLA

- L'abito fa il politico: simboli e metafore in V e IV secolo a.C. 163

PIETRO ZACCARIA

- L'abbigliamento cinico come scelta apolitica: Diogene e Aristotele 177

CESARE ZIZZA

- Il corpo e la *Politica*. Metafore anatomiche e percettivo-sensoriali in Aristotele 205

JEAN-NOËL ALLARD

- La laideur dans l'arène politique athénienne à l'époque classique 233

GIUSEPPE SQUILLACE

- Le vie del consenso. Parola e gesto nelle strategie diplomatiche di Filippo il Macedone (*prolegomena* al commento storico del libro XVI di Diodoro) 247

STEFANO CANEVA

- La voce di Demostene: strategie della *performance* nella lotta politica di IV secolo 263

LUCA LORENZON

- Barba, capelli e baffi: l'acconciatura come messaggio politico, fra tradizione e nuove tendenze 295

ALESSANDRO CAVAGNA

- Questioni di scalp: dalla creazione alla risemantizzazione di un simbolo 319

CLAUDE POUZADOUX

Gestualità e politica in Magna Grecia nella seconda
metà del IV sec. a.C. Re, dei ed eroi sulla ceramica
apula tarda

339

MARTINA TREU

A me la scena! Lo spazio del potere e i codici teatrali,
vocali e gestuali in alcuni spettacoli recenti

361

STEFANIA DE VIDO

Corpi di re nelle *Storie* di Erodoto

Abstract

Herodotus' *Histories* are full of bodies: eye and ear (sensitive instruments of the human body) are actually the main tools of historical research. The body thus becomes an inevitable measure of human experience: through the observation of the body, too, the historian can highlight specificities or distortions of the power of kings. Through selected and particularly significant cases, I will try to highlight the importance of royal physicality in two complementary directions: on the one hand, Herodotus is stingy with observations on the use of the body by kings in political communication; on the other hand, however, he scatters the text with signs showing his full awareness of the importance of physical expression in the management of royal power. The itinerary through all the *Histories* gives particular emphasis to some figures in Book I (Deioces, Cyrus, Croesus), to Pheretime mother of the king of Cyrene, and to the Achaemenids, looked at through the lens of comparison with the Spartan kings.

Le *Storie* di Erodoto sono piene di corpi, corpi ammirati, mutilati, desiderati. Non solo: il corpo pretende un'inaggirabile centralità nella conduzione stessa della ricerca storica, l'*historie*, che ha come suoi strumenti principali l'occhio e l'orecchio, le parti del corpo che veicolano la vista e l'udito, e che radicano anche l'uomo che svolge una pratica intellettuale alle regole della sua fisicità; l'occhio e l'orecchio, in altri termini, impongono da sé soli i limiti concreti a quello che si può o non si può conoscere. Se il corpo è una inevitabile misura dell'uomo in ogni sua espressione, è dunque anche attraverso il corpo che lo storico coglie e sottolinea specificità o storture del potere dei re, figure cardine della sua rappresentazione del mondo,

soprattutto alla prova del confronto tra l'orizzonte dei Greci e quello dei barbari nelle loro varie declinazioni¹.

Possiamo cominciare con due corpi, entrambi a loro modo disturbanti. Il primo è quello di Feretime, la madre di Arcesilao re di Cirene: quando il re rifugiatosi a Barce viene riconosciuto e ucciso, Feretime fugge in Egitto, allora controllato dai Persiani, e chiede al governatore Ariande che venga fatta vendetta. Ariande appresta un grande esercito di terra e di mare, fa un ultimo, e vano, tentativo per individuare il colpevole del delitto, e poi si risolve a fare una spedizione punitiva verso tutta la città di Barce². Fu in effetti una vendetta terribile, con un lungo assedio, un giuramento non rispettato grazie a una macchinazione, e, soprattutto, la mutilazione dei corpi dei nemici voluta dalla stessa Feretime, che fece impalare gli uomini giudicati più colpevoli e tagliare i seni alle loro donne, con una voluta ostensione di vittime e corpi intorno alle mura³:

τοὺς μὲν νυν αἰτιωτάτους τῶν Βαρκαίων ἡ Φερετίμη, ἐπεῖτε οἱ ἐκ τῶν Περσέων παρεδόθησαν, ἀνεσκολόπισε κύκλῳ τοῦ τεύχεος, τῶν δὲ σφί γυναικῶν τοὺς μαζοὺς ἀποταμοῦσα περιέστιξε καὶ τούτοισι τὸ τεῖχος.

Impalamento e mutilazioni sono tipici della pratica persiana di cui lo stesso Erodoto è ampio testimone; quello che colpisce, però, è

¹ Il confronto (non sempre oppositivo) tra mondo dei Greci e mondo dei barbari è una chiave efficace per cogliere e valorizzare molti dei temi centrali delle *Storie* di Erodoto; provo a declinare in questo senso anche il tema proposto alla nostra riflessione generale a partire dal lavoro di D. LATEINER, *Nonverbal Communication in the Histories of Herodotus*, «*Arethusa*» 20, 1987, pp. 83-119, che si concentra tuttavia soprattutto su tecniche narrative e metodologia dello storico, con un'attenzione solo parziale per la rappresentazione del potere (persiano).

² Secondo una tipica tecnica narrativa, la storia della vendetta di Feretime su Barce contiene e ingloba il lungo *logos* etnografico dedicato alla Libia (4, 169-199); anche a proposito di questo episodio, tutto sommato marginale, Erodoto non manca di proporre un'osservazione generale su cause e pretesti delle azioni politiche e militari (Her. 4, 167, 3: Αὕτη μὲν νυν αἰτὶ πρόσχημα τοῦ λόγου ἐγίνετο, ἀπεπέμπετο δὲ ἡ στρατιή, ὥς ἐμοὶ δοκέειν, ἐπὶ Λιβύης καταστροφῇ). Nel leggere questo e ogni altro *logos* erodoteo non si possono non tenere a mente le osservazioni di M. GIANGIULIO, *Greeks and Persians in Cyrenaica. The Campaigns Towards the Greek Cities*, in R. ROLLINGER – B. TRUSCHNEGG – R. BICHLER (Hg.), *Herodot und das Persische Weltreich*, Wiesbaden 2011, pp. 705-716 sui processi di sedimentazione, rimodellamento e riscrittura dei racconti 'tradizionali' rispetto ai quali anche Erodoto ha svolto un ruolo certamente attivo.

³ Her. 4, 202, 1; per questo e altri luoghi del IV libro rimando all'introduzione e al commento di A. CORCELLA, in *Erodoto. Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Milano 1993.

che in questo caso siano punizioni esplicitamente attribuite a Feretime, madre di un *basileus* di una *polis* greca, che con questa vendetta si mette dichiaratamente dalla parte dei barbari. Non si tratta solo di schieramento politico, ma dell'allineamento a pratiche di comportamento percepite come altre e diverse rispetto al costume ellenico e che pongono su un terreno di irrimediabile alterità anche i Greci che scelgono di adottarle. Anche la morte che coglie Feretime, infatti, si pone in linea con questa situazione abnorme; una morte né serena né eroica, ma a suo modo mostruosa⁴:

οὐ μὲν οὐδὲ ἡ Φερετίμη εὖ τὴν ζόην κατέπλεξε. [...] ζώουσα γὰρ εὐλέων ἐξέξεσε, ὥς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται.

L'eccessiva violenza sui corpi dei nemici, la mancanza di *pietas*, l'incapacità di esercitare il potere secondo misura conducono, in una sorta di contrappasso, a una morte crudele; la diagnosi dello storico è esplicita: il corpo della regina, mostrato nella sua impietosa oscenità, esibisce in maniera tangibile la riprovazione divina. Quel corpo marcescente diventa così un monito ed è il mezzo scelto dagli dèi, o dallo storico, per inviare un segnale di stampo morale a chi si trova a esercitare un potere, e ad avere per questo giurisdizione sui corpi dei vivi e dei morti.

