

BIBLIOTECA DI TESTI E STUDI / 1660

STUDI STORICI

Matteo Zaccarini

Erodoto e le donne

La presenza femminile nelle *Storie*

Carocci editore  Biblioteca di testi e studi

Il volume è stato sottoposto a procedimento
di revisione tra pari (double blind peer review)

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Beni culturali
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Redazione e impaginazione:
Pagina soc. coop., Bari

ISBN (PDF) 978-88-290-3587-8



Quest'opera è coperta da licenza
Creative Commons 4.0 licenza internazionale.

Indice

Premessa	7
1. Nota metodologica. Donne in prospettiva nelle <i>Storie</i>	15
1.1. I nomi delle donne	18
2. L'origine delle guerre: i rapimenti (?) delle donne	25
2.1. Le donne del prologo	28
2.2. Elena in Egitto e il senso della guerra di Troia	32
2.3. L'attualità del ciclo troiano	39
2.3.1. Meriti (e non) nel vendicare il rapimento di Elena / 2.3.2. La guerra del Peloponneso / 2.3.3. L'ironia e l'effetto del prologo	
3. Potere, onore e giustizia	47
3.1. La regina è nuda. L'abito della moglie di Candaule	47
3.2. Le donne che crearono e distrussero Ciro il Grande	54
3.2.1. Mandane e Spako, le madri di Ciro / 3.2.2. Tomiri, la regina che saziò Ciro	
3.3. La fiducia e l'onnipotenza di Atossa	60
3.3.1. Atossa e il medico greco / 3.3.2. Atossa e la successione a Dario	
3.4. Madri, mogli e bambine di Sparta	66
3.4.1. Argia e la diarchia spartana / 3.4.2. Le due mogli di Anassandrida / 3.4.3. Aristone e la bella moglie di Ageo / 3.4.4. Gorgo, bambina e donna prodigio	
3.5. Le donne che ingannarono gli Ateniesi	73
3.5.1. Phye, Pisistrato e l'intelligenza degli Ateniesi / 3.5.2. Timo e il fallimento di Milziade	
4. Parità, inversione e assimilazione di genere	79
4.1. Alcuni ruoli di genere presso i barbari	81

4.2.	Le Amazzoni in guerra di civiltà	84
4.3.	Scambi di abiti e bagni di sangue	86
	4.3.1. I Macedoni, le Macedoni e i Persiani / 4.3.2. Le mogli fedeli dei Mini	
4.4.	Uomini “femminizzati”: Artautes e Artabano	89
4.5.	Artemisia, la meraviglia di Alicarnasso	91
5.	Famiglia, sessualità e classi sociali	99
5.1.	Casi peculiari di tutela della famiglia	100
	5.1.1. Il sacrificio e la risolutezza femminili / 5.1.2. L’irresistibile macigno di Labda di Corinto	
5.2.	Matrimonio, poligamia, comunanza e libertà sessuale	106
5.3.	Le concubine persiane	108
	5.3.1. Riconoscimento e onore: Cambise, Niteti e Cassandane / 5.3.2. Mogli, amanti e impegni: Serse, Artaunte e Amestri / 5.3.3. La supplica della concubina di Farandate	
5.4.	La prostituzione come affermazione o sfruttamento	119
	5.4.1. La memoria di Rodopi / 5.4.2. Costrizione e abuso	
5.5.	Fornaie e questioni dinastiche	123
6.	Violenza sulle donne, violenza delle donne	125
6.1.	La donna peonia e la meraviglia di Dario	126
6.2.	Casi di incesto e uxoricidio	127
	6.2.1. La frustrazione dei faraoni / 6.2.2. Le sorelle-spose di Cambise / 6.2.3. La perversione del potere. Periandro di Corinto	
6.3.	La terribile vendetta di Feretime	132
6.4.	La violenza incontrollata	135
	6.4.1. L’agire collettivo delle Ateniesi / 6.4.2. Gesta lemnie	
	Conclusioni. L’altra metà della Storia	141
	Appendice. Un elenco delle donne nelle <i>Storie</i>	147
	Bibliografia	165
	Indice dei nomi e degli argomenti	181
	Indice dei passi citati	185

Premessa*

Parlare di donne nell'antichità implica affrontare una serie di temi delicati quanto attuali. Della cultura greca, specie di periodo arcaico-classico, si sottolinea spesso la natura fundamentalmente misogina, segnata da un dominio patriarcale e maschilista e da una corrispondente, insanabile diffidenza – quando non un'aperta ostilità – nei confronti del genere femminile.

