

DARIO E MARATONA NE *I PERSIANI* DI ESCHILO: LE RAGIONI DI UN QUASI SILENZIO

La trasfigurazione ideale del vero storico¹ condiziona a tal punto il ritratto di Dario nel dramma eschileo da far passare quasi sotto silenzio le sue responsabilità a Maratona. Dario si presenta attraverso le parole del coro come sovrano «provvido, senza colpa, invincibile»², che «mai aveva causato la perdita di uomini per folli disegni di guerra»³ e aveva realizzato le sue conquiste senza mai attraversare il corso del fiume Halys⁴, mantenendosi fedele alla tradizione asiatica dell'impero persiano. L'esperienza storica della prima guerra persiana assume così in rapporto alla figura di Dario contorni più sfumati che quasi sconfinano nella manipolazione del vero storico, subordinata a motivazioni di ordine ideologico legate al contesto della vita politica ateniese. Tali motivazioni costituiscono il tema della riflessione sul dramma eschileo che si intende proporre in queste pagine.

La sconfitta di Maratona, che, come apprendiamo da Erodoto⁵, provocò in Dario un'irritazione più violenta di quella suscitata dall'incendio di Sardi, stenta a porsi nel dramma eschileo in rapporto con la responsabilità di Dario. Solo in tre luoghi del dramma si ravvisano allusioni a Maratona e questo desta non poca perplessità, soprattutto in considerazione del rilievo che tale vittoria assume nella biografia eschilea⁶: nel v. 236 nei «molti mali» causati dall'esercito ellenico ai Medi; nel v. 244 il coro ricorda la sconfitta dell'esercito di Dario ad opera degli Elleni, smentendo la perplessità di Atossa sulle capacità belliche di un popolo libero dal giogo di un re; nel v. 475 la stessa regina menziona Maratona contestualmente al fallimento della vendetta meditata da Serse a danno degli Ateniesi, ponendo in risalto non le responsabilità di Dario, bensì la follia di Serse che aveva causato una sventura ancora più grande. Non c'è memoria della spedizione europea in Tracia⁷, né tanto meno dell'insuccesso della campagna scitica che pure Artabano, secondo il racconto erodoteo⁸, aveva ricordato a Serse, cercando di indurlo a prudenza.

A tali omissioni dovute all'intenzione di non oscurare la fama dell'*òlbos* e della saggezza di Dario si aggiunge la limitazione all'Oriente della politica espansionistica di Dario fedele alla tradizione asiatica dell'impero persiano voluta dalla *mòira* divina, che, come evidenzia l'*èidolon* di Dario in *Pers.* 762 s., aveva confinato in Asia il dominio persiano⁹. L'eziologia divina di tale limitazione non manca di trovare riscontro in Erodoto¹⁰ nelle parole di Temistocle, secondo cui gli dei e gli eroi non vollero che un solo uomo regnasse sull'Asia e l'Europa; la stessa tradizione

¹ Ne sono dimostrazione il catalogo fantasioso dell'esercito persiano nei vv. 21 ss. al pari dell'*excursus* di Dario sulla storia del regno persiano ai vv. 765 ss., che propone l'inverosimile successione di Medo, iniziatore del regno, di suo figlio, di Ciro e Dario, così come l'errata valutazione dell'effetto destabilizzante e devastante per l'impero persiano della sconfitta di Salamina nei vv. 584 ss.

² *Pers.* 855. Il fiume Halys, riconosciuto nella *communis opinio* come confine occidentale della Persia (cf. Hdt. 1.72,103; 5.102; Thuc. 1.16; Isocr. *Areop.* 80; *Panath.* 59), viene varcato da Serse (Hdt. 7.26).

³ *Pers.* 652 s.

⁴ *Pers.* 865.

⁵ Hdt. 7.1.

⁶ Vd. l'epitafio eschileo riportato nella *Vita* del drammaturgo (11), che celebra il coraggio dimostrato da Eschilo nella battaglia di Maratona, e le considerazioni di J.A. Davison, *Aeschylus and the Athenian Politics, 472-456 B.C.*, in *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th Birthday*, Oxford 1966, pp. 93-107, vd. p. 101.

⁷ Un riferimento ai domini della Tracia conquistati da Dario si ravvisa in *Pers.* 869 s. secondo l'esegesi di Broadhead: cf. L. Belloni, Eschilo. *I Persiani*, Milano 1994², pp. 261 s.

⁸ Vd. Hdt. 7.10. In Hdt. 7.18 il fallimento della campagna scitica di Dario è associato da Artabano a quello della campagna di Ciro contro i Massageti e di Cambise contro gli Etiopi come esempio di punizione divina della *hybris*.

⁹ Tale limitazione trova riscontro nella realtà storica nella mancata espansione in Europa dell'impero persiano e dei più antichi imperi orientali evidenziata da Polibio (1.1.5) in antitesi all'universalità dell'impero romano.

¹⁰ Hdt. 8.109.

asiatica dell'impero persiano si riflette sia nella convinzione dei dotti persiani riportata in Hdt. 1.4.4, secondo la quale i Persiani si considerano signori dell'Asia e dei popoli asiatici da cui separano l'Europa ed il mondo ellenico¹¹, che nel grado di stima e considerazione degli altri popoli attribuito ai Persiani in Hdt. 1.134.2, decrescente in proporzione alla distanza geografica dalla terra persiana, una concezione questa verosimilmente ereditata dai Medi che incide nell'organizzazione dell'impero. Anche la fedeltà di Dario a questa tradizione asiatica trova eco nel racconto erodoteo della diffidenza di Dario nei confronti della realtà marittima ed occidentale¹². Ma è pur vero che, con una evidente divergenza rispetto alle valutazioni del dramma eschileo, la politica imperialistica di Serse si prospetta in Erodoto come continuazione della strategia di espansione nell'Egeo perseguita da Dario negli anni successivi al 519¹³: nel discorso di Serse in Hdt. 7.8.1-2 viene evidenziata l'intenzione di rimanere fedele alla tradizione imperialistica della monarchia persiana, ampliando l'orizzonte delle conquiste all'Europa ed all'Ellade¹⁴. Questa politica espansionistica, che nel dramma eschileo¹⁵ viene ricondotta alla *mòira* che impose ai Persiani di far guerre e distruggere città, aveva trovato in Ciro il suo primo artefice: esemplare il discorso di Ciro in Hdt. 1.126.5, dove il sovrano prospetta ai sudditi come beneficio della vittoria la libertà dalla sottomissione ai Medi ed insieme l'acquisizione di ricchezze subordinata all'estensione del dominio persiano, a cui fanno eco le parole di Dario in Hdt. 3.82.5 che attribuisce alla monarchia il merito di aver liberato il popolo persiano, alludendo al ruolo svolto da Ciro. La vocazione all'egemonia interstatale coniugata con l'aspirazione alla libertà si rinnova nella promessa di Ciro in Xen. Cyr. 7.1.10-14 di «avere ricchezze...essere liberi e comandare» ed in quella di Ciro il Giovane agli Elleni in Xen. An. 1.7.3-7, che pure istituisce una stretta connessione tra vittoria, egemonia e ricchezza.

A questa sostanziale coerenza ideologica di Serse con la tradizione imperialistica persiana e con la politica di Dario, evidenziata nelle *Storie* erodotee e non priva di fondamento storico, si contrappone nel dramma eschileo un'antitesi più marcata in senso etico e politico tra Dario e Serse: Dario, esortando nei vv. 824-831 a non coltivare ambizioni eccessive di conquista contrarie alla norma della misura voluta dalla *mòira* divina che ha confinato in Asia i domini persiani, impone infatti un limite morale alla logica espansionistica dell'impero persiano e questo si accorda con l'antitesi etico-politica rispetto a Serse subordinata ai significati del dramma, ma non con il vero storico. Il re persiano, a cui Eschilo attribuisce il ruolo di saggia guida del suo popolo e che per i suoi meriti assurge in vita e dopo la morte ad una condizione privilegiata di *ὄλβος*¹⁶ in virtù della quale è assimilato ad una figura demonica e divina¹⁷, fa così propri i principi di misura e moderazione comuni alla tradizione sapienziale ellenica ed orientale¹⁸. Il valore esemplare di

¹¹ Tale concezione trova riscontro nell'epigramma pseudo-simonideo celebrativo della battaglia di Cipro (D.L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, XLV): ἐξ οὗ τ' Εὐρώπην Ἀσίας δίχα πόλιτος ἐνειμεν... .