Feretime, del resto, non è la sola ad avere una terribile morte in ragione della sua incapacità di darsi un limite, e di riconoscere la superiorità degli dèi. Lo sguardo dello storico si ritrae infatti anche di fronte a un altro corpo offeso, il corpo di un uomo potente e fortunato, che, sordo a ogni consiglio di amici, diventa l'incarnazione stessa della caduta che attende il tracotante. Anche nel caso di Policrate, infatti, nelle parole dello storico vibrano repulsione e giudizio⁵:

Ἀπικόμενος δὲ ἐς τὴν Μαγνησίην ὁ Πολυκράτης διεφθάρη κακῶς, οὔτε ἑωυτοῦ ἀξίως οὔτε τῶν ἑωυτοῦ φρονημάτων [...] Ἀποκτείνας δέ μιν οὐκ ἀξίως ἀπηγήσιος Ὀροίτης ἀνεσταύρωσε.

⁴ Her. 4, 205.

⁵ Her. 3, 125, 2-3; per questo e altri luoghi del III libro rimando all'introduzione e al commento di D. ASHERI (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro III. La Persia*, Milano 1990.

Evento e racconto convergono e si sovrappongono, in questo caso nella doppia indegnità che riguarda sia la morte del personaggio, sia l'opportunità che essa venga raccontata nel dettaglio. Per accentuare la doppia distanza sia dalle pratiche dei barbari che dall'inevitabile parabola di chi non ha né misura né rispetto per i segni inviati dagli dèi bastano il riferimento all'impalamento e soprattutto il crudo realismo dell'interpretazione definitiva della visione ricevuta dalla figlia del tiranno prima della sua partenza⁶:

ἐλοῦτο μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ Διός, ὅκως ὅτοι, ἐχρίετο δὲ ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀνιείς αὐτὸς ἐκ τοῦ σώματος ἰκμάδα.

Feretime e Policrate sono diversi per tante ragioni, ma nei loro corpi morenti Erodoto riconosce con sicurezza il segno di una morale superiore che ammonisce e si manifesta in un modo quasi feroce, ma inequivocabile a chi sappia osservare. Nella morte essi non scelgono, sono passivi, vittime di poteri ad essi superiori, ma se pure in modo spaventoso e non voluto i loro corpi comunicano un sicuro insegnamento, che riconduce anche le loro vicende alla linea dritta e sempre ben tracciata della riflessione erodotea sul mondo, sull'uomo e sul suo destino. Lo storico usa i loro corpi per parlare al lettore e per impugnare in prima persona il racconto facendosi interprete di quanto i suoi personaggi non hanno saputo comprendere e fare: c'è, in questo e in altri passaggi simili, l'impronta evidente della personalità di Erodoto, delle sue strategie di narrazione nonché della consapevolezza molto netta che il corpo, anche il corpo immondo o vilipeso, comunica. In un modo così forte e immediato da non aver bisogno di troppi dettagli.

La comunicazione passa anche per l'assenza, ed è il caso del corpo di Deioce, il giusto scelto come *basileus* dai Medi in preda all'*anomie*⁷. Una volta salito al trono egli procede alla definizione della

⁶ Her. 3, 125, 4.

⁷ La figura di Deioce contiene un'intrinseca ambivalenza, da riferire ancora una volta al duplice orizzonte cui ci espone il testo erodoteo, quella cioè della descrizione dell'esperienza orientale, pur ricodificata dallo sguardo interpretativo dello storico, e quella delle risonanze probabilmente più urgenti relative alla natura e alle implicazioni del potere di uno solo: A. TOURRAIX, *Déiocès, législateur de modèle grec ou souverain fondateur iranien?*, in P. SINEUX (dir.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité: hommage à Françoise Ruzé*, Caen 2005, pp. 161-168 coglie l'incrocio tra i due modelli, non necessariamente remoti, del re fondatore iranico e del legislatore greco, mentre L. BELLONI, *Deioce, o 'Della regalità' (Erodoto, 1.95-101), «Prometheus» 32,*

propria regalità ordinando la costruzione di una città palazzo – Ecbatana –⁸, e imponendo un *kosmos* rigoroso e volutamente dettagliato⁹:

Οἰκοδομηθέντων δὲ πάντων κόσμον τόνδε Διόκης πρῶτός ἐστι ὁ καταστησάμενος, μήτε ἐσιέναι παρὰ βασιλέα μηδὲνα, δι' ἀγγέλων δὲ πάντα χρᾶσθαι, ὁρᾶσθαι τε βασιλέα ὑπὸ μηδενός, πρὸς τε τοῦτοις ἔτι γέλᾶν τε καὶ πύειν καὶ ἅπασιν εἶναι ἀντίον τούτου αἰσχρούν.

In questo cerimoniale l'inaccessibilità e l'invisibilità del re svolgono un ruolo fondamentale¹⁰, perché è proprio su di esse che si fonda una sorta di principio di legittimità altrimenti impossibile da giustificare, almeno per quanti conoscevano Deioce prima della sua nomina a *basileus*. In questo caso, infatti, la sottrazione alla vista è il più formidabile vettore di un messaggio che, pur costruito sulla

2006, pp. 208-216 sottolinea le tangenze con la rappresentazione del re Dario che in quegli stessi anni veniva offerta sulla scena del teatro ateniese. Più attento alla logica complessiva del testo erodoteo è il contributo di R. THOMAS, *Herodotus and Eastern Myths and «Logoi»: Deioce the Mede and Pythius the Lydian*, in E. BARAGWANATH – M.P. DE BAKKER (ed. by), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford 2012, pp. 233-253, che valorizza la funzione di figure e racconti ambientati nel Vicino Oriente nella riflessione greca (in particolare ateniese) su temi centrali nella seconda metà del V secolo, quali il *nomos* e l'esercizio della giustizia. Per un inquadramento complessivo di Deioce anche alla luce delle testimonianze orientali d'obbligo il riferimento al volume di M. MEIER – P. PATZEK – U. WALTER – J. WIESEHÖFER (Hg.), *Deiokes, König der Meder: eine Herodot-Episode in ihren Kontexten*, Stuttgart 2004. Cf. anche A. Beltrametti in questo volume.

⁸ Sulle città-palazzo di Erodoto si vedano L.M. CALIÒ, *La città insensata: Erodoto e la rappresentazione delle città orientali*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei» Ser. 9, 19, 2008, pp. 335-382 e J. DEGEN, *Wahrnehmung und Darstellung von Palästen in den «Historien» Herodots: über den Isolationstopos des Deiokes, den angeblichen Palast des Polykrates und die Akropolis des Gaumata*, in R. ROLLINGER (Hg.), *Die Sicht auf die Welt zwischen Ost und West (750 v. Chr. – 550 n. Chr.)*, Wiesbaden 2017, pp. 31-80.

⁹ Her. 1, 99, 1; per questo e altri luoghi del I libro rimando all'introduzione e al commento di D. ASHERI (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.

¹⁰ Le diverse implicazioni e sfaccettature della visibilità e della maestà del re (dall'invisibile che tutto vede alla magnificenza del suo apparire) sono ottimamente indagate da L. LLEWELLYN-JONES, *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE*, Edinburgh 2013, part. pp. 42-73; sul corpo del re come rappresentato dai testi e soprattutto dall'arte iranica si veda anche L. LLEWELLYN-JONES, *'That my Body is Strong': The Physique and Appearance of Achaemenid Monarchy*, in D. BOSCHUNG – A. SHAPIRO – F. WASCHECK (ed. by), *Bodies in Transition. Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*, Paderborn 2015, pp. 211-248.

negazione, arriva ai sudditi con un impatto immediatamente persuasivo ed efficace. Erodoto comprende perfettamente il meccanismo comunicativo che governa la scelta attribuita a Deioce (e a tutti coloro che si vogliono re), e infatti commenta, puntuale¹¹:

Ταῦτα δὲ περὶ ἐωυτὸν ἐσέμνυνε τῶνδε εἵνεκεν, ὅκως ἂν μὴ ὀρῶντες οἱ ὁμήλικες, ἐόντες σύντροφοί τε ἐκεῖνῳ καὶ οἰκίῃς οὐ φλαυροτέρης οὐδὲ ἐς ἀνδραγαθίην λειπόμενοι, λυπεοῖατο καὶ ἐπιβουλευοίεν, ἀλλ' ἑτεροῖος σφί δοκέει εἶναι μὴ ὀρῶσι.