Si tratta di un dato per certi versi evidente. A fronte di una condizione *relativamente* più libera ed emancipata riconoscibile in alcuni aspetti del “mondo omerico”, nella Grecia classica le donne erano totalmente escluse dall'attività politica e dalle cariche pubbliche, ad eccezione di alcuni sacerdoti; soggette a severe regole di decoro e comportamento; per lo più ignorate nella trasmissione dell'identità familiare ai figli, che avveniva su base patrilineare. Ad Atene – il caso meglio conosciuto, ma anche una delle *poleis* più restrittive nei loro confronti – di norma le donne non avevano facoltà di ereditare; erano escluse dall'educazione, per lo più riservata ai maschi (nelle famiglie benestanti, s'intende); erano tutelate dalla legge, ma necessariamente sotto l'autorità di un uomo della famiglia (il *kyrios*, in genere il padre o il marito), nonché prive di facoltà di parola nei tribunali¹.

Una celebre leggenda fondativa ateniese legittimava questa esclusione delle donne dalla maggior parte delle prerogative maschili. La versione qui riportata, nota solo per via indiretta, costituisce il punto di partenza per l'analisi del caso ateniese nel controverso *Das Mutterrecht* di Johann J. Bachofen (1861)². Secondo un frammento di Varrone (I secolo) trádito

* Salvo ove diversamente indicato, tutti i riferimenti cronologici sono da intendersi a.C. e tutte le traduzioni sono mie. Sono grato, per l'amicizia e i preziosi suggerimenti relativi alle bozze di questo testo, a Maria Elena De Luna, Alberto Esu, Alessandro Iannucci, Elena Irrera, Roberta Mazza, Bianca Mazzinghi Gori, Antonio Panaino, Andrea Piras.

1. Cfr. Cantarella (2015); sui pregiudizi di genere specie nelle élite greche cfr. in part. Goldman (2015), pp. 54-5 e cfr. PAR. I.1.

2. Bachofen (1988), vol. I, pp. 129-30, per questi passi in edizione italiana. Sull'opera e

da Sant'Agostino, durante il remoto regno di Cecrope ad Atene un oracolo delfico indicò di tenere una votazione per stabilire a quale divinità, tra Poseidone e Atena, consacrare la città (Varr. *De gente pop. rom.* fr. 11 HRF / 222 Salvatore, *ap.* Aug. *De civ.* 18.9). Si tenne allora un'assemblea che riuniva tutta la cittadinanza in quanto, all'epoca, era uso che anche le donne partecipassero alle votazioni pubbliche (*ut etiam feminae publicis consultationibus interessent*). Siccome ciascun genere votò per la divinità che lo rappresentava e le donne erano in maggioranza, l'assemblea deliberò per Atena, provocando l'ira devastante di Poseidone. Per placare il dio, come spiegò ancora l'oracolo, fu necessario infliggere una triplice punizione escludendo le donne dal voto, dalla trasmissione del nome alla prole e dalla prerogativa di essere chiamate Ateniesi. Atena, in grado d'intervenire solo limitatamente, annullò la terza disposizione. Agostino conclude lapidario: «Quali e quante cose si potrebbero dire a riguardo, se non dovessimo passare rapidamente ad altro» (*Quae et quanta hinc dici possent, nisi sermo ad alia properaret*). Qualcosa, in effetti, si può provare a dirlo. Innanzitutto si dovrebbe notare che, nonostante l'accaduto, gli Ateniesi non rettificarono la decisione dovuta al voto delle donne: l'esito era ormai stato stabilito e la città andò ad Atena. In secondo luogo, il mito è costruito precisamente per esonerare gli uomini dalla responsabilità di aver escluso le donne, una decisione frutto non della volontà maschile ma di quella divina – e come tale ineluttabile. Ne deriva una forma indiretta di assoluzione degli uomini, i cui pregiudizi sarebbero stati loro imposti da forze superiori. Noteremo come Erodoto, che è la fonte più antica riguardo alla contesa tra Poseidone e Atena (8.55, ma la sua versione non include nulla sulla questione del voto), abbia qualcosa di molto significativo da dire sui temi della scelta volontaria e della deliberazione femminili.

Un esempio archetipico degli stereotipi sfavorevoli sulle donne è, almeno in apparenza, rappresentato da una delle figure femminili più famose della letteratura greca. Nella *Teogonia* esiodea Zeus, adirato per il furto del fuoco da parte di Prometeo, «fabbricò un male per l'umanità» (Hes. *Th.* 570 τεύξεῖν κακὸν ἀνθρώποισιν), una «meraviglia a vedersi» (575 θαῦμα ἰδέσθαι), agghindata da Atena come un «bel male» (585 καλὸν κακόν), un inganno (*dolos*) irresistibile per l'umanità (589 δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἀνθρώποισιν). Da questa creazione discesero tutte le donne: «da lei vie-

la sua influenza cfr. Blok (1987), pp. 28-31; Georgoudi (1995), con brevi note sul passo qui citato alle pp. 531-2. Un commento ancora utile al fr. di Varrone in Fraccaro (1907), pp. 151-5. Su Cecrope cfr. PAR. 5.2.