¹² Vd. V. Martin, *La politique des Achéménides*, «MH» 22 (1965), pp. 38-48; Belloni, *Eschilo* cit., p. XLIV.

¹³ Sulla politica espansionistica di Dario vd. B. Gallotta, *Dario e l'Occidente prima delle guerre persiane*, Milano 1980, pp. 143-212.

¹⁴ Per le valutazioni erodotee vd. H. Verdin, *Hérodote et la politique expansionniste des Achéménides. Notes sur Hdt. VII, 8*, in *Studia Psaulo Naster Oblata*, II, *Orientalia Antiqua*, Leuven 1982, pp. 327-336.

¹⁵ Vd. *Pers.* 101 ss.

¹⁶ Vd. l'apostrofe a Dario della regina in *Pers.* 709 ὦ βροτῶν πάντων ὑπερσχῶν ὄλβον εὐτυχεῖ πότμῳ e *Pers.* 691, dove Dario si attribuisce uno *status* privilegiato di dominio (ἐνδυναστεύσας) nel regno dei morti.

¹⁷ Cf. *Pers.* 157 θεοῦ; 644 θεόν; 856 ἰσόθεος; 620 s. τὸν δαίμονα ! Δαρεῖον; 634 ἰσοδαίμων; 845 δαῖμον. δαίμων e θεός sono usati con lo stesso valore allusivo allo stato di eroizzazione o divinizzazione del sovrano; propriamente δαίμων indica la potenza divina che si manifesta nella vita divina ed umana, mentre θεός caratterizza la condizione divina di perfetta beatitudine: Cf. U. von Wilamowitz, *Die καθαρμοί des Empedocles*, Sitzb. Kgl. Preuss. Akad. Wiss. Zu Berlin. 1929, 626-661, in particolare 659 n. 1; N. van Der Ben, *The Ptoem of Empedocles' Per Physios*, Amsterdam 1975, 133 s.

¹⁸ L'etica della misura ha molteplici attestazioni sia in ambito greco che orientale ed egizio: esemplare la massima dei Sette Sapienti secondo cui «la misura è la miglior cosa» (Cleobulo, VS 10, 3, 1, 1 D.-K.) al pari delle sentenze attestata nella letteratura sapienziale egizia, che ammoniscono contro gli eccessi della dissolutezza (vd. le *Istruzioni di Amenemope* in M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, I-III, Berkeley 1973-1980, II, p. 152), e nel libro dei

Dario in senso etico e politico fondato sul rispetto dei valori di giustizia ed *eusèbeia* rende ragione della sua eroizzazione e apoteosi divina, una sorte questa che il sovrano condivide con gli antichi eroi ed i defunti eccellenti celebrati dalla *pòlis* per la loro morte eroica¹⁹. Tale privilegio ispirato alla concezione escatologica greca si configura come un onore tributato al re persiano del tutto coerente con la sua idealizzazione, ma nella sostanza estraneo alla tradizione degli Achemenidi che non rivendicano qualità divine come poi i sovrani Arsacidi e Sasanidi²⁰; questa apoteosi divina di Dario si prospetta pertanto come un tradimento del vero storico, riconducibile nelle sue premesse alla genealogia degli Achemenidi attestata in *Pers.* 79 s. ed in Hdt. 7, 61; 150, che riconduce la dinastia persiana a Perseo figlio di Zeus e Danae. Attraverso la discendenza di Perseo la genealogia degli Achemenidi si salda così sia in Erodoto che in Eschilo con quella delle stirpi greche²¹ a sottolineare una originaria comunanza di stirpe.

Il silenzio sulle responsabilità di Dario a Maratona e sulla campagna scitica costituisce quasi un tradimento del vero storico strumentale alla trasfigurazione ideale del sovrano, che si prospetta nel dramma eschileo, così come nella documentazione storica, quale erede della tradizione della monarchia iranica fondata sul carisma divino dell'investitura regale. Il ritratto eschileo di Dario e la stessa concezione della regalità corrispondono nelle loro linee essenziali alla tradizione orientale²²: l'origine divina della monarchia assoluta voluta da Zeus in Asia riproduce in *Pers.* 762 ss. la concezione orientale del primato del re che regna per grazia divina, garante dell'ordine e della pace nella società umana, riflesso dell'ordine cosmico²³. Nella tradizione iranica Dario si presenta come erede dei valori fondanti dell'ideologia regale²⁴, di cui è paradigma nell'*Avesta*²⁵ il mitico re Yima, e del padre dell'impero persiano, Ciro, secondo un percorso ideale che risale al fondatore del regno medo, Deioce, *πρῶτος ἡγεμῶν στρατοῦ* in *Pers.* 765, primo artefice nella storia iranica della monarchia eunomica secondo la ricostruzione erodotea²⁶ ed eschilea

Proverbi nel VT. L'ordine della misura è principio fondamentale del *kòsmos* umano e divino nella cosmogonia egizia e babilonese: Maat affianca il dio Sole nella cosmogonia egizia, così come Misharu, l'Ordine, svolge un ruolo decisivo in quella babilonese; vd. W. Burkert, *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 45 s.

¹⁹ Sullo *status* privilegiato di questi defunti assimilati agli antichi eroi vd. l'epitafio per i caduti di Cheronea attribuito a Demostene (60, 33-34) e l'iscrizione commemorativa dei caduti ateniesi a Tanagra (*Carm. epigr. graec.* 4); cf. M. S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007, 95.

²⁰ Vd. J. Wiesehöfer, *La Persia antica*, tr. it., Bologna 2003, pp. 47, 96, 110. La divinizzazione del sovrano achemenide trova riscontro in Xen. *Cyr.* 4, 1, 4.

²¹ In Hdt. 7, 61, 3 si narra della nascita di Perse da Perseo ed Andromeda, figlia di Cefeo re degli Etiopi e nipote di Belo; lo stesso Serse rivendica l'origine comune ai Persiani ed agli Argivi in Hdt. 7, 150, 2 in virtù della discendenza di Perseo da Danae figlia di Acrisio, re di Argo. Alla stirpe dei Perseidi appartiene la dinastia regnante a Micene ed Argo con Euristeo prima dei Pelopidi, da cui discende Atreo padre di Agamennone; la cessione di Micene ad Atreo da parte di Euristeo perseide, nipote di Atreo per parte di madre, segna il passaggio del potere dai Perseidi ai Pelopidi nel Peloponneso, come si narra in Thuc. 1, 9, 2-3.

²² Su tali corrispondenze vd. Belloni, *Eschilo* cit., pp. XXIII ss. Per la discussione del fondamento storico dell'analisi eschilea vd. Ph. Keiper, *Die Perser des Aeschylus als Quelle für altpersische Altertumskunde*, Diss. Erlangen 1877; A.S. Gow, *Notes on the Persae of Aeschylus*, «JHS» 48 (1928), pp. 133-158; A. Tourraix, *Les Perses, la géopolitique et l'histoire*, «CGITA» 7 (1992-1993), pp. 99-117.

²³ Vd. DNa 30-60 (R.G. Kent, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953, 137) «dice il re Dario: Ahuramazda, quando vide questa terra in disordine, allora la consegnò a me, mi fece re. Io sono re. Con il potere di Ahuramazda io l'ho rimessa al suo posto...O uomo questo è il comando di Ahuramazda...non abbandonare il giusto sentiero; non sollevarti in rivolta». Questa concezione dello Stato come emanazione dell'ordine cosmico mostra sensibili analogie con la tradizione politica mesopotamica: cf. Th. Jacobsen, *La Mesopotamia*, in H.A. Frankfort, J.A. Wilson, Th. Jacobsen, W.A. Irwin, *La filosofia prima dei Greci*, trad. it. Torino 1963, pp. 153-255, in particolare p. 232; M. Jursa, *I Babilonesi*, t. it. Bologna 2007, pp. 56 ss.