La sottrazione alla vista, alla possibilità stessa cioè di compiere una verifica autoptica e dunque di esercitare uno degli strumenti essenziali della ricerca umana, è dunque la strategia necessaria per comunicare l'alterità (ἑτεροῖος): il corpo non visibile, nascosto, e solo immaginabile di Deioce sembra contenere in sé – nel fatto cioè di non poter essere guardato – il segno ultimo di una differenza per natura.

Che il mancato mostrarsi possa nascondere molte ambiguità è dimostrato anche dalla storia del falso Smerdi, il Mago che aveva preso il posto del figlio di Ciro, fatto uccidere dal fratello Cambise. A differenza della storia di Deioce, personaggio a suo modo 'letterario' perché portatore di significati che vanno oltre una storicità giudicata per lo più inverosimile, la vicenda travagliata del potere durante e dopo il regno di Cambise ha un suo indubbio fondamento reale, come dimostra la notissima iscrizione di Behistun dove Dario in persona narra la vicenda dell'usurpazione e della sua ascesa legittima al trono di Persia¹². Qui interessa però restare all'interno del

¹¹ Her. 1, 99, 2.

¹² Su questa storia così nota si veda G. SCHWINGAMMER, *Die Smerdis Story: der Usurpator, Dareios und die Bestrafung der «Lügenkönig»*, in R. ROLLINGER – B. TRUSCHNEGG – R. BICHLER (Hg.), *Herodot und das Persische Weltreich*, Wiesbaden 2011, pp. 665-687; al confronto tra Erodoto e le fonti iraniche è dedicata la monografia di J.M. BALGER, *Herodotus & Bisitun. Problems in Ancient Persian Historiography*, Stuttgart 1987. Per il modo in cui Erodoto ha letto, interpretato e scritto vicende del Vicino Oriente a noi note anche grazie ad altre fonti (con riferimento anche all'iscrizione di Behistun) si veda R. ROLLINGER, *Herodotus and the Transformation of Ancient Near Eastern Motifs*, in T. HARRISON – E. IRWIN (ed. by), *Interpreting Herodotus*, Oxford 2018, pp. 126-148; la prospettiva complementare su queste vicende (e in particolare sui Magi), a partire cioè dalle fonti iraniche, è indagata da A. PANAINO, *Erodoto, i Magi e la storia religiosa iranica*, in R. ROLLINGER – B. TRUSCHNEGG – R. BICHLER (Hg.), *Herodot und das Persische Weltreich*, Wiesbaden 2011, pp. 343-370. In generale per la storia dell'impero persiano fondamentali e complementari sono: P. BRIANT, *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*,

racconto erodoteo e valutare il ruolo che egli attribuisce alla fisicità nella vicenda dello smascheramento dell'usurpatore. Smerdi, il vero fratello di Ciro, figlio degli stessi genitori, era stato la prima vittima della pazzia di Cambise che temendo per il proprio potere dopo una visione avuta in sogno¹³, lo rimanda in patria e lo fa uccidere dal fido Pressaspe¹⁴. Mentre Cambise indugia in Egitto continuando a compiere azioni irragionevoli ed empie, in Persia gli si ribellano due Magi fratelli, uno dei quali somigliantissimo nell'aspetto e nel nome al fratello di Cambise figlio di Ciro: si tratta, appunto, del 'falso' Smerdi, che riesce a farsi passare per il re legittimo in virtù del fatto che, come osserva Erodoto, in pochi erano a conoscenza della morte del 'vero' Smerdi che oltretutto in pochi conoscevano di persona¹⁵: καὶ ὡς ὀλίγοι εἶησαν οἱ ἐπιστάμενοι αὐτὸν Περσέων, οἱ δὲ πολλοὶ περιέοντα μιν εἰδείησαν.

Si innesca a questo punto una vera e propria indagine, che ha il suo cardine proprio nella possibilità di esercitare gli strumenti della conoscenza sensoriale per forzare i limiti della sottrazione e dell'invisibilità imposti dall'usurpatore e per ripristinare la verità¹⁶. Per dimostrare la propria fedeltà a Cambise, Pressaspe si vede costretto a mettere in atto una vera e propria istruttoria che ha il suo momento cruciale nella sorta di interrogatorio cui viene sottoposto l'araldo che era stato mandato dall'usurpatore in Egitto per chiedere fedeltà. Pressaspe gli chiede se Smerdi gli si sia mai manifestato alla vista (3, 63, 1: κότερα αὐτός τοι Σμέρδις φαινόμενος ἐς ὅψιν ἐνετέλλετο ταῦτα ἢ τῶν τις ἐκείνου ὑπηρετέων), e quello risponde di non averlo invece mai visto (3, 63, 2: Ἐγὼ Σμέρδιν μὲν τὸν Κύρου, ἐξ ὅτεο βασιλεὺς Καμβύσης ἤλασε ἐς Αἴγυπτον, οὐκ ὅπωπα). Il punto focale del dialogo risiede evidentemente nella vista (ἐς ὅψιν; οὐκ ὅπωπα): anche il Mago Smerdi si fa invisibile e inaccessibile per consolidare il proprio potere e per dimostrare in questo modo non di avere una 'qualità'

Paris 1996, particolarmente attento alla testimonianza e al punto di vista delle fonti classiche greche, e B. JACOBS – R. ROLLINGER (ed. by), *A Companion to the Achaemenid Empire. I-II*, Hoboken (NJ) 2021.

¹³ Cf. Her. 3, 64, 1: ὃς ἐδόκεε ἐν τῷ ὕπνῳ ἀπαγγεῖλαι τινὰ οἱ ὡς Σμέρδις ἰζόμενος ἐς τὸν βασιλῆιον θρόνον ψαύσειε τῇ κεφαλῇ τοῦ οὐρανοῦ.

¹⁴ Her. 3, 30.

¹⁵ Her. 3, 61, 1.

¹⁶ E infatti, alla fine dell'interrogatorio all'araldo, Cambise è folgorato dalla verità e dalla corretta interpretazione del sogno che lo aveva condotto a uccidere il fratello (Her. 3, 64, 1): Ἐνθαῦτα ἀκούσαντα Καμβύσῃν τὸ Σμέρδιος οὐνομα ἔτυψε ἢ ἀληθείῃ τῶν τε λόγων καὶ τοῦ ἐνυπνίου.

diversa come nel caso di Deioce, ma di essere altro da sé. Ma anche quando la possibilità della verifica autoptica viene meno, all'uomo che indaga restano comunque altri strumenti, e si tratta ancora di strumenti del corpo. Dopo la morte di Cambise il Mago continua a regnare indisturbato fino a che è proprio la sua persistente invisibilità a destare il sospetto di Otane, una figura di altissimo profilo nella corte persiana, che registra come il re mancasse di convocare i Persiani illustri¹⁷: ὅτι οὐκ ἐκάλεε ἐς ὄψιν ἐωυτῷ οὐδένα τῶν λογίμων Περσέων. Nella ricostruzione erodotea, il consiglio del Gran Re con i *dokimoi* o *logimoi* è una costante: al di là della verisimiglianza di questo passaggio, Erodoto continua dunque a sottolineare come l'invisibilità assoluta produca un segnale negativo e una comunicazione distorta, destinata a provocare di lì a poco la congiura dei Sette. Il fatto è che il falso Smerdi il corpo non lo può mostrare, perché esso dichiara il segno più evidente della sua vera identità: egli non ha le orecchie perché punito da Ciro con questa mutilazione, pratica che lo storico attribuisce ai re di Persia in varie altre circostanze¹⁸. È solo grazie alla figlia di Otane, una delle mogli di Cambise che ormai convivivano con il Mago, che egli è definitivamente smascherato; ella non usa la vista ma il tatto e arriva finalmente a scorporire la verità sull'uomo che tiene il trono di Persia¹⁹:

Νῦν ὧν ποίησον τάδε· ἐπεὰν σοὶ συνεύδῃ καὶ μάθῃς αὐτὸν κατυπνωμένον, ἄφασον αὐτοῦ τὰ ὅτα. Καὶ ἦν μὲν φαίνεται, ἔχων ὅτα, νόμιζε σεωυτῇν Σμέρδι τῷ Κύρῳ συνοικέειν, ἦν δὲ μὴ ἔχων, σὺ δὲ τῷ μάγῳ Σμέρδι.

