

Πλοῦτος e ὄλβος in Aisch. *Pers.* 163-164  
μὴ μέγας πλοῦτος κοίσας οὔδας ἀντρέψε ποδὶ /  
ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἤρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινος

I versi del dramma eschileo presentano alcune problematiche interpretative con implicazioni testuali soprattutto nella *iunctura* πλοῦτος κοίσας οὔδας e nel suo nesso con ἀντρέψε ποδὶ. Varie sono state le ipotesi esegetiche, che hanno cercato di rendere ragione dell'immagine eschilea del πλοῦτος che impolvera il suolo e le proposte di correzione<sup>1</sup>, così come i tentativi di difendere il testo tradito associando l'immagine del πλοῦτος, che precipitando solleva polvere, alla corsa di carri o cavalli<sup>2</sup>, al crollo rovinoso di un edificio<sup>3</sup> o alla lotta in un κομιστήριον<sup>4</sup>.

Tra le soluzioni proposte sembra preferibile quella di preservare il testo tradito, cercando di rendere ragione dell'immagine eschilea in rapporto ai significati del discorso di Atossa in cui il destino del *ploutos* si salda con quello dell' *òlbos*. La sostanziale unità del binomio *ploutos/òlbos* induce a respingere quelle ipotesi che ravvisano nei vv. 163 ss. la contrapposizione tra ricchezza e prosperità e la loro valenza simbolica allusiva alla *hybris* di Serse ed a Dario<sup>5</sup>; non condivisibili anche tutte quelle congetture<sup>6</sup> che eliminano il bipolarismo πλοῦτος / ὄλβος, che è tratto connotante del destino della nazione persiana e della regalità degli Achemenidi nella mentalità persiana riflessa nelle parole di Atossa e costituisce un nucleo tematico significativo nell'economia ideale del dramma, come si evince dai vv. 249-252, dove il messaggero annuncia il crollo dell' *òlbos* della ricca terra persiana, e dei vv. 754-756, dove Atossa contrappone la ricchezza accresciuta da Dario alla pavida inerzia di Serse, che si è limitato ad ereditare l' *òlbos* paterno. In particolare i vv. 250-252<sup>7</sup> fanno eco al presagio di Atossa del crollo del *ploutos* e dell' *òlbos*, rivelandone il compimento con parole che evocano l'immagine della caduta provocata da un colpo simile a quello del piede da cui viene atterrato l' *òlbos* nei vv. 163 s.

<sup>1</sup> Per le problematiche testuali ed interpretative vd. il commento *ad loc.* di H.D. Broadhead in *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960; L. Belloni, *Eschilo. I Persiani*, Milano 1988, pp. 19 s., 117 ss.

<sup>2</sup> Sulle valenze metaforiche di tale immagine vd. M. Nyman, *On πλοῦτος κοίσας οὔδας* (A. *Pers.* 163), *Mnemosyne N.S.* 34, 1986, 122-125. Ad un carro tirato da cavalli pensa D. Korzeniewski, *Studien zu den persien des Aischylos*, I, Helikon 6, 1966, 548-596, in particolare 577-578.

<sup>3</sup> Così L. Belloni, *I Persiani...*, 119.

<sup>4</sup> D. Sansone, *Aeschylus Persae 163*, μὴ μέγας πλοῦτος κοίσας οὔδας ἀντρέψε ποδὶ / ὄλβον, *Hermes* 107, 1979, 115-116.

<sup>5</sup> L. Belloni, *I Persiani...*, p. 19, 119 s.

<sup>6</sup> Tra le congetture si segnalano quella di Broadhead, che in *Pers.* 164 legge μὴ μέγας πλοῦτος κενώσας Σουσίδ' ἀντρέψε πέδοι, eliminando l'immagine della caduta del πλοῦτος che impolvera il suolo, immagine pure attestata in senso concreto in riferimento a cavalli e guerrieri in alcuni luoghi omerici (vd. *κοίοντες πεδίοιο* in *Il.* 13, 820; 23, 372; 449; *Od.* 8, 122; *εὐρὸν κοίσουσιν πεδίον* in *Il.* 14, 145), e di Q. Cataudella (Eschilo, *Pers.* 163 sg. e Orazio, *Maia* 15, 1963, 442-449), che legge μὴ μέγας πλίνθον κοίσας οὔδας ἀντρέψε ποδὶ / ὄλβος («temo che la grande prosperità rovesci col piede l'edificio, coprendo di polvere il suolo») e stabilisce una connessione tra il crollo rovinoso dell'edificio rappresentativo della potenza persiana e la caduta dell' *òlbos*, eliminando così il nesso tematico πλοῦτος / ὄλβος, pure così essenziale nel dramma.

<sup>7</sup> *Pers.* 250-252 πολὺς πλούτου λιμήν, / ὡς ἐν μιᾷ πληγῇ κατέφθαρται πολὺς / ὄλβος.