²⁴ Vd. R.N. Frye, *The Christma of Kingship in Ancient Iran*, «IA» 4 (1964), pp. 36-54; Gh. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Studi in onore di Giuseppe Tucci*, I, Napoli 1974, pp. 23-88, vd. pp. 57-59.

²⁵ *Yasna* 9.4-5.

²⁶ Vd. Hdt. 1.96-101.

dell'*excursus* di Dario sul regno medo-persiano²⁷. La devozione a Zeus di Dario evidenziata nel dramma eschileo²⁸ corrisponde a quella per Ahura Mazda attestata nell'iscrizione funebre di Dario, in cui la celebrazione del dio supremo si affianca al riconoscimento del dono divino di saggezza²⁹ e delle virtù proprie del rango regale, come verità, giustizia, autocontrollo³⁰, e nell'iscrizione di *Bisutun*, dove si esalta la fedeltà del sovrano alla verità³¹. Risalta la corrispondenza tra le asserzioni dell'iscrizione funebre di Dario, che si attribuisce la capacità di dominare l'ira con la forza del pensiero, e l'attribuzione sia a Dario che a Ciro in *Pers.* 900 e 767³² di φρένες, «saggi pensieri», in grado di controllare gli impulsi del cuore. Non può escludersi che un riferimento così puntuale alle virtù tipiche del rango regale si debba in Eschilo alla conoscenza di iscrizioni achemenidi celebrative delle virtù del sovrano probabilmente mediata da fonti greche³³. Un riflesso della fama di saggezza di Dario giunge alla speculazione filosofica del IV sec.: a Ciro Dario viene associato come esempio di monarchia eunomica da

²⁷ Vd. *Pers.* 765 ss.

²⁸ Vd. *Pers.* 740,762.

²⁹ Vd. DNb 1-5 (Kent 138) «un gran dio è Ahuramazda, che ha creato quest'opera ottima che si vede, che ha creato la felicità per l'uomo, che ha accordato saggezza e azione al re Dario». La connessione tra favore divino e saggezza è evidenziata per Ciro in *Pers.* 772; la saggezza del governo di Dario è celebrata dal coro in *Pers.* 852 ss. Per il carisma divino della saggezza del sovrano vd. U. Bianchi, *Eschilo e il sentire etico-religioso dei re dei Persiani*, in *Studi in onore di A. Ardigzoni*, II, Roma 1978, pp. 61-72.

³⁰ Vd. DNb 11-15 (Kent 138) «Ciò che è giusto, questo corrisponde al mio desiderio. Io non sono amico all'uomo che è seguace della Menzogna. Io non sono violento. Quanto provoca la mia ira, io lo tengo fermamente sotto controllo con il potere del mio pensiero. Io domino con sicurezza i miei (impulsi)».

³¹ *Asha* («giustizia») è attribuito di Ahura Mazda e valore morale supremo del mazdeismo iranico; rappresenta in avestico l'equivalente di *arta*, che significa «ordine», «verità» non tanto in senso gnoseologico di vero contrapposto a falso, ma di fedeltà alla legge del dio supremo; si comprende così la sua assimilazione a rettitudine, giustizia, la contrapposizione a *drauga*, «menzogna», intesa come mancanza di fedeltà alla legge divina e quindi ingiustizia. Il fondamento etico del potere monarchico è posto in evidenza nell'iscrizione di Bisutun: DB 4.65-67 (Kent 129) «l'uomo che ha collaborato con la mia casa, a lui ho rivolto lo sguardo benigno; chi ha commesso ingiustizia, quello ho punito a ragione»; altri riscontri nell'iscrizione funebre di Dario: DNb 11-12 (Kent 138) «ciò che è giusto, questo corrisponde al mio desiderio. Io non sono amico all'uomo che è seguace della menzogna». Sulle valenze giuridiche del principio di giustizia posto a fondamento della legge (ant. pers. *data*) vd. O. Bucci, *Giustizia e legge nel diritto persiano antico*, «Apollinaris» 45 (1972), pp. 157-172. Non mancano riscontri nella tradizione politica orientale del valore politico della giustizia: tra i documenti del vicino Oriente significativo il cosiddetto «specchio del principe» babilonese su cui vd. M. Liverani, *Antico Oriente. Storia Società Economia*, Roma 1988, p. 770; W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, pp. 21 ss.

³² *Pers.* 900 σφετέραις φρεσίν, 767 φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν οἰακοστρόφουν. Il v. 767 è opportunamente trasposto dopo il v. 769 da Page e così riferito a Ciro: la virtù dell'autocontrollo si configura così come motivazione della capacità di assicurare la pace segnalata nel v. 769. Mantenendo invece la posizione del verso data dalla tradizione, questa qualità essenziale nell'arte del comando verrebbe inspiegabilmente attribuita al figlio anonimo del Medo fondatore del regno.

³³ Non mancarono tra VI e V sec. a.C. intensi contatti con il mondo persiano di natura politico-economica e culturale, la cui documentazione è lacunosa per la perdita delle cronache reali persiane e della storiografia greca anteriore al 500 a.C. (Scilace, Ecateo). Molteplici sono le testimonianze al riguardo. Agatocle di Cizico (*FGrHist* 472 F 6) narra che Ciro il grande donò al suo amico Pitarco Cizico diverse città dell'Asia minore, anticipando la donazione di Artaserse I a Temistocle; Milziade, governatore del Chersoneso tracio, era vassallo del re persiano e al pari dei tiranni greci delle colonie ioniche dell'Asia minore guidò i contingenti greci nella spedizione persiana contro gli Sciti; il pisistratide Ippia finì alla corte del re persiano e lo ritroviamo ultranovantenne a Maratona al seguito di Dario (vd. Hdt. 6, 102). Scilace di Carianda esplorò per conto del re persiano il corso dell'Indo e della via marittima che dalla sua foce portava a Suez. Architetti scultori e artigiani greci lavorarono alla costruzione degli edifici di Pasargade, Susa, Persepoli: un'iscrizione del VI proveniente dalle cave presso Persepoli recita «Io appartengo a Pitarco» (vd. G. Pugliese Carratelli, «East and West» 16, 1966, pp. 31-32). Su tali rapporti vd. S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*. Firenze 1947, pp. 43-168, 283-303; G. Pugliese Carratelli, *Europa ed Asia nella storia del mondo antico*, «PP» 10 (1955), pp. 5-19; A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, pp. 25-35. Per le relazioni culturali tra Atene e la Persia nel V sec. vd. M.C. Miller, *Athens and Persia in the Fifth Century B.C. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge 1997.

Platone nelle *Leggi*³⁴ e contrapposto a Cambise e Serse, che rappresentano la decadenza dell'istituzione monarchica dovuta alla *hybris* indotta dalla *truphè*.

Uno dei temi conduttori del dramma eschileo è la contrapposizione tra la saggezza di Dario e la follia tracotante ed empia di Serse³⁵, accecato dagli dei e punito per la *hybris* dimostrata nel violare il confine naturale tra Asia ed Europa. Tale interpretazione corrisponde nella sostanza a quella del racconto erodoteo. Nonostante il riconoscimento della continuità della tradizione espansionistica del regno persiano, l'impresa di Serse si distanzia da quella di Dario finalizzata a punire Atene ed Eretria³⁶. In Erodoto Serse è punito per aver voluto mettere in ceppi il mare: a vincere Serse, sentenza Temistocle, sono stati gli dei e gli eroi, che non vollero che un solo uomo regnasse sull'Asia e l'Europa³⁷. Anche in Erodoto Serse³⁸, al pari di Cambise, si configura come personaggio tragico la cui *katastrophè* è determinata dalla concorrenza di *hybris* e accecamento divino, che induce ad un errore di conoscenza³⁹: Serse per tre giorni e tre notti è combattuto tra il desiderio di muovere guerra ai Greci ed i saggi consigli di Artabano; alla fine l'intervento divino ed i consigli di Mardonio spingono Serse a decidersi per la guerra⁴⁰. In Eschilo l'antitesi si fa più marcata. Dario è il re giusto e pio amato dagli dei, erede ideale di Ciro, portatore di *òlbos* per il suo popolo, capace di condurre imprese belliche senza recar danno alla nazione, fedele alla tradizione asiatica dell'impero e per questo restio a varcare il confine dell'Halys verso Occidente⁴¹. Significativo il silenzio sull'impresa ellenica e scitica di Dario: Maratona menzionata al v. 475 non è legata al nome di Dario per evitare incoerenza con quanto affermato nei vv. 852 ss. sui successi di Dario, che mai causò rovine al suo popolo; il cenno alla sconfitta dell'esercito di Dario nel v. 244 contiene solo una velata allusione a Maratona. Serse invece è il re impetuoso, che per mettere a tacere le voci sulla sua vigliaccheria, per emulare le imprese paterne e vendicare la sconfitta di Maratona ha intrapreso la spedizione in Occidente⁴²; è il re empio che ha distrutto i templi, attirandosi la punizione divina⁴³.