ne la stirpe delle donne femminili, sua la terribile stirpe e tribù delle donne» (590-591 ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, / τῆς γὰρ ὀλῳίον ἐστὶ γένος καὶ φύλα γυναικῶν), una «grande sciagura per i mortali» (592 πῆμα μέγα θνητοῖσι), per gli uomini terribile quanto inevitabile (592-612)³. Quell'inganno intrattabile è, ovviamente, Pandora, sebbene il nome compaia solo in *Opere e giorni* (80-82), insieme alla qualifica di «sciagura degli uomini» (*Op.* 82 πῆμ' ἀνδράσιν), nell'ambito di una narrazione non perfettamente sovrapponibile a quella della *Teogonia*. La presunta misoginia esiodea assume però una luce del tutto diversa se si considera, ad esempio, che l'origine del “male” – solo un elemento entro un mito ben più articolato – è unicamente Zeus (cfr. *Th.* 613; *Op.* 105); che Pandora nasce come strumento di vendetta divina, più che come una creatura maligna in sé; che, nonostante tutto, la *Teogonia* si conclude con l'invito alle Muse a cantare la stirpe delle donne (1019-1022), e che allo stesso autore era attribuito un intero poema, tutt'altro che ostile, dedicato alle donne stesse⁴. Si è parlato, allora, della duplicità esiodea nel trattare il tema e dell'impossibilità di definirne la produzione come meramente misogina⁵, ma la questione principale è che “Esiodo” è nome convenzionale (e parlante) sotto il quale si raccolgono tradizioni diverse e stratificate, non certo un autore preciso del quale si possa definire univocamente il pensiero.

Più estremo il quadro che emerge dai “tipi” di donne, paragonati a vari animali, descritti da Semonide nel VII (?) secolo, in un noto giambo (fr. 7 West) che con l'opera esiodea condivide una tradizione comune. L'unica donna che, in Semonide, rappresenta un bene – ma in un senso che si può certamente considerare patriarcale – è il tipo detto dell'ape, casalinga devota, affettuosa e morigerata (83-93), mentre tutte le altre costituiscono il più grande male escogitato da Zeus per gli uomini (94-95)⁶. Oltre che nella poesia giambica, riferimenti all'inaffidabilità, all'irrazionalità, alla malizia, all'incontinenza sessuale, alla debolezza fisica e morale delle donne abbondano nelle fonti, specie nel teatro e nell'oratoria (ma cfr. *infra*, p. 11).

Basti un ultimo, illustre esempio: Aristotele, una delle menti più raf-

3. Sul problema filologico dei vv. 590-591 (il secondo è talora espunto) cfr. West (1966), pp. 329-30; un parziale parallelo vicino al tempo di Erodoto in Eur. *Hipp.* 616-617 (donna «male ambiguo» per l'umanità). Alcune riflessioni sulla figura di Pandora come prodotto di pregiudizio misogino in Bettini (2015), cap. VII, part. pp. 94-7; sull'assenza del nome di Pandora dalla *Teogonia* cfr. note in Loraux (1978), pp. 46-7.

4. Sul cosiddetto *Catalogo delle donne* o *Ehoiai* cfr. Most (2006), pp. XLVIII-LVI.

5. Cfr. Cassanmagnago (2009), p. 49.

6. Sul poema cfr. Pellizer, Tedeschi (1990); osservazioni in Loraux (1978), part. pp. 54-66.

finite dell'antichità, enuncia l'esclusione senza mezzi termini delle donne sulla base, ad esempio, di un principio naturale di dominazione maschile (*Pol.* 2, 1259b1-10); l'indulgenza nei confronti delle donne, pertanto, non porterebbe alcun bene – in senso propriamente politico – a una comunità (1269b12-14)⁷. Citando Esiodo (*Op.* 405), Aristotele ammette che nell'ambito domestico la presenza femminile sia fondamentale (*Pol.* 2, 1252b10-13), ma separa poi nettamente il contesto cittadino da quello familiare (1261a10-22; cfr. *CAP.* 5, p. 99). Si tenga conto che la teorizzazione aristotelica, basata su un'idea diffusa nel pensiero classico, doveva fare i conti con una realtà per alcuni aspetti diversa, una tensione percepibile, ad esempio, nella trattazione del *gynaikonomos*, una magistratura incaricata di supervisionare (o regolare) le donne, propria di comunità prospere e particolarmente interessate al decoro, l'*eukosmia* (5, 1322b37-1323a1); in effetti, i *gynaikonomoi* sono attestati per via epigrafica in certi contesti (per lo più oligarchici) di IV secolo⁸. Aristotele, però, ammette che tale ufficiale pubblico non sarebbe potuto esistere in una democrazia (*Pol.* 4, 1300a4-7; cfr. 5, 1323a3-6) poiché – s'intende – è ovvio e comprovato che le donne delle famiglie non abbienti partecipavano di necessità alla vita lavorativa, indubbiamente anche fuori casa (ad es. 6, 1323a5-6; *Dem.* 57.30)⁹.