La metafora del crollo rovinoso del *ploutos* che trascina nella polvere *l'òlbos* è legata al contesto del discorso di Atossa<sup>8</sup> in cui la sollecitazione emotiva suscitata dai presagi funesti del sogno notturno sfuma nel tentativo di razionalizzare l'eziologia del timore, che le immagini del sogno hanno impresso nella memoria visiva<sup>9</sup>. L'immagine del crollo della ricchezza che impolvera il suolo e abbatte *l'òlbos* rappresenta nella sua fisicità una sintesi plastica dell'ossessione di Atossa di veder finire miseramente la prosperità, che Dario aveva innalzato grazie al favore divino. Ai vv. 165-167 si delinea l'analisi dell'origine del duplice affanno ricondotto al timore di contemplare una grande quantità di ricchezze deserte d'uomini<sup>10</sup>, che ne possano godere, e di non veder più splendere per uomini privati di beni la luce della gloria che corrisponde alla forza del potere. L'oggetto del duplice timore si precisa dunque da una parte nella privazione della vita e quindi della possibilità di godere dei *χρήματα*, dall'altra nel crollo delle ricchezze da cui dipende la gloria, emanazione del potere su cui si fonda la regalità. I vv. 166 e 167 si corrispondono in modo speculare nell'evidenziare attraverso la duplice negazione contenuta in *χρημάτων ἀνάνδρων* (v. 166) e *ἀχρημάτοισι* (v. 167) l'alternativa tra due possibili privazioni che vanificano entrambe *l'òlbos*, quella del bene supremo della vita e quella delle ricchezze, che prospetta una sopravvivenza ingloriosa privata del potere. Nella sequenza altalenante in cui le sollecitazioni emotive si intrecciano con il tentativo di razionalizzare le emozioni si impone a questo punto l'adesione quasi rassicurante ai dati obiettivi della realtà, che dimostrano come la ricchezza sia ancora intatta<sup>11</sup>, ma subito dopo ecco che riaffiora prepotente il *phòbos* impresso negli occhi dalla visione onirica i cui presagi funesti vengono alimentati dalla constatazione dell'assenza del padrone definito «occhio della casa» (v. 169), segno foriero di sventura. L'impianto assolutistico del potere regale fondato sul rapporto gerarchico tra sovrano e sudditi, la cui solidità verrebbe meno in assenza di un legittimo rappresentante del potere regale, impone infatti di evitare l'allontanamento del sovrano dal regno o di nominare un reggente in particolari frangenti storici che obbligano il sovrano ad allontanarsi dalla sede del regno<sup>12</sup>. L'assenza di Serse e di un reggente indebolisce così la stabilità del potere, alimentando l'ansia di Atossa; d'altra parte gli anziani del coro detti «fedeli» non possono ritenersi reggenti del potere regale, ma solo custodi in virtù del rapporto privilegiato di *fides* con il sovrano<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> *Pers.* 165-169 ταῦτά μοι διπλῆ μέριμν' ἄφραστος ἐστὶν ἐν φρεσίν, ἡ μήτε χρημάτων ἀνάνδρων πλῆθος ἐν τιμῇ σέβειν, ἡ μήτ' ἀχρημάτοισι λάμπειν φῶς ὅσον σθένος πάρα. ἔστι γὰρ πλοῦτός γ' ἀμεμφής, ἀμφὶ δ' ὀφθαλμῶ φόβος· ὄμμα γὰρ δόμων νομίζω δεσπότητος παρουσίαν.

<sup>9</sup> *Pers.* 168 ἀμφὶ δ' ὀφθαλμῶ φόβος.

<sup>10</sup> Il vuoto d'uomini evocato al v. 166 è motivo ricorrente evidenziato anche al v. 730 dalle parole della regina nella conversazione con Dario. L'immagine del *plèthos* di beni privi della vita umana che ne possa godere ricorda per analogia quella sofoclea dell'*Antigone* del *ploutos* del tiranno privato degli affetti e dei piaceri della vita, assimilato ad un morto che respira (vv. 1165-1169).

<sup>11</sup> *Pers.* 168 ἔστι γὰρ πλοῦτός γ' ἀμεμφής.

<sup>12</sup> Su tale prassi vd. L. Belloni, *I Persiani...*, 54 s. Non mancano riscontri nella documentazione storica: Ciro affida a Cambise il regno durante la spedizione contro i Massageti (Hdt. 1, 208); Cambise partendo per l'Egitto elegge un mago come curatore del regno (Hdt. 3, 61, 1); Dario designa Serse come successore, quando progetta la spedizione contro l'Egitto e una nuova impresa contro la Grecia, che lo avrebbe costretto ad allontanarsi dalla Persia (Hdt. 7, 2-4); lo stesso Serse demanda ad Artabano il compito di custodire la sua casa ed il suo potere in partenza per la Grecia (Hdt. 7, 52, 2).

<sup>13</sup> Il ruolo di questi anziani custodi del regno potrebbe assimilarsi a quello del *koinòn*, del consiglio di Stato costituito dagli anziani *homòtimoi*, di pari dignità di età superiore ai cinquanta anni a cui Senofonte nella *Ciropedia* (1, 2, 14) attribuisce la funzione di coadiuvare il re. Tali membri del consiglio di Stato fanno parte della classe degli anziani che hanno completato la loro formazione nelle diverse fasi della fanciullezza, efebria, età adulta; svolgono funzioni giudiziarie, di nomina e controllo delle magistrature e non si allontanano mai dalla sede dello Stato per campagne militari che varcano i confini della Persia. Questo organismo istituzionale di fatto rappresenta la componente oligarchico-timocratica della costituzione persiana, così come viene descritta da Senofonte, in quanto solo i ricchi possono accedere all'educazione pubblica da cui dipende la formazione di

Il contesto del discorso di Atossa chiarisce pertanto il significato dell'immagine del crollo del *ploutos* che impolvera il suolo abbattendo l'*òlbos*. Atossa teme il crollo della ricchezza ed è convinta che tale crollo comprometta anche il carisma di prosperità e successo connotato alla regalità: dalla ricchezza infatti dipende la forza e la gloria del potere senza il quale non sussisterebbe la regalità e la supremazia dei Persiani sugli altri popoli.