La contrapposizione tra Dario e Serse mira ad evidenziare i significati etico-teologici⁴⁴ dell'esperienza storica delle guerre persiane, che si possono riassumere nella punizione divina dei Persiani trascinati alla rovina da Serse accecato da *àte*⁴⁵: gli dei hanno difeso l'Ellade e causato la sconfitta dei Persiani⁴⁶ responsabili di aver depredato le statue degli dei e di averne distrutto i templi⁴⁷. La storia più recente assume la stessa funzione paradigmatica dell'*exemplum* mitico nel

³⁴ Pl. *lg.* 698c; cf. *Gorg.* 438e. Dario è paradigma del buon re e legislatore anche in Pl. *ep.* 7.332b. Per l'analisi delle valutazioni platoniche del regno persiano ed in particolare di Ciro il Grande nel luogo citato delle *Leggi* vd. M. Lombardi, *Virtù politica e regalità di Ciro nelle Leggi di Platone e nella Ciropedia di Senofonte*, «RCCM» 2 (2004), pp. 219-233; *Il ritratto di Ciro nella Ciropedia di Senofonte tra eredità erodotea, tradizione iranica e socratica* «RCCM» 2 (2005), pp. 235-247.

³⁵ Su tale antitesi vd. Belloni, *Eschilo* cit., pp. XLIII ss., che contrappone l'intemperanza di Serse alla saggezza di Agamennone: cf. L. Belloni, *L'intemperanza di Serse e la saggezza di Agamennone. La conoscenza e la regalità in Eschilo*, «CCC» 5 (1984), pp. 7-18.

³⁶ Per le finalità punitive della spedizione di Dario vd. G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi di storia antica*, Pisa 1958, pp. 188-191; dalla valutazione erodotea dipende Platone in *lg.* 698c, su cui vd. M. Moggi, *La tradizione sulle guerre persiane in Platone*, «SCO» 17 (1968), pp. 213-226.

³⁷ Hdt. 8.109.

³⁸ Sul personaggio erodoteo vd. A. Masaracchia, *Studi erodotei*, Roma 1975, pp. 45-113, in particolare pp. 47-100.

³⁹ Tale errore è assimilabile all'*hamartia* dei personaggi nobili della tragedia distinta dalla *kakia* dei malvagi in Arist. *po.* 1453a.16.

⁴⁰ Hdt. 7.9-19.

⁴¹ *Pers.* 852-907.

⁴² *Pers.* 752 ss.

⁴³ *Pers.* 809-812.

⁴⁴ Sulla concezione eschilea della storia vd. Mazzarino, *Il pensiero storico* cit. I, pp. 88 ss.

⁴⁵ Sulla concorrenza di colpa oggettiva assimilabile al destino subordinato alla volontà divina e responsabilità morale vd. H.W. Newiger, *Colpa e responsabilità nella tragedia greca*, «Belfagor» 41 (1986), pp. 487-489.

⁴⁶ *Pers.* 345 ss.

⁴⁷ *Pers.* 809-822.

delineare gli assunti fondamentali della concezione antropologica e teologica del drammaturgo; il fondamento storico della vicenda drammatica conferisce maggiore evidenza e incisività alla riflessione etica ed alle finalità didattiche che coinvolgono in prima persona il pubblico ateniese, ammonito attraverso la *katastrophè* del nemico a seguire la via della misura e della saggezza ed a non inorgogliersi per una vittoria conseguita più grazie al favore divino che alla virtù umana. Dello stesso tenore suona in Hdt. 8.109.3 l'ammonimento rivolto da Temistocle agli Ateniesi che vorrebbero inseguire il nemico fino all'Ellesponto: «questa vittoria non è opera nostra, ma degli dei e degli eroi i quali non vollero che sull'Asia e sull'Europa regnasse un solo uomo empio e scellerato».

Alla demonizzazione del nemico alimentata dall'orgoglio nazionalistico, alla contrapposizione tra Greci e barbari subentra una più complessa dinamica contrappositiva di forze morali svolgentesi nella storia del regno persiano tra il passato glorioso della monarchia eunomica rappresentato da Dario e la più recente degenerazione incarnata dalla follia autodistruttiva di Serse. Tale dinamica storica non si conclude con la sconfitta, ma si apre alla speranza di una palingenesi resa possibile dal recupero delle energie morali di cui è depositaria la tradizione regale rappresentata da Dario e dai Fedeli consiglieri, custodi del regno⁴⁸: l'epilogo lirico con il lamento che coinvolge Serse ed il coro prospetta l'inizio di un cambiamento fondato sulla consapevolezza della colpa⁴⁹ e sui frutti di saggezza prodotti dalla sofferenza⁵⁰. L'evocazione dell'*èidolon* di Dario⁵¹ introduce nella dinamica evenemenziale la speranza e l'auspicio di un cambiamento, che in un primo momento si manifesta nel desiderio di capovolgere in senso positivo i presagi di sventura del sogno di Atossa⁵² e poi, dopo l'avveramento dei presagi, nella richiesta di consigli per recuperare l'*òlbos* perduto⁵³. Nel percorso anulare delineato nel dramma passato e presente si ricompongono nella prospettiva della speranza del ritorno alla più autentica tradizione della regalità. Il nemico tanto temuto e sconfitto recupera dignità e decoro attraverso la riattualizzazione della memoria del passato rappresentata da Dario, che dà voce al pensiero religioso eschileo ed incarna un patrimonio di valori comuni all'Ellade ed all'Oriente.

Mancano in Eschilo riflessi della contrapposizione tra Greci e barbari⁵⁴ e della convinzione della supremazia dei Greci, che comincia a diffondersi nel V sec. dopo le guerre persiane e si riflette negli altri tragici, che pure riecheggiano una concezione universalistica e relativistica delle culture dei popoli⁵⁵. Nel sogno di Atossa in *Pers.* 185-86 Persia e Ellade sono sorelle:

⁴⁸ *Pers.* 1 ss.

⁴⁹ Vd. *Pers.* 932 s.

⁵⁰ Per tale interpretazione vd. Belloni, *Eschilo* cit., p. LIII.

⁵¹ Spettacolare l'effetto scenico dell'apparizione del fantasma di Dario, che ricorda quella di Clitemestra nelle *Eumenidi*, di Polidoro ed Achille nell'*Ecuba* euripidea. L'evocazione di un defunto è attestata anche in Hdt. 5.92.2-4, dove Periandro, tiranno di Corinto, consulta la moglie Melissa attraverso l'oracolo dei morti. Termine di confronto obbligato è l'evocazione delle *psychàì* nella *nekyia* omerica. Diverso è però il rapporto che si prospetta tra mondo dei vivi e dei morti: nella *nekyia* le *psychàì* vivono in una dimensione nettamente separata dal mondo umano in una condizione larvale, priva di coscienza e sensibilità; nel teatro tragico si riflettono invece credenze popolari comuni alla cultura orientale secondo cui il mondo dei morti può interagire con quello dei vivi: vd. M. S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007, pp. 81 ss. Le libagioni che accompagnano il rituale di evocazione dell'*èidolon* di Dario rappresentano un *unicum* nella tradizione letteraria per la contaminazione del *nòmos* greco (*Od.* 11, 27: *melikreton*, vino, acqua; *Il* 23, 170: miele, olio, vino; *Soph. O.C.* 481: miele, acqua; *Eur. Iph. T.* 162: latte, vino, miele) con quello iranico dei Magi (libagioni con acqua e latte) attestato nelle *spondàì* sacrificali e nelle *choàì* ai defunti nel Papiro di Derveni, col. 6, 6-7 (Th. Kouremenos- G. Parassoglou - K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus* in «Corpus dei papiri filosofici greci e latini», vol. 13, Olschki, Firenze 2006), dove il rituale con cui i Magi propiziano le anime dei defunti è assimilato a quello dei *mystai*, che all'inizio del rito invocano le Eumenidi assimilate alle anime dei trapassati: cfr. W. Burkert, *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 105-107.