Il disvelamento avviene grazie alla prova dei corpi: le mani che cercano la verità, e le cicatrici di orecchie mancanti che dichiarano da sé sole la menzogna.

Al di là del grado di verisimiglianza di questi racconti e del carattere estremo di alcune circostanze, Feretime, Policrate, Deioce e Smerdi così come rappresentati da Erodoto mostrano con chiarezza lo stretto legame tra potere e fisicità. È vero che ciascuno di questi personaggi rappresenta a suo modo un'espressione distorta del potere regale: a Feretime che chiedeva un esercito, Eveltone signore

¹⁷ Her. 3, 68, 2.

¹⁸ Sul senso di questa mutilazione trovo molto interessanti le considerazioni espresse, a partire dalle fonti achemenidi, da B. LINCOLN, *Representing the Lie in Achaemenian Persia*, in PH. SWENNEN (dir.), *Démons Iraniens*, Liège 2015, pp. 135-144.

¹⁹ Her. 3, 69, 3.

di Cipro mandò un fuso d'oro e una conocchia a ricordarle quali fossero le occupazioni adatte alle donne²⁰; il supplizio di Policrate corona drammaticamente un destino incurante della misura e dei segnali divini; Deioce forza la soglia della legittimità rendendo invisibile il potere che gli era stato conferito; il corpo mutilato di Smerdi, infine, rappresenta la prova definitiva della menzogna. Ma proprio nella loro irregolarità questi esempi sono doppiamente importanti nella nostra indagine: essi rivelano infatti la centralità che Erodoto attribuisce al corpo sia come 'luogo' privilegiato della punizione divina e umana, sia come espressione, manifesta o sottratta, del potere autocratico, che non può prescindere dal corpo e dai suoi segnali per essere riconosciuto e rispettato.

Nella rappresentazione erodotea, dunque, la fisicità visibile partecipa dall'interno alla costruzione dell'immagine dei *basileis*, il cui potere non può fare a meno della forza del corpo, dei gesti e della voce che garantiscano già da sé della salute e della vigoria della mente. La corrispondenza necessaria tra i due piani, con il corpo che funge da garanzia tangibile della complessiva integrità di chi regna, è resa manifesta nei più famosi esempi di pazzia regale delle *Storie*, Cambise e Cleomene²¹. Cambise è dipinto come uomo schiavo dell'ira, incontenibile, capace di uccidere fratello e mogli: i suoi molti gesti sconsiderati sembrano sgorgare dalla mancanza di una delle doti fondamentali per chi esercita la *basileia*, la capacità di riconoscere giustizia e verità. La vicenda di Cambise si dispiega in una follia interpretata da Erodoto come malattia congiunta di corpo e di mente²²:

²⁰ Cf. Her. 4, 162, 5; sulle donne, regine o non regine, in Erodoto si vedano C. DEWALD, *Women and Culture in Herodotus' Histories*, «Women's Studies» 8, 1981, pp. 93-126, riedito con aggiornamento bibliografico in R. VIGNOLO MUNSON (ed. by), *Herodotus: Volume 2. Herodotus and the World*, Oxford 2012, pp. 151-179; J. BLOK, *Women in Herodotus' Histories*, in E.J. BAKKER – I.J.F. DE JONG – H. VAN WEES (ed. by), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 224-242; D. BOEDEKER, *Persian Gender Relations as Historical Motives in Herodotus*, in R. ROLLINGER – B. TRUSCHNEGG – R. BICHLER (Hg.), *Herodot und das Persische Weltreich*, Wiesbaden 2011, pp. 211-235.

²¹ Sulla pazzia dei personaggi erodotei tra cui proprio Cambise e Cleomene, si vedano da ultimo I. PAFFORD, *Madness, Self-mutilation and the Body Politic in Herodotus*, «The Ancient World» 42, 2011, pp. 24-33, e D. FELTON, *The Motif of the "Mutilated Hero" in Herodotus*, «Phoenix» 68, 2014, pp. 47-61.

²² Her. 3, 33; la densità di questa trama che incrocia elementi della narrazione e interventi dello storico che dirigono e orientano l'interpretazione dei fatti è ben messa in rilievo già da R. VIGNOLO MUNSON, *The Madness of Cambyse: (Herodotus 3. 16-38)*, «Arethusa» 24, 1991, pp. 43-65.

Καὶ γάρ τινα [καὶ] ἐκ γενετῆς νοῦσον μεγάλην λέγεται ἔχειν ὁ Καμβύσης, τὴν ἱρὴν ὀνομάζουσί τινες· οὐ νῦν τοι ἀεικὲς οὐδὲν ἦν τοῦ σώματος νοῦσον μεγάλην νοσέοντος μηδὲ τὰς φρένας ὑγιαίνειν.

E la sua parabola negativa trova una inattesa risoluzione finale nel ripristino definitivo di verità e giustizia che gli si manifestano proprio attraverso il corpo. La cancrena mortale lo colpisce alla coscia a seguito di una ferita che lui stesso si era provocato salendo da cavallo e facendo cadere la spada dal fodero; il segno è chiaro, perché era alla coscia che lui stesso aveva colpito il dio Api in forma di vitello portato al suo cospetto dai sacerdoti egiziani²³: Τρωματισθεὶς δὲ κατὰ τοῦτο τῇ αὐτὸς πρότερον τὸν τῶν Αἰγυπτίων θεὸν Ἄπιν ἔπληξε²⁴. Nella parte estrema della sua vita Cambise è colpito due volte, dal pugnale (ὥς οἱ καιρίην ἔδοξε τετύφθαι) e dalla verità (ἔτυψε ἡ ἀληθείη τῶν τε λόγων καὶ τοῦ ἐνυπνίου), con l'uso di un verbo, τύπτω, la cui concretezza è già di per sé un richiamo al mondo delle cose tangibili e per questo di per sé evidenti.

Al pari evidente, perché manifesto nel corpo, è l'acuirsi della malattia mentale di Cleomene²⁵, che legato dai parenti a un ceppo di legno, riesce a farsi dare un coltello e con questo si taglia fino alla morte²⁶:

Κλεομένης δὲ παραλαβὼν τὸν σίδηρον ἄρχετο ἐκ τῶν κνημέων ἐωυτὸν λοβώμενος· ἐπιτάμνων γὰρ κατὰ μῆκος τὰς σάρκας προέβαινε ἐκ τῶν κνημέων ἐς τοὺς μηρούς, ἐκ δὲ τῶν μηρῶν ἐς τε τὰ ἰσχία καὶ τὰς λαπάρας, ἐς ὃ ἐς τὴν γαστέρα ἀπύκετο καὶ ταύτην καταχορδεύων ἀπέθανε τρόφῳ τοιοῦτῳ.

Anche in questo caso la dettagliata descrizione di Erodoto trasmette un messaggio chiaro già contenuto nella scelta dell'arma, definita poco prima μάχαιρα, il coltello sacrificale²⁷: Cleomene mima

²³ Her. 3, 64, 3; secondo Erodoto, del resto, il disprezzo e la derisione verso le usanze religiose era già un segno della pazzia del re persiano (3, 38, 1): Πανταχῇ ὧν μοι δῆλὰ ἐστὶ ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης.