Nella percezione del mondo persiano filtrata attraverso la mentalità greca del drammaturgo la trasfigurazione ideale del vero storico<sup>14</sup>, subordinata ai significati del dramma, convive con la valorizzazione di aspetti dell'ideologia regale iranica e della cultura persiana storicamente attendibili<sup>15</sup>. La concezione della regalità delineata da Eschilo attraverso la figura di Dario corrisponde infatti a quella storicamente attestata nell'ideologia regale achemenide: la monarchia persiana è fondata sul carisma divino del re la cui autorità si richiama all'investitura divina, all'ascendenza dinastica, come dimostra la genealogia dei re medo-persiani nel discorso di Dario ai vv. 765 ss. e nell'iscrizione di Bisotun<sup>16</sup>, alle virtù etiche di verità, giustizia, autocontrollo a cui si fa riferimento nell'epitafio della tomba di Dario<sup>17</sup>. Il primato di Zeus, a cui Dario richiama le origini della monarchia iranica, è assimilabile a quello di Ahura Mazda a cui storicamente Dario riconduce la sua autorità regale. La titolatura regale di antica ascendenza mesopotamica e meda, rappresentata da «re dei re», δέσποτα δεσποτᾶν restituito dal Dindorf in *Pers.* 666, οἶος ἀνάκτωρ in *Pers.* 651, βαλὴν ἀρχαῖος in *Pers.* 657, πάτερ Δαριάν in *Pers.* 671, corrisponde a quella storica: Dario è il primo a fregiarsi del titolo di re dei re (*Khsayathiya*), mentre per Ciro sono attestati i titoli «re grande», «re di Anshan», «re di Parsa». La monarchia di Dario si configura come monarchia eunomica fondata sulla giustizia, come si evince dai vv. 852 s., al pari di quella di Ciro capace di guidare con la mente il suo cuore, secondo quanto lo stesso Dario afferma nei vv. 767 ss.<sup>18</sup> e questo corrisponde nella realtà

---

un'élite oligarchico-timocratica che affianca il re nell'amministrazione dello Stato (vd. Xen. Cyr. 1, 2, 15). Non può escludersi una continuità nelle istituzioni persiane illustrate da Senofonte nella *Ciropedia* della più antica istituzione sociale degli anziani, capi dei gruppi gentilizi, istituzione tipica dell'età protourbana dell'area mesopotamica e siriana, attestata ad Ebla e nella bassa Mesopotamia, per cui vd. P. Matthiae, *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino 1995<sup>3</sup>, p. 279.

<sup>14</sup> Ne sono dimostrazione il catalogo fantasioso dell'esercito persiano in *Pers.* 21 ss. al pari dell'*excursus* di Dario sulla storia del regno persiano nei vv. 765 ss., che propone l'inverosimile successione di Medo, iniziatore del regno, di suo figlio, di Ciro, Cambise, Mardo identificabile con il mago Gaumata, il falso Smerdi, e Dario; più attendibile la successione del regno medo riportata in Hdt. 1, 95-130, che include Ciassare successore di Fraorte e Astiage, figlio di Ciassare, ultimo re dei Medi prima della conquista di Ciro, e corrisponde nelle sue linee generali alla successione dinastica indicata da Dario nell'iscrizione di Bisotun (DB, 129 in R.G. Kent, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953). Allo stesso livello si pone l'errata valutazione dell'effetto destabilizzante e devastante per l'impero persiano della sconfitta di Salamina nei vv. 584 ss. Questa trasfigurazione ideale del vero storico si estende alla figura di Dario, che rappresenta il sovrano giusto sottomesso al volere degli dei e si contrappone all'empio Serse; coerente con tale idealizzazione il quasi silenzio sulle responsabilità di Dario a Maratona (ai vv. 475 ss. si pone l'accento più che sulla responsabilità di Dario su quella Serse, che voleva vendicare la sconfitta di Maratona; isolata la menzione della distruzione dell'esercito di Dario al v. 244) e l'omissione della campagna scitica. Sulle implicazioni ideologiche di questo quasi silenzio su Maratona vd. il mio studio in attesa di pubblicazione in in «Athenaeum» *Dario e Maratona ne I Persiani di Eschilo: le ragioni di un quasi silenzio*.

<sup>15</sup> Vd. L. Belloni, *I Persiani...*, 20 ss. L'informazione storicamente attendibile sulla monarchia persiana si deve alle relazioni culturali con la Persia in età arcaica e nel V sec. per cui 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; M.C. Miller, *Athens and Persia in the Fifth Century B.C. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge 1997; W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, 87 ss.

<sup>16</sup> DB, 129 Kent.

<sup>17</sup> DNα 30-60, 137 Kent.

<sup>18</sup> *Pers.* 767 φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν οἰακοστρόφουν. Il v. 767 è a ragione trasposto dopo il v. 769 da Page e così riferito a Ciro: si delinea così un nesso eziologico tra la virtù dell'autocontrollo e la capacità di assicurare la

storica all'organizzazione dell'impero secondo una legge ispirata al principio divino di verità, rettitudine, giustizia, ordine (*arta*) in contrapposizione alla menzogna (*drauga*).

La ricchezza nella sua stretta connessione con il potere ed il dominio interstatale è non solo nel dramma eschileo, ma anche nella realtà storica un valore fondante dell'ideologia regale iranica: essa è insieme finalità primaria dell'espansione imperialistica e fondamento del potere regale, che proprio in virtù della ricchezza può garantire la prosperità del popolo persiano, un'idea questa comune all'ideologia regale mesopotamica<sup>19</sup>. Di questa stretta connessione tra regalità, dominio interstatale e ricchezza non mancano riscontri nella tradizione del pensiero storico greco: basti pensare alla promessa di Ciro prima dello scontro con i Medi di liberazione dalla schiavitù e di acquisizione di molti beni, subordinata alla supremazia su altri popoli, in Hdt. 1, 126, 5, a cui fa eco il discorso di Ciro prima dello scontro con Creso nella *Ciropedia* di Senofonte con la promessa di «avere ricchezze...essere liberi e comandare»<sup>20</sup>. Questo spiega perché la ricchezza sia una preoccupazione costante per Atossa in quanto fondamento del potere e della supremazia dei Persiani sugli altri popoli; fa parte dei criteri con cui la regina valuta la forza dei nemici: al v. 237 Atossa chiede al corifeo se la ricchezza abbondi ad Atene ed il corifeo risponde che ad Atene c'è un tesoro sotterraneo di argento, alludendo alle miniere del Laurion. Lo stesso Dario corrisponde alla preoccupazione della regina per il crollo della ricchezza (vv. 163 ss.), quando dice di temere che la grande ricchezza faticosamente accumulata finisca nelle mani del primo venuto (vv. 751 ss.) ed esorta poi i saggi persiani a godersi la vita giorno per giorno, poichè la ricchezza non giova ai morti (vv. 841 ss.). L'icona fastosa del lusso persiano associato alla regalità ben radicata nell'immaginario collettivo ellenico si riflette in *Pers.* 3 s. nell'immagine degli ἀφνεῶν καὶ πολυχρύσων ἐδράνων (v. 3 s.), che accompagna l'ingresso sulla scena del coro degli anziani custodi del regno, e dei χρυσεόστομοι δόμοι evocati in *Pers.* 159 dalla presenza scenica di Atossa.