⁵² *Pers.* 220 ss.

⁵³ *Pers.* 631 s.

⁵⁴ Vd. G. Regolosi, *Greci e barbari nel teatro di Eschilo*, «Il nuovo Areopago» 1982, pp. 152-161.

⁵⁵ Nella tragedia di Sofocle affiorano da una parte i temi dell'unità del genere umano (fr. 591 Radt), dall'altra quelli della polemica antibarbarica (fr. 587 Radt: avarizia dei barbari; *Trachinie* 1060: contrapposizione tra Grecia e

riconoscimento della diversità dei *nòmoi* e reciproco rispetto sono le chiavi di lettura di questo confronto. Eschilo non manca di sottolineare la diversità dei costumi politici⁵⁶ ricondotta alla volontà divina: nei vv. 762 ss. Dario attribuisce a Zeus la volontà di istituire il potere monarchico su tutta l'Asia; Atossa sottolinea in *Pers.* 213 s. la diversità del dispotismo orientale che non dipende dal consenso dei sudditi. In *Pers* 241 ss. il corifeo afferma che gli Ateniesi non sono schiavi, nè soggetti ad alcuno, suscitando la perplessità di Atossa, che chiede come possano sostenere l'assalto dei nemici: Atossa è infatti convinta, al pari di Serse in Hdt. 7.103.3-4⁵⁷, che solo il giogo del dispotismo possa generare supremazia bellica. In *Pers* 584 ss. il coro lamenta la fine della *basilèia* persiana e le sue conseguenze nell'insubordinazione dei sudditi, liberi di parlare senza freni: la ribellione frantuma l'ordine garantito dal sovrano fondato su giustizia e verità⁵⁸. Significativo il capovolgimento del valore della libertà, che nel mondo ellenico promuove virtù e sviluppo, nel mondo orientale genera disordine contrapponendosi all'ordine eunomico di origine divina garantito dalla monarchia.

La fedeltà alle tradizioni culturali e politiche del mondo ellenico non impedisce al drammaturgo di riconoscere nella cultura orientale valori etici e religiosi comuni, che ridimensionano la distanza tra le due culture e si riassumono nel fondamento etico del potere politico nelle sue diverse manifestazioni storiche in Ellade ed in Asia: la divisione geografica e culturale tra Ellade ed Asia si ricompone grazie alla condivisione dei valori etici e religiosi fondanti della comunità politica come giustizia e *pietas*⁵⁹, una concezione questa che corrisponde nelle sue linee essenziali a quella erodotea che pure ravvisa nella tradizione orientale valori etici e politici comuni al mondo ellenico come *kòsmos* ed *eunomia*, a cui si ispirano manifestazioni della monarchia iranica come quella del medo Deioce⁶⁰, e della libertà conquistata grazie alla virtù che nasce dall'abitudine al sacrificio reso necessario dalla povertà⁶¹. Il valore della libertà assume in Erodoto forme diverse in rapporto al diverso contesto culturale: nel particolarismo delle *pòleis* greche si attua nell'organizzazione politica interna, generando accrescimento di virtù e capacità di sconfiggere i nemici esterni; nel mondo persiano proprio la logica politica della regalità si pone all'origine della conquista della libertà dallo straniero, così come del dominio imperialistico sugli altri popoli: essere liberi per i Persiani significa comandare su altri popoli⁶². Se dunque nel mondo greco il valore della libertà non è legato all'egemonia su altri popoli, nel mondo orientale si prospetta invece una stretta connessione tra libertà, egemonia e ricchezza. Da Erodoto Eschilo si distanzia per una lettura più radicalmente teologica della storia lontana dal relativismo del pensiero razionalistico, che riconduce a fattori geoclimatici le diversità tra le culture: alla natura si

terra barbarica). Analogamente in Euripide si evidenzia la comune natura degli uomini (Alessandro fr. 52 Nauck²) e nel contempo la contrapposizione tra Greci e barbari, la superiorità dei Greci liberi che legittima il loro diritto a comandare sui barbari schiavi (*Iph. A.* 1397 ss.).

⁵⁶ Vd. F. Sartori, *Echi politici ne «I Persiani» di Eschilo*, «AIV» 128 (1969-70), pp. 771-797, vd. p. 781.

⁵⁷ Sull'antitesi tra il *nòmos* persiano fondato sull'obbedienza al monarca e quello greco della libertà e obbedienza alla legge, che impone prove di coraggio vd. M. Gigante, *NOMOS BASILAEYS*, Napoli 1956, pp. 115 ss.

⁵⁸ Si vedano al riguardo i molteplici riscontri della contrapposizione tra verità, giustizia da una parte e ribellione, disordine, menzogna dall'altra nei testi achemenidi: cf. DB 1.26-35 (Kent 117); 3.76-83 (Kent 126); 4.33-45,61-69 (Kent 129); DNb 11-15 (Kent 138).

⁵⁹ Su questa sensibilità per la stretta connessione tra etica e politica comune al mondo orientale ed ellenico vd. Mazzarino, *Il pensiero storico* cit. III, p. 375

⁶⁰ Vd. Hdt. 1.96-101, dove si narra come Deioce conquistò il regno soddisfacendo le esigenze di giustizia e di ordine dei Medi.

⁶¹ Degno di rilievo in tal senso il discorso di Ciro in Hdt. 9.122 sulla connessione tra povertà, sacrificio, virtù e libertà dal dominio straniero, che richiama per analogia quello di Demarato in Hdt. 7.102 ss. in cui si valorizza il primato della libertà presso i Greci, soprattutto presso gli Spartani. Altrettanto significativa l'affermazione di Dario in Hdt. 3.82 sul primato dell'istituzione monarchica, fondato sui benefici resi dalla monarchia attraverso la liberazione dal dispotismo dei Medi. L'ideale della libertà non è estraneo nè al mondo medo, nè a quello persiano: i Medi combattono contro gli Assiri per conquistare la libertà (Hdt. 1.95); in Xen. *Cyr.* 8.1.4 Crisanta afferma che i Persiani, anche se ritengono giusto essere liberi, ritengono utile sottomettersi al sovrano per i benefici ricevuti dalla monarchia.

⁶² Cf. Xen. *Cyr.* 7.1.13.

sostituisce in Eschilo la *mòira* a cui si deve la vocazione imperialistica e assolutistica della monarchia persiana⁶³.

Eschilo si fa interprete degli umori del suo pubblico e nel contempo cerca di orientarli nella direzione voluta: se la presenza scenica di Serse con le vesti a brandelli compiace l'orgoglio per la vittoria e nel contempo suscita compassione, l'icona regale, maestosa ed austera di Dario con il suo carisma divino ispira rispetto e quasi venerazione. La celebrazione rassicurante della politica asiatica di Dario, sulla cui necessità il sovrano ammonisce il coro in *Pers.* 790 ss., al pari del silenzio sulla campagna scitica e sulle responsabilità di Dario a Maratona, così come la celebrazione del giusto governo di Dario sulle città ioniche⁶⁴, che implica una valutazione negativa della rivolta ionica come manifestazione di disordine contrario all'ordine eunomico della monarchia persiana, potrebbero scaturire da una particolare lettura dell'esperienza storica in cui le motivazioni ideali del drammaturgo interagiscono con ragioni ideologiche, che richiamano il contesto storico-politico⁶⁵ e si pongono all'origine dell'intento di indurre il pubblico ad un atteggiamento meno ostile e più rispettoso nei confronti dell'antico nemico.