²⁴ Un'analisi fine delle implicazioni della morte di Cambise è offerta ora da B.D. McPHEE, *A Mad King in a Mad World: the Death of Cambyse in Herodotus*, «Histos» 12, 2018, pp. 71-96.

²⁵ Così Her. 6, 75, 1: Κατελθόντα δὲ αὐτὸν αὐτίκα ὑπέλαβε μανίη νοῦσος, ἐόντα καὶ πρότερον ὑπομαργότερον, con il commento di G. NENCI, in *Erodoto. Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998.

²⁶ Her. 6, 75, 3.

²⁷ Devo questa osservazione a L. MARRUCCI, *Il buono (e il cattivo) uso della μάχαιρα*, «Lexis» 22, 2004, pp. 397-414.

il sacrificio estremo di sé, da leggersi, secondo la maggior parte dei Greci, come evidente punizione dell'empietà da lui manifestata contro dèi e santuari. Ancora una volta, dunque, nel corpo del re stravolto, mutilato, offeso alberga un messaggio diretto a chiunque lo guardi: l'annuncio della punizione che aspetta chi rompe il patto con gli dèi, e di converso la consapevolezza che sanità e vigoria del corpo, armonia dei gesti e della voce, integrità del fisico e dignità della postura sono i segni più evidenti e subito decifrabili della legittimità e della pienezza del potere esercitato. È il corpo a dirlo, e il corpo non mente.

Ed è nel corpo che si manifesta la regalità di Ciro, protagonista di uno dei più bei racconti di regalità nell'opera erodotea²⁸. La storia dell'infanzia di Ciro è ampiamente nota, se non altro perché rammenta molto da vicino quella di altri fanciulli destinati a un futuro di re²⁹: in ragione di un cattivo presagio anche Ciro viene abbandonato alle bestie feroci, e anche lui viene inopinatamente salvato da un mandriano e da sua moglie. Quello che qui interessa, però, è soprattutto il dipanarsi del progressivo disvelamento della vera identità del ragazzo, che comincia da uno scenario di giochi fatti per strada. I compagni lo 'eleggono re' nella finzione³⁰, ma egli si comporta in un modo tanto pertinente alla dignità regale da suscitare le ire del figlio di un dignitario che protesta presso Astiage, il *basileus* che aveva fatto esporre Ciro neonato e che lo credeva morto. Il riconoscimento di Ciro avviene durante l'udienza cui viene chiamato con il mandriano (padre presunto) e procede sulla base dell'osservazione del corpo e dei gesti del giovane³¹:

Ταῦτα λέγοντος τοῦ παιδὸς τὸν Ἀστυάγεα ἐσήμει ἀνάγνωσις αὐτοῦ, καὶ οἱ ὅ τε χαρακτὴρ τοῦ προσώπου προσφέρεσθαι ἐδόκεε ἐς ἑωυτὸν καὶ ἡ

²⁸ Per il Ciro erodoteo ricordo H.C. AVERY, *Herodotus' Picture of Cyrus*, «AJPh» 93, 4, 1972, pp. 529-546 e, più di recente, C.C. CHIASSON, *Myth and Truth in Herodotus' Cyrus Logos*, in E. BARAGWANATH – M. DE BAKKER (ed. by), *Myth, truth, and narrative in Herodotus*, Oxford 2012, pp. 213-232.

²⁹ Sull'esposizione come elemento significativo nella costruzione dei miti regali (messo a confronto con le pratiche ateniesi di età classica) si veda F. HAUSSEKER, *The «Ekthesis» of Cyrus the Great: a Case Study of Heroicity Versus Bastardy in Classical Athens*, «Cambridge Classical Journal» 63, 2017, pp. 103-117.

³⁰ Così in Her. 1, 114, 1: Καὶ οἱ παῖδες παίζοντες εἴλοντο ἑωυτῶν βασιλέα εἶναι τοῦτον δὴ τὸν τοῦ βουκόλου ἐπὶ κλησιν παῖδα.

³¹ Her. 1, 116, 1.

ὑπόκρισις ἐλευθεριωτέρη εἶναι, ὃ τε χρόνος τῆς ἐκθέσιος τῇ ἡλικίῃ τοῦ παιδὸς ἐδόκεε συμβαίνειν.

L'impronta evocata dall'espressione *χαρακτήρ τοῦ προσώπου* va certamente riferita, almeno in prima battuta, alla somiglianza fisica, ma forse potrebbe essere estesa quanto meno per via metaforica alla postura complessiva del ragazzo che mostra la sua attitudine alla regalità in ogni suo gesto. Il motivo della protesta del compagno di giochi risiedeva infatti nel modo stesso in cui *Ciro* aveva interpretato il ruolo assunto per gioco³²:

‘Ο δὲ αὐτῶν διέταξε τοὺς μὲν οἰκίας οἰκοδομεῖν, τοὺς δὲ δορυφόρους εἶναι, τὸν δὲ κού τινα αὐτῶν ὀφθαλμὸν βασιλέος εἶναι, τῷ δὲ τινι τὰς ἀγγελίας ἐσφέρειν ἐδίδου γέρας, ὡς ἐκάστῳ ἔργον προστάσσω.

Ma una volta interrogato in merito alle punizioni inflitte al proprio compagno di giochi, egli non ha esitazioni e risponde di aver agito secondo giustizia³³:

᾿Ω δέσποτα, ἐγὼ δὴ ταῦτα τοῦτον ἐποίησα σὺν δίκῃ. Οἱ γάρ με ἐκ τῆς κόμης παῖδες, τῶν καὶ ὅδε ἦν, παίζοντες σφέων αὐτῶν ἐστήσαντο βασιλέα· ἐδόκεον γάρ σφι εἶναι ἐς τοῦτο ἐπιτηδεότατος.

È così che *Ciro* si rivela re ai compagni, al nonno e – di lì a poco – a tutti i Medi³⁴, ed è una *basileia* che è letteralmente incisa nella sua fisicità, nel volto, nei gesti, nei modi, ovvero in una epifania che è in primo luogo fisica, tangibile e per questo immediatamente riconoscibile. Il caso di *Ciro* è quasi speculare a quello di *Deioce* e letti insieme, entrambi nel I libro, i due *logoi* rappresentano una specie di primo compendio sulla regalità: se infatti *Deioce* vuole rimanere nascosto per far credere di essere diverso (non essendolo), *Ciro* non può che mostrarsi e manifestare la sua natura esponendo la sua persona alla vista e al riconoscimento di tutti.

³² Her. 1, 114, 2.

³³ Her. 1, 115, 2.

³⁴ La molteplicità dei piani e dei tratti del *Ciro* erodoteo evidenti sin dal processo di disvelamento sono ben spiegati da C. SÁNCHEZ MANAS, *Retórica del parentesco en la biografía temprana de Ciro* (Hdt. 1.107-130), «*Talia dixit*» 13, 2018, pp. 1-25.

Con Ciro legittimo *basileus* si avvia anche l'esperienza della regalità persiana così come narrata da Erodoto³⁵, che registra l'esistenza di un codice di comunicazione sociale che passa proprio attraverso i corpi³⁶:

Ἐντυγχάνοντες δ' ἀλλήλοισι ἐν τῇσι ὁδοῖσι, τῷδε ἂν τις διαγνοίῃ εἰ ὅμοιοί εἰσι οἱ συντυγχάνοντες· ἀντὶ γὰρ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι. Ἦν δὲ ἢ οὔτερος ὑποδεέστερος ὀλίγῳ, τὰς παρειὰς φιλέονται. Ἦν δὲ πολλῷ ἢ οὔτερος ἀγεννέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον.