Ricchezza e prosperità sono nell'ideologia regale iranica un binomio inscindibile connaturato alla regalità: la prosperità e la fortuna associati nella mentalità greca all'*òlbos* corrispondono allo *khvarenah*, il carisma regale di fortuna e di gloria concesso dagli dei in virtù dell'origine divina della regalità<sup>21</sup>; questo carisma garantisce il successo del re e si riflette nella prosperità e nel benessere del popolo persiano, segno visibile dell'elezione divina. La metafora eschilea del λάμπειν φῶς ὅσον σθένος in *Pers.* 167 sembra quasi richiamare la luce gloriosa connaturata allo *khvarenah*<sup>22</sup> assimilabile all'*òlbos*. La tradizione sapienziale ellenica dell'*òlbos*, che si realizza nel compimento felice dell'esistenza<sup>23</sup>, interagisce con la concezione iranica del *khvarenah*, del carisma divino di prosperità e fortuna connaturato alla regalità in virtù della sua

---

pace attribuita a Ciro nel v. 769. Secondo la collocazione del verso nella tradizione dopo il v. 766 questa qualità essenziale nell'arte del comando verrebbe inspiegabilmente attribuita al figlio anonimo del Medo fondatore del regno.

<sup>19</sup> Lo stretto legame del re con il benessere dei suoi sudditi è evidenziato in alcuni epiteti regali delle iscrizioni reali babilonesi in cui il re è definito come «colui che fa vivere gli uomini della sua terra nell'abbondanza»: cfr. M. Jursa, *I babilonesi*, tr. it. Bologna 2007. Non mancano riscontri nelle iscrizioni assire: esemplari le affermazioni di Assurbanipal sulla sovrabbondanza di beni del suo regno garantita dal favore divino per cui vd. M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, Leipzig 1916, vol. II, pp. 6 s.; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge Mass. 1992, p. 119. Il motivo è attestato anche in *Od.* 19, 107-114; *Hes. op.* 225-247.

<sup>20</sup> *Cyr.* 7, 1, 13.

<sup>21</sup> Vd. J. Wiesehöfer, *La Persia antica*, tr. it. Bologna 2003, 47.

<sup>22</sup> J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antico e Zoroastro*, in H. Ch. Puech (a c.), *Le religioni in Egitto, Mesopotamia e Persia*, tr. it. Roma-Bari 1988, 269, riconduce lo *khvarenah* all'emanazione del fluido igneo vitale che attraversa tutti gli esseri viventi; l'etimologia è riconducibile al nome del sole di cui la gloria luminosa dello *khvarenah* è un'emanazione.

<sup>23</sup> Esemplare la definizione dell'*òlbos* nel dialogo tra Creso e Solone in Hdt. 1, 32, 5; per altri riscontri vd. Simon. fr. 521 P.; Aisch. Ag. 928 s.; Soph. *Trach.* 1 ss.; *O.R.* 1528 ss.

ascendenza divina. Si definisce così la sintesi di due diversi modelli culturali. Dario è l'esempio paradigmatico di tale prosperità raramente accessibile ai mortali in quanto ha vissuto la vita beata di un dio fino al termine della sua esistenza<sup>24</sup> e sembra godere anche tra i defunti di una condizione privilegiata<sup>25</sup>, tanto da essere assimilato ad un demone o persino ad un dio<sup>26</sup>, una sorte questa che il sovrano condivide con gli antichi eroi ed i defunti eccellenti celebrati dalla *pòlis* per la loro morte eroica<sup>27</sup>. 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 regale degli Achemenidi che non rivendicano qualità divine come i sovrani Arsacidi e Sasanidi<sup>28</sup>; l'apoteosi divina di Dario si prospetta così come un tradimento del vero storico riconducibile nelle sue premesse alla genealogia degli Achemenidi il cui capostipite è individuato in Perseo, figlio di Zeus, e Danae, figlia di Acrisio re di Argo, in *Pers.* 79 s. ed in *Hdt.* 7, 61, 3; 150, 2. La genealogia degli Achemenidi si salda così sia in Erodoto che Eschilo con quella dei *ghène* ellenici<sup>29</sup> a sottolineare una originaria comunanza di stirpe.

L'*òlbos* si manifesta nel successo e nella prosperità che non può prescindere dal godimento di beni materiali, che è un dato essenziale della pienezza di vita senza il quale non può sussistere *òlbos*. Di questa sostanziale unità del binomio *ploutos/òlbos*, radicata sia nella mentalità persiana che greca, non tiene conto l'ipotesi che ravvisa nei vv. 163 ss. l'antitesi simbolica tra ricchezza e prosperità ed il loro riferimento allusivo alla *hybris* di Serse ed a Dario<sup>30</sup>. Verrebbe così a delinearci, secondo questa ipotesi, una connessione analogica tra ricchezza e *hybris* così da prefigurare nel crollo della ricchezza la punizione della *hybris* di Serse. Un riscontro esemplare di tale connessione tra *hybris* e ricchezza viene individuato da

<sup>24</sup> Vd. l'apostrofe a Dario della regina in *Pers.* 709 ὦ βροτῶν πάντων ὑπερσχῶν ὄλβον εὐτυχεῖ πότμῳ.