Il pensiero etico-religioso del poeta interagisce con la prospettiva storica e si arricchisce di contenuti ideologici. La particolare configurazione orale e mimetica del teatro tragico e l'integrazione del poeta con il *kòsmos* culturale della *pòlis* determinano lo stretto ancoraggio del testo alla dimensione politica, sociale, culturale della realtà in cui il poeta si muove; i significati politico-ideologici traspaiono nell'elaborazione del mito attraverso variazioni del racconto tradizionale potenzialmente allusive all'attualità politica, su cui si concentra l'orizzonte di attesa del pubblico. Proprio attraverso la particolare tessitura del *mythos* il drammaturgo persegue la finalità che gli è propria di educare ed orientare ideologicamente il suo pubblico. Difficile individuare la dinamica con cui l'invenzione del poeta si piega ad accogliere significati legati all'esperienza storica e politica, che fanno parte di un comune sentire condiviso dal poeta e dal suo pubblico. L'adesione ai valori della comunità cittadina non è passiva, ma critica⁶⁶ e può implicare un dissenso che, visto il controllo esercitato dal governo della *pòlis* in via preventiva sui contenuti dei testi⁶⁷, non può che esprimersi in forme sfumate attraverso variazioni del mito la cui valenza ideologica va indagata a livelli profondi e raramente implica riferimenti diretti ad avvenimenti storici o politici e quasi mai significati di ordine sociologico, troppo spesso ravvisati da un orientamento ermeneutico marcatamente storicistico⁶⁸. In un dramma storico come *I Persiani* le connessioni con la realtà storico-politica sono ancor più evidenti che negli altri drammi di argomento mitico in cui più sfumata e problematica è la connessione con il contesto storico e politico, tanto da indurre gli interpreti a valutare in modo diametralmente opposto il

⁶³ Cf. *Pers.* 101 ss., 762 ss.

⁶⁴ *Pers.* 899 s. L'implicita condanna della rivolta ionica si allinea alle valutazioni di Hdt. 5.35 ss., dove si dà risalto più alle ragioni opportunistiche di Anassagora, promotore della rivolta, che all'intenzione degli Ioni di liberarsi dal giogo persiano. D'altra parte Erodoto non risparmia critiche agli Ioni accusati di viltà (4.82): vd. Masaracchia, *Studi erodotei* cit., pp. 18 ss.

⁶⁵ Per i riflessi della realtà politica ne *I Persiani* vd. Davison, *Aeschylus* cit., pp. 93-107; G. Salanitro, *Il pensiero politico di Eschilo nei Persiani*, «GIF» 18 (1965), pp. 193-235; Sartori, *Echi politici* cit., pp. 771-797; E. Degani, *Democrazia ateniese e sviluppo del dramma attico*, in *Storia e civiltà dei Greci* II, 3, Milano 1979, pp. 258-280; G. Burzacchini, *Note sui Persiani di Eschilo*, «Dioniso» 51 (1980), pp. 133-140; M.A. Levi, *Una lettura storiografica. I Persiani di Eschilo*, «CRDAC» 9 (1977-1978), pp. 67-73; H. Konishi, *Cimon and the «Persian» Tetralogy*, «LCM» 4 (1979), pp. 161-164.

⁶⁶ Vd. M. Di Marco, *La tragedia greca*, Roma 2000, pp. 71 ss.

⁶⁷ Per il controllo dei testi soprattutto delle sezioni corali da parte dell'arconte eponimo negli agoni delle Grandi Dionisie e dell'arconte re in quelli delle Lenee vd. Pl. *Ig.* 816d-817e.

⁶⁸ Per una corretta interpretazione delle connessioni ideologiche del dramma con il contesto storico-culturale e politico lontana dagli eccessi delle interpretazioni storicistiche in senso sociologico e politico vd. V. Di Benedetto – A. Lami, *Filologia e marxismo*, Napoli 1981, che afferma la necessità di considerare a livello ideologico più profondo tali connessioni. Nella stessa direzione esegetica muove l'analisi del rapporto del teatro sofocleo con la vita politica ateniese di G. Ugolini, *Sofocle ed Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000, che studia le variazioni apportate al mito in rapporto all'impegno etico e politico del drammaturgo.

rapporto del poeta con la democrazia ateniese in termini di favore o di distacco critico⁶⁹. Ne è esempio la valutazione controversa di quel luogo delle *Eumenidi*⁷⁰ dove l'istituzione ad opera di Atena del tribunale aristocratico dell'Areopago nella sua nuova configurazione voluta dalla riforma di Efialte⁷¹ si fa garante del fondamento etico dello Stato, armonizzandosi con le strutture della democrazia. L'ipotesi più attendibile⁷² è che il drammaturgo non contestasse la recente riforma dell'Areopago, ma attraverso il monito a perseguire il giusto mezzo tra anarchia e dispotismo⁷³ intendesse in qualche modo richiamare l'attenzione sulla necessità di porre un freno ad un'ulteriore esautorazione del tribunale aristocratico, forse sulla scia di nuovi provvedimenti di Pericle che aveva sottratto altre competenze agli efeti trasferendole ai dicasti⁷⁴. Lo spirito eschileo si mostra così incline ad integrare l'adesione all'emergente democrazia⁷⁵ ed alle sue rivendicazioni di libertà ed isonomia con l'eredità della tradizione etica e politica conservatrice d'ispirazione aristocratica, a cui si ispira la soluzione di equilibrio tra anarchia e dispotismo che non respinge del tutto dalla città il *phòbos* e il *deinòn* su cui si fonda il rispetto delle leggi⁷⁶. Il monito eschileo contro aspirazioni eccessivamente libertarie, disgregatrici della comunità politica, è affidato alla viva voce di Atena e non è fuori luogo ricordare come l'esortazione eschilea a tenere in vita il *deinòn* trovi corrispondenza nello stesso orientamento dello statuto democratico dell'*Epitafio* tucidideo, che indica nel timore una delle difese contro la *paranomia* delle leggi scritte e non scritte⁷⁷. Non mancano esempi di connessioni più complesse con la prospettiva culturale della *pòlis*, che dimostrano la sensibilità del drammaturgo al dibattito culturale sollecitato da nuove correnti di pensiero di ispirazione razionalistica⁷⁸. L'antitesi delineata in Ag.1366-1371 tra *σαφ' εἰδέναι* e *τεκμαίρεσθαι*⁷⁹, assimilato con tono quasi dispregiativo a *τοπάζειν* («opinare», «supporre»), implica una riflessione sul fondamento della conoscenza che coinvolge le strutture etico-ideali del sapere e del suo modo di rapportarsi alla realtà. L'ancoraggio ad una concezione tradizionale del sapere fondato sull'esperienza necessariamente limitata si contrappone alla *hybris* della cultura razionalistica a superare il limite della conoscenza attraverso congetture che varcano il confine esperienziale, con il rischio di confinare il sapere in una visione soggettiva e illusoria della realtà, che allontana dalla vera saggezza. Un tema questo caro al drammaturgo di cui si ravvisa un'eco anche nella censura del sapere pratico-euristico del

⁶⁹ Per le connessioni del teatro eschileo con il contesto storico e politico vd. F. Stoessl, *Aeschylus as a Political Thinker*, «AJPh» 73 (1952), pp. 113-139; H.D.F. Kitto, *Political Thought in Aeschylus*, «Dioniso» 43 (1969), pp. 159-167; A.J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor 1966.

⁷⁰ *Eum.* 681 ss.

⁷¹ Sulla questione della riforma dell'Areopago iniziata da Efialte e proseguita da Pericle vd. Arist. *Ath. pol.* 25.2; 27.1 e Plu. *Per.* 9.3-5.

⁷² Per la problematica esegesi della valutazione eschilea della riforma di Efialte, presupposta nelle funzioni attribuite al tribunale ateniese nelle *Eumenidi*, vd. V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978, pp. 222 ss.

⁷³ *Eum.* 696-699.

⁷⁴ Cf. L. Piccirilli, *Efialte*, Genova 1988, pp. 81 ss.