Osservatore attento della gestualità e dei suoi significati, lo storico offre qui un piccolo saggio di prossemica sociale: la gerarchia si manifesta attraverso diverse forme di saluto che dichiarano diverse gradazioni d'intimità, fino a quella sorta di inchino che esplicita la sudditanza (προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον). Gesto e significato della *proskynesis* avranno una discreta fortuna sia nell'esperienza della regalità antica sia nell'interpretazione che di essa è stata data³⁷, ma è interessante il fatto che già nelle *Storie* essa sia rappresentata come marcatore di differenza tra il mondo dei Greci e quello dei barbari. Arpago si inchina davanti al re, i Persiani di fronte a Serse, o gli Egizi di fronte alla statua dei propilei del santuario di Efesto a Menfi³⁸, mentre i Lacedemoni portati a Susa si rifiutano di prosternarsi di fronte al Gran Re³⁹:

³⁵ Nell'amplissima bibliografia sulla Persia di Erodoto aggiungo ai già citati, e monumentali, BRIANT, *Histoire de l'Empire Perse* e R. ROLLINGER – B. TRUSCHNEGG – R. BICHLER (Hg.), *Herodot und das Persische Weltreich*, i lavori d'insieme di M. FLOWER, *Herodotus and Persia*, in C. DEWALD – J. MARINCOLA (ed. by), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, pp. 274-289, e R. VIGNOLO MUNSON, *Who are Herodotus' Persians?*, «The Classical World» 102, 2009, pp. 457-470, riedito con un consistente aggiornamento in EAD. (ed. by), *Herodotus: Volume 2. Herodotus and the World*, Oxford 2012, pp. 321-335; ho trovato interessante anche la recente prospettiva di V.L. PROVENÇAL, *Sophist Kings. Persians as Other in Herodotus*, London-New York 2015, part. pp. 215-250.

³⁶ Her. 1, 134, 1.

³⁷ Si vedano da ultimo F. MUCCIOLI, *Classical Sources and «Proskynesis»: History of a Misunderstanding*, in C. BEARZOT – F. LANDUCCI (ed. by), *Alexander's Legacy*, Roma 2016, pp. 41-59 e, con specifico riferimento proprio al valore sociale della pratica come descritta da Erodoto, T. ABE, *Proskynēsis: from a Persian Court Protocol to a Greek Religious Practice*, «Tekmeria» 14, 2017-2018, pp. 1-45.

³⁸ Si vedano, rispettivamente, Her. 1, 119, 2; 8, 118 e 2, 121, 1.

³⁹ Her. 7, 136, 1.

Ἐνθεῦτεν δὲ ὡς ἀνέβησαν ἐς Σοῦσα καὶ βασιλεῖ ἐς ὄψιν ἦλθον, πρῶτα μὲν τῶν δορυφόρων κελεύοντων καὶ ἀνάγκην σφί προσφερόντων προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας, οὐκ ἔφασαν ὠθεόμενοι πρὸς αὐτῶν ἐπὶ κεφαλὴν ποιήσιν ταῦτα οὐδαμὰ· οὔτε γάρ σφι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνέειν οὔτε κατὰ ταῦτα ἤκειν.

Lo schema binario e contrastivo cui ovviamente va condotto anche il racconto di questo episodio del VII libro si comprende del tutto solo alla luce della descrizione dei costumi persiani, con la *proskynesis* che indica un riconoscimento impossibile per i Greci.

Se è indiscutibile il modo in cui è giusto comporre corpo e atteggiamento di fronte al Gran Re, meno evidente è il modo in cui il *basileus* manifesta il potere attraverso la propria fisicità: lo storico, pur consapevole – come visto – dell'importanza del corpo nel manifestarsi del potere regale, è avaro di osservazioni circostanziate in merito all'uso che ne fanno i re nella loro comunicazione concreta. Di Ciro conosciamo soprattutto la collera evocata a più riprese in alcuni momenti nodali del racconto che lo riguarda: egli è pieno d'ira quando ricorda a Ioni e ad Eoli quanto sono stati stolti quando non hanno accolto i messaggeri che in pace chiedevano la ribellione contro Creso⁴⁰; ed è con la sua ira che il re di Lidia si deve misurare quando cerca di ottenere per il suo popolo condizioni diverse dalla schiavitù e dalla deportazione⁴¹. La collera non rimane però confinata nel recinto del comportamento individuale, ma diventa manifestazione legittima e a suo modo universale di una delle massime prerogative del *basileus*, l'amministrazione della giustizia⁴²:

Αἰνέω μὲν νυν τοῦτον τὸν νόμον, αἰνέω δὲ καὶ τόνδε, τὸ μὴ μιῆς αἰτίας εἶνεκα μήτε αὐτὸν τὸν βασιλέα μηδένα φονεῦειν, μήτε τινὰ τῶν ἄλλων Περσέων μηδένα τῶν ἐαυτοῦ οἰκετέων ἐπὶ μιῇ αἰτίῃ ἀνήκεστον πάθος ἔρδειν· ἀλλὰ λογισάμενος ἦν εὐρίσκει πλέω τε καὶ μέζω τὰ ἀδικήματα ἔοντα τῶν ὑπουργημάτων, οὕτω τῷ θυμῷ χρᾶται.

In maniera forse sorprendente ma coerente alla natura del potere autocratico, le parole della razionalità e dell'ordine (νόμος, λογίζομαι, εὐρίσκω) si coniugano a quelle dell'ira (ὀργή, θυμός), il cui libero sfogo diventa la manifestazione finale, e attesa, al termine

⁴⁰ Her. 1, 141, 1: ὁ μὲν δὲ ὀργῇ ἐχόμενος ἔλεγέ σφι τάδε.

⁴¹ Her. 1, 156, 2: Κύρος δὲ ἡσθεὶς τῇ ὑποθήκῃ καὶ ὑπεὶς τῆς ὀργῆς ἔφη οἱ πειθεσθαι.

⁴² Her. 1, 137, 1.

di una valutazione ponderata: ed è proprio in questo inedito impasto che sta la specificità, e l'alterità, del potere dei *basileis* orientali. La collera è un'emozione, non un gesto, ma essa doveva essere perfettamente leggibile agli occhi degli interlocutori del re, che ne vedevano gli effetti immediati nella decisione di mandare a morte qualcuno⁴³. Altrettanto leggibile, del resto, era stata certamente già la collera di Creso contro Solone, che ebbe la colpa di non annoverare il re lidio tra gli uomini più felici⁴⁴:

Σόλων μὲν δὴ εὐδαιμονίης δευτερεῖα ἔνεμε τοῦτοισι, Κροῖσος δὲ σπερχθεὶς εἶπε· ὦ ξεῖνε Ἀθηναῖε, ἢ δ' ἡμετέρη εὐδαιμονία οὕτω τοι ἀπέρριπται ἐς τὸ μηδέν, ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξίους ἡμέας ἐποίησας;

Anche in questo caso l'ira viene solo evocata e non descritta nelle sue espressioni visibili: essa tuttavia è la chiave per comprendere sia l'esito della relazione tra i due sia la brusca conclusione del 'dialogo'. È un'ira che va dunque visualizzata due volte, prima nella dinamica relazionale tra i due personaggi con il congedo frettoloso e insoddisfatto dell'ospite greco, e poi come innesco retorico che consente la lunga spiegazione di Solone in merito al senso della felicità umana, inutile agli occhi di Creso, ma fondamentale per il lettore delle *Storie*.

L'ira muove anche la figura di Dario, in una delle rare occasioni in cui egli dismette la fissa compostezza dei rilievi di pietra. Quando il fedele Zopiro figlio di Megabizo gli si presenta orribilmente mutilato, senza naso né orecchie e con i segni del flagello, il Gran Re ha una reazione del tutto scomposta⁴⁵:

Δαρεῖος δὲ κάρτα βαρέως ἤνεικε ἰδὼν ἄνδρα [τὸν] δοκιμώτατον λελωβημένον, ἔκ τε τοῦ θρόνου ἀναπηδήσας ἀνέβωσέ τε καὶ εἶρετό μιν ὅστις εἴη ὁ λωβησάμενος καὶ ὃ τι ποιήσαντα.