<sup>25</sup> Vd. *Pers.* 691, dove Dario si attribuisce una condizione privilegiata di dominio (ἐνδυναστεύσας) nel regno dei morti chiaramente esemplata su quella dell'Achille omerico in *Od.* 11, 485.

<sup>26</sup> Cfr. *Pers.* 157 θεοῖ; 644 θεόν; 856 ἰσόθεος; 620 s. τὸν δαίμονα ! Δαρεῖον; 634 ἰσοδαίμων; 845 δαῖμων. 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: cfr. U. von Wilamowitz, *Die Katharmoi des Empedocles*, Sitzb. Kgl. Preuss. Akad. Wiss. Zu Berlin. 1929, 626-661, in particolare 659 n. 1; N. van Der Ben, *The Poem of Empedocles' Peri Physios*, Amsterdam 1975, 133 s. 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 *spondai* sacrificali e nelle *choai* per i 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 identificabili con le anime dei trapassati: cfr. W. Burkert, *Da Omero ai Magi...*, 105-107.

<sup>27</sup> Sullo *status* privilegiato di questi defunti simili 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), per cui cfr. M. S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007, 95. Questo destino privilegiato delle anime dei defunti eccellenti rappresenta uno sviluppo particolare della concezione della beatitudine celeste delle anime, che si afferma nella cultura greca nell'età arcaica e classica, potrebbe ricondursi ad influssi iranico-mazdaici secondo W. Burkert, *Da Omero ai magi...*, 98 s.

<sup>28</sup> Vd. J. Wiesehöfer, *La Persia...*, 47, 96, 110. La divinizzazione del sovrano achemenide trova riscontro in *Xen. Cyr.* 4, 1, 4.

<sup>29</sup> 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 narra Tucidide (1, 9, 2-3).

<sup>30</sup> L. Belloni, *I Persiani...*, p. 19, 119 s.

Belloni<sup>31</sup> nel dialogo di Solone e Creso in Hdt. 1, 32, 5-6, dove si evidenzia la negatività etica della ricchezza e la sua contrapposizione all'*òlbos*: la ricchezza infatti produce *hybris* sollecitando la punizione divina e quindi la perdita della prosperità. L'attribuzione di valenze negative alla ricchezza associata ad *hybris* sarebbe confermata, sempre secondo questa ipotesi, dal riscontro della squalificazione etica della ricchezza in Ag. 381-384 e 772-780, dove *ploutos* è associato all'ingiustizia ed ai χρυσόπαστα ἔδεθλα (Ag. 776) che evocano l'idea della regalità e richiamano per analogia i χρυσεόστολμοι δόμοι di Pers. 159.

A smentire la contrapposizione tra *ploutos* ed *òlbos* e la loro connessione simbolica con la *hybris* di Serse e con Dario basterebbe la concomitante associazione alla persona di Dario sia di *òlbos* che di *ploutos* nei vv. 165 e 754 s.: Atossa infatti attribuisce a Dario sia l'accrescimento dell'*òlbos* che quello del *ploutos*, delineando un'antitesi rispetto all'imbelle inerzia di Serse, colpevole di non aver incrementato l'*òlbos* ereditato dal padre (v. 756 πατρώου δ' ὄλβου); si evidenzia così la coincidenza o perlomeno la complementarietà dei due valori attraverso il loro comune riferimento alla persona di Dario. Tale coincidenza è evidente anche nei vv. 250 ss., dove il messaggero lamenta la distruzione in un sol colpo del πολὺς ὄλβος (vv. 251 s.) che richiama il πολὺς πλούτου λιμήν con cui è identificata la terra persiana al v. 250, suggerendo così attraverso l'iterazione enfatica di πολὺς il nesso tra la fine dell'*òlbos* e quella del *ploutos*. *òlbos* e *ploutos* sono quindi valori complementari nella misura in cui la ricchezza è manifestazione visibile di quell'aura gloriosa di prosperità garantita dal favore divino, che è prerogativa della regalità.

L'ipotesi che ravvisa in *ploutos* ed *òlbos* nei vv. 164 ss. un'allusione simbolica alla *hybris* di Serse ed a Dario implica la contrapposizione tra due modelli culturali nella valutazione del *ploutos*, quello persiano in cui la ricchezza, anche nell'eccesso del lusso, è un valore positivo, anzi connaturato al carisma divino della regalità di cui costituisce la manifestazione concretamente esperibile, e quello greco in cui la ricchezza può assumere, soprattutto nel suo eccesso connesso alla *hybris*, una valenza etica negativa che la distanzia nettamente dall'*òlbos* in quanto provoca la punizione divina, rendendo inaccessibile quella condizione esistenziale di pienezza di vita e di prosperità che si accompagna al favore divino. In realtà il rapporto tra i due modelli culturali è assai più complesso e non può configurarsi nei termini di una netta contrapposizione. In ogni caso tale valutazione è essenziale nella definizione del rapporto tra *ploutos* ed *òlbos* nella prospettiva ideale del dramma e nei versi discussi del discorso di Atossa. Occorre infatti definire se dal punto di vista del drammaturgo si prospetti una contrapposizione o una sovrapposizione dei due modelli culturali, che lascia spazio alla confluenza di valori comuni.

La connessione tra i due valori, che si è visto radicata nell'ideologia regale iranica, si ripropone al pari della valenza concreta di *òlbos*<sup>32</sup> anche nella tradizione sapienziale greca, da cui la mentalità persiana si distanzia solo nell'accentuazione della valenza edonistica della ricchezza e nella mancanza di una squalificazione etica dell'eccesso del *ploutos*, che come è noto viene invece censurato nella *sophìa* greca arcaica in quanto violazione del principio di moderazione che è uno dei cardini del *kòsmos* etico tradizionale.

*òlbos* e *ploutos* sono un binomio inscindibile nell'epos omerico<sup>33</sup>; *òlbos* si definisce nella sua valenza concreta di prosperità, pienezza di vita, fortuna elargita da Zeus<sup>34</sup>. *òlbos* qualifica altresì

<sup>31</sup> L. Belloni, *I Persiani...*, 120.