⁷⁵ Le medesime ragioni politiche potrebbero aver ispirato anche l'ambientazione dell'*Oresteia* non più a Micene, come in *Od.* 3.304, nè a Sparta, come in Stesich. fr. 39 P., ma ad Argo con cui Atene aveva stipulato nel 461 a.C. un'alleanza a cui si allude palesemente in *Eum.* 290,670 ss.,764 ss. L'adesione al regime democratico si delinea anche nelle *Supplici* nell'affermazione dell'unità della volontà popolare argiva incarnata dal suo capo Pelasgo (vv.942 ss.) e del primato del *νόμος* identificato con *τὸ συνέχον*, con ciò che tiene insieme la *pòlis* (vv. 312 ss.), un'espressione questa ripresa alla lettera dall'Anonimo di Giamblico (*Vorsokr.* 89.3.6), un discorso politico d'ispirazione democratica databile tra V e IV sec. a.C. in cui il dominio delle leggi e del giusto è definito come *τάς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον* (cf. M. Lombardi, *Il principio dell'ἐπιμεξία dei beni nell'Anonimo di Giamblico (Vorsokr. 89,7,1-9)*, «RFIC» 125 (1997), pp. 263-285).

⁷⁶ Cf. *Eum.* 696-699.

⁷⁷ Thuc. 2.37.3 *τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομούμεν.*

⁷⁸ Sulle connessioni con il pensiero contemporaneo vd. W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aeschylus*, Meisenheim am Glan 1970.

⁷⁹ Cf. M. Lombardi, *Le vie della conoscenza in Aisch. Ag. 1366-71 e Soph. Trach. 141-177; 588-593: δοκεῖν e σαφῶς εἰδέναι*, «RCCM» 2 (2002), pp. 237-242.

sophistès Prometeo in *Prom.* 447 ss., 544 ss., a cui si contrappone la vera *sophìa* fondata sull'accettazione dei limiti umani⁸⁰.

Il richiamo nell'esordio dei *Persiani* al primo verso delle *Fenicie* di Frinico⁸¹ e la stessa coregia di Pericle⁸² sono segni evidenti della vicinanza del drammaturgo alle posizioni dei democratici, rappresentate da Temistocle⁸³, già corego delle *Fenicie*, e condivise da Pericle erede della politica democratica e imperialistica temistoclea. La diversa impostazione del dramma eschileo rispetto a quello di Frinico si deve alla maturazione di condizioni storiche e politiche che rendono possibile una più attenta riflessione storica sulla vittoria di Salamina, anche se viziata dalla sopravvalutazione dei suoi effetti ben lontani dal crollo della potenza persiana⁸⁴ e limitati ad un ridimensionamento del suo dominio nell'Egeo e in Asia Minore. Mutato l'orizzonte politico rispetto al dramma di Frinico: i nuovi successi riportati sui Persiani negli anni che precedono il dramma eschileo come la presa di Eione, ultimo avamposto della presenza persiana in Europa⁸⁵, rassicurano e inducono ad un atteggiamento più pacato che si riflette nell'impostazione più matura dell'analisi eschilea, scevra da trionfalismi e compiacimenti per la vittoria e incline a riconoscere nella tradizione politica orientale valori positivi condivisi dal mondo ellenico, come quello dell'ordine economico fondato sulla legge divina. Gli avvenimenti degli anni successivi alla presa di Sesto nel 478⁸⁶ gettano le premesse del contesto storico-politico in cui si inserisce il dramma. La scena politica ateniese era allora dominata dai democratici Temistocle e Aristide⁸⁷ e dal conservatore Cimone. Proprio negli anni che precedono il dramma eschileo, poco prima dell'ostracismo di Temistocle nel 472-471 a.C., si definisce il nuovo corso della politica temistoclea in senso antispertano e filopersiano: il riavvicinamento ai Persiani persegue l'obiettivo di contrastare il dominio spertano nel Peloponneso per aggiungere l'egemonia terrestre a quella marittima. L'occasione venne data da un'insurrezione democratica nel Peloponneso capeggiata dalla democratica Argo e sostenuta dai democratici ateniesi; per impegnarsi su questo nuovo fronte era necessario sospendere le ostilità con i Persiani e ottenerne l'appoggio contro Sparta. Ma tale progetto fu avversato dal partito conservatore guidato da Cimone, che era vicino a Sparta e intendeva continuare le operazioni belliche contro i Persiani nell'Egeo ed in Asia Minore. La contesa tra Cimone e Temistocle si risolse con l'ostracismo di Temistocle nel 472-471 a.C., che si rifugiò ad Argo. Senza il sostegno di Atene l'insurrezione democratica nel Peloponneso venne sedata da Sparta. Fallì anche la politica temistoclea di non intervento in Oriente: i Persiani, mentre cercavano di riconquistare le posizioni perdute e di penetrare nell'Egeo, vennero sconfitti da Cimone alle foci dell'Eurimedonte in Panfilia nel 470-69 a.C. Il

⁸⁰ Un riflesso della teoria anassagorea del progresso si ravvisa anche in *Cho.* 585 ss. Per la contrapposizione della vera *sophìa* al sapere sofistico di Prometeo vd. Di Benedetto, *L'ideologia del potere* cit., pp. 95 ss.; opposte le valutazioni di C. Diano (*Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, in *Grande antologia filosofica* II, Milano 1977, pp. 275-289, vd. pp. 280 ss.), che valorizza l'adesione del drammaturgo al materialismo illuministico di matrice anassagorea, G. Thompson, *Eschilo e Atene*, tr. it. Torino 1949, pp. 433-467, e E. Degani, *Democrazia ateniese e sviluppo del dramma attico*, in *Storia e civiltà dei Greci* III, Milano 1979, pp. 255-310, vd. pp. 278 ss.

⁸¹ Vd. Belloni, *Eschilo* cit., pp. 74 ss.

⁸² Sulla valenza ideologica della coregia di Pericle allora ventenne e partigiano di Temistocle vd. Davison, *Aeschylus* cit., p. 102 s.

⁸³ Per i rapporti con Temistocle vd. I. Hahn, *Aischylos und Themistocles. Bemerkungen zu den Persen*, in *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung*, hrsg. Von E.G. Schmidt, Berlin 1981, pp. 173-186. Discusso l'indirizzo politico del drammaturgo: per una vicinanza ideologica a Temistocle propendono Stoessl, Podlecki, Degani, Burzacchini, Davison, che evidenzia l'intento di Eschilo ne *I Persiani* di valorizzare agli occhi del pubblico nella celebrazione della vittoria di Salamina i meriti di Temistocle in un momento in cui già declinava la fortuna del politico; per un indirizzo politico più conservatore Salanitro, Levi, Konishi, Saïd. Per gli sviluppi negativi dei rapporti con il partito pericleo vd. Davison, *Aeschylus* cit., p. 103.

⁸⁴ Cf. *Pers.* 589 ss.

⁸⁵ Tale conquista concluse la campagna di Cimone in Tracia nel 476-475 a.C.: cf. Plu. *Cim.* 7.4; 8.2.

⁸⁶ Per gli anni dal 478 al 463 a.C. compresi nella pentecotetia tucididea (Thuc. 1.89 ss.) vd. la ricostruzione di G. De Sanctis, *Storia dei Greci* II, Firenze 1975, pp. 48-73.

⁸⁷ Sulla militanza democratica di Aristide vd. Arist. *Ath. pol.* 23.3-5.

trionfo di Cimone accelerò la fine di Temistocle che accusato di medismo, come poco prima Pausania⁸⁸, fu condannato per altro tradimento e messo al bando dall'impero ateniese, trovando scampo in Asia Minore presso i Persiani⁸⁹.