⁴³ L'espressione dell'ira attraverso la gestualità e tutti i segni della comunicazione non verbale è oggetto di un bel contributo di D.L. CAIRNS, *Anger and the Veil in Ancient Greek Culture*, «G&R» 48, 1, 2001, pp. 18-32, che se pure non tratta dei casi qui considerati mi ha offerto utili spunti di riflessione. Per le emozioni nella storiografia greca sono interessanti le pagine introduttive del saggio di M. TAMIOLAKI, *Emotions and Historical Representation in Xenophon's Hellenika*, in A. CHANIOTIS – P. DUCREY (ed. by), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart 2013, pp. 15-52.

⁴⁴ Her. 1, 32, 1.

⁴⁵ Her. 3, 155, 1.

La circostanza è particolarmente drammatica, visto che Zopiro ha inflitto a se stesso le punizioni che Dario stesso impone ai nemici: la reazione di Dario *basileus* si spiega con il dolore e lo sconcerto nel vedere lo scempio di uno degli uomini che egli riteneva più degni di considerazione, ma quella di Dario personaggio delle *Storie* diventa fatalmente lo specchio dell'orrore provato dai Greci di fronte al tratto per essi inumano dei despoti orientali. In questo come in altri casi, dunque, la postura del re ha un duplice significato: da un lato esprime l'unica emozione che i re sembrano capaci di esprimere, dall'altro riflette in modo quasi paradossale un giudizio etico sulle forme di violenza espressioni di ogni potere autocratico (e non solo orientale)⁴⁶.

Nella raffinata costruzione narrativa erodotea, dunque, la fisicità del potere contiene spesso un aspetto valoriale e valutativo, che consente di comprendere la ragione per cui sia Serse, e non Dario, il Gran Re che nelle *Storie* manifesta più nettamente una fisicità visibile⁴⁷: staccandosi dal bassorilievo narrativo egli si fa figura a tutto tondo, incarnando definitivamente l'incolmabile distanza tra due mondi approdati al conflitto. La natura di Serse emerge sin dall'inizio del VII libro, nel confronto con Artabano, l'unico che, osando parlare contro il progetto della spedizione in Grecia in un consesso altrimenti dominato dal silenzio e dalla paura, provoca l'ira del re⁴⁸:

⁴⁶ Come bene mostra R. ROLLINGER, *Herodotus, Human Violence and the Ancient Near East*, in V. KARAGEORGHIS – I. TAIFACOS (ed. by), *The World of Herodotus*, Nicosia 2004, pp. 121-150 la condanna delle forme di violenza legate all'esercizio del potere autocratico supera una nozione solo geografica o etnica del dispotismo e assume un carattere più evidentemente etico che come tale vale anche per le esperienze dei Greci.

⁴⁷ Le molte sfaccettature del personaggio Serse nella tessitura delle *Storie* erodotee sono discusse in modo interessante da E. BARAGWANATH, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford 2008, in part. pp. 240-288; si vedano anche H. SANCISI-WEERDENBURG, *The Personality of Xerxes, King of Kings*, in E.J. BAKKER – I.J.F. DE JONG – H. VAN WEES (ed. by), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 579-590, e J. GRETHLEIN, *Herodot und Xerxes. Meta-Historie in den Historien*, in *Herodot und das Persische Weltreich*, pp. 103-122.

⁴⁸ Her. 7, 11, 1, da leggere con il commento di G. VANNICELLI (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro VII. Serse e Leonida*, Milano 2017, che nota come in Erodoto il verbo θυμὸν sia usato perlopiù per i sovrani persiani più dispotici. La figura di Serse è particolarmente complessa, visto che egli è insieme causa e vittima del terrore che permea la corte: dominato da turbamento e da visioni che ne mutano continuamente il parere, egli non riesce a distinguere il principio di verità che, pure, dovrebbe sempre guidarlo in quanto re di Persia. Si legga in particolare Her. 7, 12-18, con le visioni, i sogni, i ripensamenti e la decisione finale di intraprendere la spedizione: su queste pagine è interessante M.R. CHRIST, *Herodotean Kings and Historical Inquiry*,

Ξέρξης δὲ θυμωθεὶς ἀμείβεται τοῖσδε· Ἀρτάβανε, πατὴρ εἰς τοῦ ἐμοῦ ἀδελφεός... Da quel momento in avanti il potere del Gran Re viene definitivamente mostrato nella sua incoercibile volontà di potenza; i gesti di Serse sono grandiosi e forsennati sin dallo scavo del monte Athos, talmente smisurato da richiedere una spiegazione⁴⁹:

‘Ὡς μὲν ἐμὲ συμβαλλόμενον εὐρίσκειν, μεγαλοφροσύνης εἵνεκεν αὐτὸ Ξέρξης ὀρύσσειν ἐκέλευε, ἐθέλων τε δύναμιν ἀποδείκνυσθαι καὶ μνημόσυνα λιπέσθαι.

Il triplice richiamo alla *megaloφrosyne*, alla manifestazione della *dynamis*, e alla volontà di lasciare un segno nella memoria consente di inquadrare questo e tutti i gesti plateali attribuiti al Gran Re secondo un'intenzione comunicativa che supera definitivamente la dimensione verbale. Erodoto cerca di interpretare logicamente ciò che sembra fuori di ogni ragionevolezza e non può che formulare una congettura (‘Ὡς μὲν ἐμὲ συμβαλλόμενον εὐρίσκειν) sulle definitive intenzioni del Re: Serse non è più dentro la corte, non si rivolge più soltanto ai Magi, ai satrapi o ai sudditi, Serse si rivolge al mondo, presente e futuro, e non ha altro strumento che gli *erga*, le cose (le imprese, i monumenti) fatte per essere viste, riconosciute, e ricordate. La distanza dai Greci, che, come l'opera stessa di Erodoto dimostra, ricorrono alle parole per evitare la cancellazione e la dimenticanza ad opera del tempo, è compiuta.

Se così, se cioè l'opposizione con il mondo dei Greci si gioca qui anche sul mancato riconoscimento alla capacità della parola (pronunciata, ascoltata e scritta) di mantenere la memoria nel tempo, credo sia lecito ascrivere alla comunicazione non verbale tutti i gesti attribuiti a Serse dalla tradizione: il giogo messo all'Ellesponto, i trecento colpi di frusta e la promessa di marchiare a fuoco il mare che aveva osato mandare in pezzi il ponte, l'ecatombe offerta ad Atena Ilias sulla Pergamo di Priamo, il dono al mare di una coppa e di un cratere d'oro e di una spada persiana⁵⁰. Serse agisce per essere guardato e ricordato, ma si fa a sua volta spettatore nello scenario del mondo, perché è solo sotto il suo sguardo che gli eventi acquistano una consistenza duratura: espone volutamente (e maliziosamente) i

«ClasAnt» 13, 1994, pp. 167-202, riedito in R. VIGNOLO MUNSON (ed. by), *Herodotus: Volume 1. Herodotus and the Narrative of the Past*, Oxford 2013, pp. 212-250.

⁴⁹ Her. 7, 24, 1.

⁵⁰ Si vedano, rispettivamente, Her. 7, 33; 7, 35, 1; 7, 43, 1 e 7, 54, 2.

morti persiani alle Termopili⁵¹; si siede sul trono per guardare il suo esercito di mare e di terra prima ad Abido, poi di nuovo una volta passato in Europa, e infine a Salamina⁵². Il re guarda, osserva, si gode lo spettacolo: sembra che la realtà esista soprattutto per offrirsi al suo sguardo, uno sguardo di re che la oggettivizza e le dà valore⁵³. Proprio per questo, però, egli non è in grado di comprendere un sistema di segni estraneo al suo codice: lì dove la comunicazione non muove direttamente dalla sua persona e le cose non sono fatte in funzione del suo sguardo, egli si mostra sostanzialmente impreparato. È il caso del momento cruciale delle Termopili, quando il Gran Re non capisce quanto gli viene riferito, la scena cioè degli Spartiati intenti a fare ginnastica e a pettinarsi i capelli prima della battaglia⁵⁴:

᾽Ακούων δὲ Ξέρξης οὐκ εἶχε συμβαλέσθαι τὸ ἐόν, ὅτι παρεσκευάζοντο ὥς ἀπολέομενοί τε καὶ ἀπολέοντες κατὰ δύναμιν.