<sup>32</sup> Vd. C. De Heer, *Μάκαρ, εὐδαιμόν, ὄλβιος, εὐτυχές*, Amsterdam 1969.

<sup>33</sup> Vd. le *iuncture* ὄλβω τε πλούτῳ in *Il.* 16, 596; 24, 536; *Od.* 14, 206; ὄλβου καὶ πλούτου in *H. Herm.* 529; ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλούτος in *H. Hom.* 30, 12. Sulla valenza concreta di *òlbos* vd. J. Gruber, «Gnomon» 43, 1971, p. 17.

<sup>34</sup> Vd. *Od.* 6, 188; 3, 208; 4, 207 s.; 18, 19. In *H. Hom.* 30, 4; 7; 12 *òlbos* inteso come abbondanza di frutti e di ogni bene è riservato agli uomini amati da Gea, che regnano con giustizia nelle città.

la condizione privilegiata degli uomini dell'età aurea<sup>35</sup> e degli eroi della quarta età<sup>36</sup> nelle *Opere* di Esiodo. Una nuova valenza semantica in senso eudemonistico ed escatologico, che poi avrà seguito nel *makarismòs* degli iniziati ai misteri<sup>37</sup>, si delinea nell'*Inno omerico a Demetra*, dove *òlbos* designa la beatitudine degli iniziati. Prosperità e ricchezza si saldano nella preghiera rivolta agli dei da Solone nell'*Elegia alle Muse*<sup>38</sup>. Una sintesi della valenza concreta di *òlbos* e della sua stretta connessione con *ploutos* trova espressione in Call. *H.Zeus* 84<sup>39</sup>, dove si attribuisce ai re il dono divino di opulenza e prosperità e nell'epiclesi finale a Zeus viene iterata la richiesta di virtù e prosperità con una palese assimilazione di *òλβος* ad *ἄφεινος*<sup>40</sup>. Da questa tradizione si distanzia nettamente il pensiero erodoteo riflesso nell'ammonimento di Solone a Creso in Hdt.1, 32, 5-6, che demolisce il nesso tra *òlbos* e *ploutos* e ne prospetta una contrapposizione nella misura in cui la prosperità come dono divino non può convivere con la ricchezza, che aliena il favore divino in quanto fonte di *hybris*. Una posizione estrema quella di Erodoto che discende dalla accentuazione della censura dell'eccesso di ricchezza diffuso nella tradizione sapienziale arcaica. La stessa concezione della parabola discendente delle nazioni, che da povere diventano ricche e potenti per poi avviarsi al declino, trasferisce a livello etico-politico lo stesso principio che governa la storia umana a livello individuale: la ricchezza e il potere, che si esprimono nell'espansione imperialistica, producono infatti la *katastrophè* dei grandi imperi.

Eschilo si pone nel solco della tradizione omerica e dei poeti arcaici: *òlbos* designa in *Ag.* 928 s.<sup>41</sup> fortuna e prosperità e corrisponde, così come in Hdt. 1, 32, 5, al *tèlos* di una vita felice vissuta nella pienezza del godimento di ogni bene; una valenza concreta connessa alla prosperità data dalla ricchezza si individua anche in *Cho.* 865, dove il *μέγας ὀλβος* che il coro augura ad Oreste di ereditare è assimilabile a fortuna e beni materiali, ed in *Ag.* 471, dove *ἄφθονον ὀλβον* si contrappone alla prosperità oggetto dell'invidia divina e lascia intravedere una ancor più sostanziale assimilazione tra prosperità e ricchezza, tale da far configurare uno sconfinamento nella sfera dell'*òlbos* della connotazione etica negativa della ricchezza ingiusta matrice di *hybris*. Simile l'associazione che si delinea in *Eum.* 534-537, dove *hybris* figlia di empietà si contrappone ad *òlbos*, che nasce dalla saggezza che attira il favore divino; nei vv. 537-540 il nesso di *òlbos* con la ricchezza giusta e di *hybris* con quella ingiusta si chiarisce nella punizione divina della violazione della giustizia riconducibile alla *hybris* associata alla ricchezza ingiusta.

D'altra parte la ricchezza si prospetta come un valore sostanzialmente positivo non solo nella cultura orientale persiana, ma anche nella tradizione sapienziale greca, con la sola eccezione della censura dell'eccesso della ricchezza contraria al ben noto principio di ascendenza delfica della moderazione. Nella *σοφία* dei poeti arcaici, che riflettono idee diffuse nelle aristocrazie

<sup>35</sup> Cfr. Hes. *op.* 106 ss.

<sup>36</sup> Cfr. Hes. *op.* 156 ss.

<sup>37</sup> Cfr. *H. Hom. Dem.* 480 «beato tra gli uomini che vivono sulla terra colui ch'è stato ammesso al rito». Vd. P. Leveque, *ὀλβος et la félicité des initiés*, *Rayonnement grecque* 83, 1982, 113-126; *Id.*, *Bestie, dei, uomini. L'immaginario sacro delle prime religioni*, tr. it. Torino 1991, 213. Per i riscontri nell'ambito dei misteri eleusini vd. Pind. fr. 137 Snell-Maehler «felice chi ha assistito al rito e poi scende sotto terra»; Soph. Fr. 837 Radt (*Trittolemo*) «tre volte beati / gli uomini che, dopo aver visto questi misteri, / scendono nell'Ade; perché solo per essi laggiù c'è vita...»; nel dionisismo vd. Eur. *Ba.* 72 ss. «beato chi, dopo aver avuto la fortuna / di conoscere le iniziazioni degli dei, / rende pura la sua vita / e unisce la sua anima al tiaso». Sul *makarismòs* degli iniziati, che sembra ricomporre la distanza tra uomini e dei, di cui pure si riconosce la comune origine (cfr. Pind. *Nem.* 6, 1-7), vd. M.S. Mirto, *La morte nel mondo greco...*, 34 ss.