La novità più significativa di quegli anni è dunque l'estensione delle mire espansionistiche ateniesi al Peloponneso sostenuta da Temistocle, che per questo promuove una politica di non intervento e di rinuncia all'espansione in territorio persiano, voluta invece da Cimone⁹⁰, e di alleanza con i Persiani in funzione antispartana: i vecchi nemici rientrano così in gioco nella politica greca grazie alla contrapposizione tra Atene e Sparta e per molto tempo ancora rappresenteranno con le loro risorse finanziarie e militari un fattore decisivo negli equilibri politici del mondo ellenico. L'ingerenza persiana nella politica greca perdurerà infatti ben oltre la pace di Antalcida inserendosi nei complessi equilibri della politica greca dei tempi di Filippo e di Alessandro Magno; dell'ingerenza ostile dei Persiani nella politica greca era ben consapevole lo stesso sovrano macedone che nella lettera inviata a Dario III dopo Issò, riportata da Arriano in *An.* 2.14.4-9, accusa i Persiani di aver ordito la congiura che aveva causato la morte di Filippo. La celebrazione dei fasti della monarchia di Dario e della sua politica asiatica, la *metabolè* dello sconfitto Serse, ancora insediato sul trono, prefigurata nell'epilogo del dramma, la voluta omissione delle responsabilità di Dario a Maratona e la stessa celebrazione del giusto governo di Dario sulle città ioniche fanno trasparire un'immagine positiva delle tradizioni politiche orientali che poteva avere un effetto rassicurante sul pubblico, attenuando i timori per una ripresa dell'offensiva persiana e favorendo nel contempo consensi per la nuova politica temistoclea di sospensione delle ostilità con i Persiani e di rispetto delle reciproche autonomie. Non ultima tra le motivazioni dello scarso rilievo dato alla vittoria di Maratona quella di non evidenziare il successo di Milziade e quindi di Cimone, avversario di Temistocle⁹¹. D'altra parte non mancano nel dramma altre connessioni con la politica di Temistocle⁹² e di Aristide ravvisabili nel riferimento allo sfruttamento delle miniere del Laurion in *Pers.* 238 e nel risalto dato in *Pers.* 447-451 all'episodio di Psyttaieia, dove i Persiani furono annientati dagli opliti guidati da Aristide⁹³.

Le sollecitazioni che si compongono nella dimensione corale del dramma sono dunque molteplici. Eschilo, pur non indulgendo ad una celebrazione patriottica della vittoria sul barbaro⁹⁴, si fa interprete dei sentimenti del pubblico ancora legato alla memoria delle guerre persiane, ma nel contempo cerca di favorire un approccio al mondo orientale scevro da pregiudizi; la diversità

⁸⁸ All'inizio degli anni '70 Sparta aveva rinunciato a sostenere le ragioni delle città greche dell'Asia Minore contro i Persiani, contrastando la politica di Pausania che nel 478 a.C. aveva occupato Bisanzio con mire espansionistiche nell'Egeo ed in Asia Minore; la durezza delle condizioni imposte da Pausania agli alleati ionici ne causò la defezione ed il passaggio dalla parte di Atene. Inutilmente Pausania cercò di contrastare tale secessione alleandosi con la Persia; le aspirazioni di Pausania ad allargare la base di consenso del regime spartano contribuirono ad affrettare il suo tracollo politico: accusato di medismo e di connivenza con gli Ilioti fu condannato a morte.

⁸⁹ Cf. Thuc. 1.135-138 a cui si richiama Corn. Nep. *Them.* 8-9.

⁹⁰ Cimone cercava l'accordo con Sparta e voleva continuare l'offensiva contro la Persia con spedizioni a Cipro, in Fenicia, in Egitto. L'assedio di Taso, ribellatasi con Nasso nel 466-465 a.C., ed alcuni insuccessi in Tracia diedero inizio al declino di Cimone, favorendo l'ascesa dei democratici Efiatte e Pericle. Il colpo di grazia alla fortuna politica di Cimone lo diede l'invio di 4000 opliti in aiuto di Sparta, impegnata nel 464 a.C. nel sedare un'insurrezione della Messenia: il contingente ateniese fu rimandato a casa e Cimone ostracizzato.

⁹¹ Per questa motivazione vd. Degani, *Democrazia ateniese* cit., p. 261.

⁹² Cf. Podleki, *The Political Background* cit., pp. 8-26; Sartori, *Echi politici* cit., p. 791, n. 81; Degani, *Democrazia ateniese* cit., p. 261 s.

⁹³ Sulla battaglia di Psyttaieia vd. Degani, *Democrazia ateniese* cit., p. 264; Salanitro, *Il pensiero politico* cit., pp. 195 s., 210 s., che ravvisa motivazioni antitemistoclee; S. Saïd, *Pourquoi Psyttaie ou Comment transformer un combat naval en défaite terrestre*, «CGITA» 7 (1992-1993), pp. 53-69, che pure ipotizza un indirizzo politico non temistocleo.

⁹⁴ Sul contenimento della celebrazione patriottica e dello spirito di parte vd. D. Broadhead, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960, pp. XV-XXXII; U. Albin, *Lettura dei Persiani di Eschilo*, «PP» 22 (1967), pp. 252-263; Kitto, *Political Thought* cit., pp. 159-67; G. Paduano, *Sui Persiani di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica*, Roma 1978, pp. 15-29;.

delle tradizioni politiche, pure evidenziata, non impedisce di proporre un'icona autorevole della monarchia persiana⁹⁵ virtualmente proiettata nell'attualità del presente attraverso gli ammonimenti di Dario. La tradizione gloriosa delle guerre persiane viene così preservata, ma nel contempo si gettano le premesse per il superamento dell'orgoglio nazionalistico e l'apertura all'incontro con la cultura orientale, soprattutto attraverso il rilievo dato ai valori condivisi dal *kòsmos* etico e religioso. A suscitare rispetto e ammirazione contribuiva il fascino del fasto della corte persiana radicato nell'immaginario collettivo, a cui dà voce nel dramma lo splendore dell'oro simbolo della regalità che si irradia dai sontuosi palazzi del re⁹⁶.

Non ultima tra le motivazioni del riconoscimento del valore della monarchia persiana la vicinanza del drammaturgo al nuovo corso della politica temistoclea di rinuncia all'espansione in terra asiatica e di rispetto delle autonomie. L'eredità di Temistocle sarà raccolta da Pericle, corego del dramma eschileo, che alla metà del V sec. riproporrà con la pace di Callia una politica di riavvicinamento al mondo persiano, contribuendo al superamento del nazionalismo greco e favorendo il diffondersi di una vera e propria moda persiana nei costumi, nell'arte⁹⁷ e nella stessa politica, che nella lega delio-attica prende a modello l'organizzazione amministrativa e fiscale dell'impero persiano. Alla maturazione di una mentalità più aperta al riconoscimento delle differenze sulla base di una pari dignità darà un contributo decisivo il pensiero razionalistico del V sec.⁹⁸, che con le teorie sul relativismo dei costumi e l'influsso geoclimatico ed istituzionale⁹⁹ continua la riflessione sulla diversità dei *nòmoi* nata dall'indagine sulle cause della vittoria sui Persiani, a cui aveva dato voce il racconto erodoteo.

MICHELA LOMBARDI

⁹⁵ Sulla valorizzazione della grandezza della monarchia persiana vd. A. Mundhenk, *Wege zu Äschylus' «Persern»*, «NJAB» 2 (1939), pp. 65-74.

⁹⁶ Cf. *Pers.* 3,159. Solo dopo aver appreso della sconfitta la regina Atossa si priverà del fasto regale, che aveva accompagnato il suo ingresso in scena (*Pers.* 607).

⁹⁷ Ne sono esempio le realizzazioni monumentali dell'Acropoli che imitano la grandezza maestosa delle architetture di Susa e Persepoli.

⁹⁸ Per l'evolversi del rapporto tra mondo greco e orientale vd. H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in AA.VV., *Greco et barbaros*, Geneve 1962, pp. 39-68; A. Momigliano, *Saggezza straniera*, trad. it. Torino 1980, pp. 127-154; A. Masaracchia, *Isocrate. Retorica e politica*, Roma 1995, pp. 64-69.

⁹⁹ Per queste teorie vd. Hdt. 3.38; 9.122; 7.102 e soprattutto *Arie acque luoghi* (12-24), in cui si approfondisce l'analisi dell'influsso geoclimatico e delle istituzioni politiche sulla configurazione fisica ed etico-psicologica dei popoli. L'importanza conferita all'eziologia costituzionale è un riflesso della riflessione politica sulle cause della vittoria dei Greci sui Persiani. Sulla teoria dell'influsso geoclimatico vd. F. Stock, *Etnografia*, in AA.VV., *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, a c. di C. Santini, I. Mastroianni, A. Zumbo, Roma 2002, pp. 197-224, in particolare pp. 211 ss.