Anche gli Spartiati non usano il linguaggio e si affidano ai gesti, ma non sono compresi da Serse che considera i loro atteggiamenti ridicoli (γελοῖα), e non credibile le spiegazioni (ἄπιστα) che ne fornisce Demarato. Dunque, nemmeno il linguaggio non verbale è universale, e anche in questa forma di comunicazione il divario tra gli Spartiati (liberi) e il Gran Re (despota) si rivela incolmabile: i corpi degli Spartiati dicono coraggio e valore, quello del Re può solo esprimere potere e chiedere obbedienza.

Tra tutti i *basileis* delle *Storie*, però, Serse mantiene una sua caratterizzazione meno rigida e lascia trasparire tratti che lo riconducono a una condivisa umanità: è felice e prova piacere (ἡσθη) nel vedere un agone tra navi prima di scendere verso il cuore della Grecia, ma poi si mette a piangere (ἐδάκρυσε) pensando alla brevità della vita umana⁵⁵; dopo la rassegna dell'esercito ride a più riprese senza cedere alla collera quando Demarato gli illustra l'amore dei Greci per la libertà⁵⁶; è molto contento (περιχαρής) quando Efialte rivela il sentie-

⁵¹ Her. 8, 25, 3: οὕτω πολλοὶ ἠθελον θεήσασθαι.

⁵² Cf. rispettivamente Her. 7, 44; 7, 100 e 8, 80, 4.

⁵³ In questo senso vanno già le osservazioni di D. KONSTAN, *Persians, Greeks and Empire*, «Arethusa» 20, 1987, pp. 59-73, part. pp. 62-67.

⁵⁴ Her. 7, 208, 3-209.

⁵⁵ Cf. Her. 7, 44-45.

⁵⁶ Cf. Her. 7, 103, 1: Ταῦτα ἀκούσας Ξέρξης γέλασας ἔφη; e poi 7, 105, 1: Ξέρξης δὲ ἐς γέλωτά τε ἔτρεψε καὶ οὐκ ἐποίησατο ὀργὴν οὐδεμίαν.

ro che consente di aggirare il passo delle Termopili⁵⁷, ma poi è preso da terrore (καταρρωθήκεε) dopo la sconfitta di Salamina⁵⁸.

Il fatto è che, nonostante tutto, Serse più di ogni altro può giocare una carta che ci riporta dritti all'inizio del nostro percorso, la carta del corpo. Subito prima dello scontro alle Termopili, in occasione di una nuova, rapida rassegna delle immense forze del Gran Re, Erodoto infatti commenta⁵⁹:

Ἀνδρῶν δ' ἐουσέων τοσούτων μυριάδων κάλλεός τε εἵνεκα καὶ
μεγάθεος οὐδεὶς αὐτῶν ἄξιονικότερος ἦν αὐτοῦ Ξέρξεω ἔχειν τοῦτο τὸ
κράτος.

La congiunzione tra potere (τὸ κράτος) e corpo è compiuta nel segno di grandezza e bellezza che da sé sole, con il solo fatto di essere visibili e ostentate, si impongono al riconoscimento dei sudditi, nella definitiva specularità rispetto al nascondersi di Deioce e di Smerdi. Sul piano della comunicazione del potere, il Gran Re non ha bisogno di strategie più articolate, o di un'elaborazione meditata di gesti e di parole: il suo corpo è di per sé *ergon*, e diventa per ciò stesso il terreno di confronto definitivo con il nemico. Ed è infatti su questo piano, un piano immediato, visibile, profondamente estraneo alla complessità del *logos*, che si gioca l'ultimo confronto con Leonida, l'estremo antagonista del VII libro⁶⁰:

Ταῦτα εἶπας Ξέρξης διεξήιε διὰ τῶν νεκρῶν καὶ Λεωνίδεω, ἀκηκοὺς ὅτι
βασιλεὺς τε ἦν καὶ στρατηγὸς Λακεδαιμονίων, ἐκέλευσε ἀποταμόντας
τὴν κεφαλὴν ἀνασταυρῶσαι.

Erodoto interpreta il gesto come prova (τεκμήριον) di una collera inestinguibile, giudicata contraria anche al *nomos* consueto dei Persiani, soliti onorare gli uomini di valore⁶¹.

⁵⁷ Cf. Her. 7, 215.

⁵⁸ Cf. Her. 8, 103, 1.

⁵⁹ Her. 7, 187, 2.

⁶⁰ Her. 7, 238, 1.

⁶¹ Cf. Her. 7, 238, 2: Δῆλ' αἰ μὲν πολλοῖσι καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοις, ἐν δὲ καὶ τῷδε οὐκ ἥκιστα γέγονε, ὅτι βασιλεὺς Ξέρξης πάντων δὴ μάλιστα ἀνδρῶν ἐθυμώθη ζῶντι Λεωνίδῃ· οὐ γὰρ ἂν κοτε εἰς τὸν νεκρὸν ταῦτα παρενόμηνε, ἐπεὶ τιμᾶν μάλιστα νομίζουσι τῶν ἐγὼ οἶδα ἀνθρώπων Πέρσαι ἀνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια. Οἱ μὲν δὲ ταῦτα ἐποίουν τοῖσι ἐπε τέτακτο ποιέειν.

E proprio in questo confronto estremo tra Serse e Leonida, possiamo forse cogliere due aspetti convergenti della rappresentazione della fisicità dei re. Da un lato anche in questo caso l'ira è messa in evidenza come carattere e motore (ἐθυμώθη ζώνοντι Λεωνίδῃ) delle scelte di Serse, che quasi balza fuori dalla linearità del testo e comunica al suo pubblico (ai suoi nemici, ai suoi sudditi e a noi) l'enormità di un potere che ha nell'ira e nelle sue espressioni non verbali la manifestazione più visibile e per questo inaggirabile: dopo le Termopili il messaggio ideologico si fa particolarmente potente proprio nella direzione dell'irrimediabile distanza della sensibilità greca dal dispotismo persiano. D'altra parte, l'iterata insistenza sul danno inferto al corpo del nemico sia esso vivo (con mutilazioni, torture e oltraggi di vario genere) o morto (la decapitazione) può essere letta anche come elemento volutamente antifrastico volto a sottolineare la potenza espressiva del corpo del re, che a fronte di quello offeso e disprezzato di chi gli si oppone sa e può rimanere integro e grande. Un corpo che per imporsi agli occhi di chi guarda (e di chi legge) non ha bisogno di altro se non di esistere.

La comunicazione politica si dipana con molti mezzi, ma uno dei più efficaci è quello che trasmette immediatamente il messaggio precedendo o completando l'interrelazione verbale: si tratta del corpo, della sua gestualità e del suo apparire. La torsione del collo, la posizione delle mani oppure l'abito e l'acconciatura, per esempio, possono trasmettere subito un modo di essere e di pensare, secondo codici chiari e condivisi. Nella concretezza dell'interlocuzione, poi, anche la qualità della voce permette di intercettare tendenze e caratteristiche personali.

Questo volume raccoglie i contributi di più studiosi che si sono confrontati su questo tema in relazione alla Grecia antica dall'arcaismo all'età di Alessandro, anche in rapporto al mondo persiano, attraverso le fonti scritte e la documentazione artistica.

ISSN 2532-5981
ISBN 978 88 5495 791 6



€ 40,00