<sup>38</sup> Sol. 1, 1-6 Gentili-Prato.

<sup>39</sup> Call. *H. Zeus* 84 *ἐν δὲ ῥηφενίην ἔβαλές σφισιν, ἐν δ' ἄλις ὀλβον.*

<sup>40</sup> Call. *H. Zeus* 94 *δίδου δ'ἀρετὴν τ'ἄφεινός τε; 96 δίδου δ'ἀρετὴν τε καὶ ὀλβον.*

<sup>41</sup> *Ag.* 928 s. *ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ.*

conservatrici ostili all'incremento di nuove forme di ricchezza di cui si censura l'eccesso<sup>42</sup>, o, come Esiodo<sup>43</sup>, esprimono l'ideologia attivistica del mondo contadino fondata su lavoro, giustizia, virtù, la ricchezza e il benessere si configurano come dono divino secondo una concezione etico-teologica della storia in cui l'opera umana interagisce con la volontà divina, che premia il giusto e punisce il malvagio; viene censurato solo l'eccesso della ricchezza che genera *hybris* e attira la punizione divina precludendo l'*òlbos*. Nel pensiero esiodeo così come in quello soloniano<sup>44</sup> si definisce la contrapposizione tra ricchezza giusta, intesa come dono divino, ed ingiusta frutto di ingiustizia e *hybris*; l'eziologia di tale bipolarismo è ricondotta nel paradigma mitico al duplice volto benefico e malefico di Ploutos associato nella sua genealogia da una parte ad Eirène, dall'altra ad Hybris, Ate, Kakòtes<sup>45</sup>. Una vera e propria svalutazione etica dei beni materiali viene elaborata nella filosofia arcaica in rapporto a concezioni dualistiche di natura etica ed ontologica d'impronta pitagorica, che lasceranno un'eredità nel pensiero socratico<sup>46</sup>, platonico<sup>47</sup> e cinico<sup>48</sup>.

Anche in questo caso il pensiero eschileo si pone in continuità con la tradizione: la censura della ricchezza ingiusta associata ad *hybris* si evince in *Ag.* 381-384 dalla punizione dell'uomo che con tracotanza «scalcia contro l'altare di Dike», a cui non giova la ricchezza ingiustamente accumulata, e 772-780, dove Dike splende nella povera dimora degli uomini assennati ed onesti, fugge le regge dorate macchiate di sangue e non onora «la forza della ricchezza che si distingue per fama» (vv. 779 s.); l'antitesi tra ricchezza giusta ed ingiusta è adombrata anche in *Eum.* 534-540, dove l'*òlbos* che nasce dalla saggezza si contrappone alla ricchezza ingiusta, che con la sua *hybris* attira la punizione divina. Non secondaria nel quadro delineato l'associazione di *hybris*, ricchezza ingiusta e potere tirannico che emerge nella connessione tra la violenza, la forza della ricchezza onorata dalla fama ed i χρυσόπαστα δ'ἔδεθλα, le dimore dorate dei re, in *Ag.* 776.

Occorre a questo punto definire se ed in quale misura la censura etica dell'eccesso di ricchezza e la sua connessione eziologica con la *hybris* di Serse siano implicati nella prospettiva ideale del dramma eschileo e se questo comporti un riflesso della contrapposizione simbolica tra ricchezza/*hybris* e *òlbos* nei vv. 163 s. con riferimento allusivo alla persona di Serse e Dario. A tal fine è essenziale stabilire quale ruolo svolga la ricchezza nel percorso esistenziale di Serse, segnato dal nesso tra degenerazione del potere conseguente alla *hybris*, *àte* e punizione divina, e se la ricchezza costituisca un tratto dominante ed esclusivo della configurazione etica del personaggio, ponendosi all'origine dell'epilogo tragico.

E' indubbio che la ricchezza nelle sue manifestazioni più eclatanti e fastose sia un tratto caratterizzante della potenza regale persiana; proprio per questo essa non è esclusivamente associata a Serse, ma costituisce un aspetto significativo della regalità di Dario a cui si attribuisce il merito di aver accresciuto con il favore divino sia il *ploutos* che l'*òlbos*, merito questo non condiviso da Serse che si è limitato ad ereditare l'*òlbos* paterno, causandone la

<sup>42</sup> Su tale squalificazione etica dell'eccesso di ricchezza vd. M. Lombardi, *Il principio dell'ἐπιμειξία dei beni nell'Anonimo di Giamblico (Vorsokr. 89, 7, 1-9)*, RFIC 125, 1997, 283-285, in particolare 264 s.

<sup>43</sup> Sull'ideologia attivistica esiodea e la valutazione del πλοῦτος cfr. D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981, 32 ss.

<sup>44</sup> In *Sol.* 1, 3-4; 9-13 Gentili- Prato la ricchezza dono degli dei è distinta da quella ingiusta connessa alla *hybris*.

<sup>45</sup> Vd. Hes. *Th.* 901 ss; Pind. *Ol.* 13, 6 ss. Sulle genealogie arcaiche di Ploutos vd. D.H. Abel, *Genealogies of Ethical Concepts from Hesiod to Bacchylides*, TAPhA 74, 1943, 92-101.

<sup>46</sup> Sulla svalutazione etica dei beni materiali nel pensiero socratico vd. Xen. *Mem.* 1, 2, 1; 1, 2, 5; 4, 1, 5; 4, 2, 37-40.

<sup>47</sup> Cfr. Pl. *rsp.* 3, 416d- 417b; 8, 550de; *lg.* 5, 728d ss; 742a ss.

<sup>48</sup> Il cinismo radicalizza l'ideale socratico dell'αὐτάρκεια, proponendo la limitazione dei bisogni e la rinuncia ai beni materiali: cfr. Diog. Laert. 6, 9; 6, 11; 6, 22.

distruzione. Di fatto ricchezza e avidità non si prospettano come un fattore decisivo nel processo degenerativo che porta Serse alla *katastròphè*: la brama di altri beni posta all'origine della dispersione dell'*òlbos* nel v. 826 si spiega in rapporto al desiderio di Serse di emulare le imprese paterne, evidenziato da Atossa ai vv. 754-758; la brama di altri beni posta all'origine della dispersione dell'*òlbos* nel v. 826 si spiega in rapporto al desiderio di Serse di emulare le imprese paterne, evidenziato da Atossa ai vv. 754-758; l'ammonimento di Dario in *Pers.* 824-826 *μηδέ τις / ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα / ἄλλων ἐρασθεῖς ὄλβον ἐκχέη μέγαν* prefigura un riferimento implicito al comportamento di Serse, che si richiama a quanto affermato da Atossa ai vv. 754-758 sul desiderio di emulazione che aveva spinto Serse ad intraprendere l'impresa militare contro l'Ellade. Quello che spinge Serse all'autodistruzione non è una generica avidità di beni, ma l'ambizione ad accrescere l'*òlbos* ereditato dal padre oltre i limiti imposti dalla *mòira* divina. All'origine dell'epilogo tragico c'è soprattutto una disposizione etica incline alla *hybris*, alla trasgressione del limite imposto dalla *mòira* all'espansione del regno persiano oltre i confini asiatici<sup>49</sup>, un comportamento questo assimilabile alla violazione dei valori di *eusèbeia* e giustizia posti a fondamento della regalità persiana e subordinati alla sua legittimazione divina. Ben stigmatizzano la *hybris* di Serse ed il suo nesso eziologico con la punizione divina le parole di Dario<sup>50</sup>, che richiamano la norma della misura imposta dalla condizione esistenziale umana: la colpa di Serse consiste nell'aver violato tale norma aspirando a beni diversi da quelli assegnati dalla *mòira*, tradendo lo spirito più autentico dei valori morali e religiosi della monarchia persiana, un atteggiamento questo del tutto estraneo a Dario, che pure si era distinto nell'accrescimento delle ricchezze dell'impero senza per questo lasciarsi indurre alla *hybris*, anzi guadagnandosi con la sua saggezza il favore divino, al pari di Ciro<sup>51</sup>, nonchè il godimento dell'*òlbos* fino alla fine della sua esistenza. Quella di Dario dunque è una ricchezza immune da *hybris* e ingiustizia; un ideale questo che appartiene alla tradizione sapienziale non solo greca, ma anche orientale: viene in mente la lode del ricco giusto non affetto da cupidigia nel VT in *Eccli.* 31, 8-11 il cui retroterra ideologico è chiaramente aristocratico. L'ammonimento di Dario nei vv. 824-831 a non coltivare ambizioni eccessive contrarie alla norma della misura si richiama a principi di moderazione comuni alla tradizione sapienziale ellenica ed orientale<sup>52</sup> ed impone un limite morale alla logica espansionistica dell'impero persiano, contrapponendosi all'ambizione smisurata di Serse e questo comporta un'evidente distorsione del vero storico funzionale all'idealizzazione di Dario ed ai significati del dramma; sappiamo infatti dalla tradizione storiografica erodotea come la politica espansionistica di Serse si ponesse nel solco di quella paterna<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. *Pers.* 762-764, dove Dario attribuisce a Zeus l'origine del dispotismo persiano e la sua limitazione ai confini dell'Asia, e prima ancora 102 ss., dove si riconduce al volere divino l'espansione del regno persiano nel continente asiatico.

<sup>50</sup> Cfr. *Pers.* 820-828.

<sup>51</sup> Il nesso eziologico tra favore divino e saggezza si chiarisce al v. 772 *θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὐφρων ἔφθυ* (Ciro).

<sup>52</sup> 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 attestate 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 VT nel libro dei *Proverbi* (25. 16-28). 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...*, pp. 45 s.

<sup>53</sup> Nel discorso di Serse in Hdt. 7, 8, 50 viene evidenziata l'intenzione di rimanere fedele alla tradizione imperialistica della monarchia persiana, ampliando l'orizzonte delle conquiste all'Europa ed all'Ellade. Questa politica espansionistica aveva trovato in Ciro il suo primo artefice, come apprendiamo dal discorso di Ciro in Hdt. 1, 126, 5 a cui fanno eco le parole di Ciro in Xen. *Cyr.* 7, 1, 10-14 e di Ciro il Giovane nel discorso agli Elleni in Xen. *An.* 1, 7, 3-7, che pure istituisce una stretta connessione tra vittoria, egemonia e ricchezza. Per le valutazioni

Il comune riferimento alla persona di Dario di *òlbos* e *ploutos* nei vv. 164 e 754 ss. dimostra come non possa sussistere alcuna contrapposizione nel dramma tra questi due valori, che si saldano nel destino di Dario, e nemmeno nei vv. 163 ss., dove l'individuazione di valenze simboliche in *òlbos* e *ploutos* va ben oltre i significati del discorso di Atossa il cui timore ha per oggetto la perdita della ricchezza e conseguentemente della prosperità in cui il destino della monarchia persiana si salda con quello del suo popolo<sup>54</sup>. La caduta del *ploutos*, che travolge nella sua rovina anche l'*òlbos*, deve più semplicemente intendersi in riferimento alla sconfitta di Serse ed alle sue conseguenze catastrofiche per il regno persiano: l'immagine plastica del crollo del *ploutos* che impolvera il suolo si ripropone nel sogno profetico di Atossa nella caduta di Serse<sup>55</sup> che si straccia le vesti compianto dal padre Dario, un presagio onirico che non tarderà ad avverarsi.

Michela Lombardi

---

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

<sup>54</sup> Cfr. *Pers.* 532 ss. e 730, dove prima il coro e poi la regina piangono lo sterminio del popolo persiano.

<sup>55</sup> *Pers.* 197 *πίπτει δ'ἔμῳ παῖς*.