La ragione di fondo, secondo Aristotele, per l'istituzione di questo tipo di magistrature è una forma, ai nostri occhi mortificante, di equità: la convinzione che il ruolo delle donne, *esattamente* come quello degli uomini, necessitasse di una specifica regolamentazione istituzionale al fine di produrre una comunità felice. Dunque, Sparta doveva proprio alla trascuratezza prescrittiva nei confronti della parte femminile della società (che si traduceva in eccessive libertà e prerogative, cfr. *Pol.* 2, 1269b19-34) una condizione generalizzata d'infelicità (*Rh.* 2, 1361a9-11)¹⁰. Ciò che Aristotele teorizza per le donne, in sostanza, è una marginalizzazione normativa che egli riconosce come pertinente alle classi estremamente benestanti, o quantomeno realizzabile solo entro di esse. Tale idea riflette quella sorta di

7. Per una trattazione ampia del tema cfr. Sissa (2023), ad es. pp. 92-5.

8. Ad es. il celebre "decreto degli *agathoi*" (ca. 350) da Taso, *I.Thasos* III 5, l. 8. Sui *gynaikonomoi* cfr. Banfi (2007).

9. Per alcuni esempi cfr. MacLachlan (2012), pp. 75-7; Goldman (2015); part. utili le fonti discusse da Harris (2014); ma cfr. anche Bremmer (1987), pp. 196-7; per qualche osservazione tangente sul tema cfr. PAR. 6.4.2.

10. Cfr. anche Plat. *Leg.* 6, 780c-781d; *contra* Aristotele cfr. Plut. *Lyc.* 14; su questi passi cfr. Magnoli Bocchi (2019), pp. 81-6; Millender (2018) per un inquadramento generale delle donne spartane. Cfr. anche *infra*, n 13, sulla *gynaikokratia*.

rapporto inverso, in un certo senso, che esisteva tra classe sociale e libertà femminile, il cui risultato era la particolare restrizione delle donne appartenenti a famiglie agiate: nei loro casi, secondo de Ste. Croix, il sesso era il principale determinante dello *status* in quanto quest'ultimo era negoziato in relazione alla proprietà, un rapporto che si affievoliva al diminuire del patrimonio. In altre parole, il ruolo sociale delle donne ricche era determinato soprattutto dall'essere *femmine*, quello delle donne nullatenenti per lo più dall'essere *povere*¹¹.

Esiste anche un rovescio della medaglia, posto però che perfino fonti non ostili esprimono in massima parte prospettive strettamente maschili. Nonostante questo problema insormontabile, il materiale disponibile, da un lato, mostra che è impossibile fornire un quadro generalizzato in grado di tenere conto dei diversi punti di vista attestati; dall'altro, apre uno spiraglio alla possibilità che, nella prassi, la condizione femminile fosse non pienamente aderente alla rigidità dei pregiudizi e delle gerarchie riscontrabili in alcune fonti¹². Nel teatro, è ben noto, si trovano numerosi personaggi di donne "forti", eroine tragiche ben delineate dal punto di vista psicologico ed emotivo, o protagoniste della commedia spesso connotate smodatamente da appetiti per vino e sesso, ma anche da volontà di affermazione. In fin dei conti, il senso della "ginecocrazia" occasionalmente messa in scena dalla commedia (ma discussa anche da Aristotele), non certo come auspicio¹³, coincide con quello dell'ampia libertà d'espressione di molte eroine tragiche: la critica, la provocazione, la tendenza a problematizzare questioni e tensioni sociali¹⁴.

Il complesso quadro normativo ateniese inerente ai crimini di natura sessuale offre una prospettiva illuminante sul piano della pratica. Due le fattispecie distinguibili (pur nell'ambito di fonti non sempre chiare e di una concezione profondamente diversa da quella odierna), entro le quali le discriminanti principali erano la consensualità della donna e l'atteggia-

11. Cfr. de Ste. Croix (1981), pp. 100-1.

12. Osservazioni in Gould (1980); part. Dimauro (2014) e Bertelli (2014), pp. 735-9, per riflessioni critiche su questi problemi.

13. Per note sulla *gynaikokratia*, in Aristofane e altre fonti tra V e IV secolo, cfr. Sommerstein (1998), pp. 8-10; in Aristotele e Aristofane cfr. Bultrighini (2014), pp. 69-76; per il valore provocatorio di certe rivendicazioni femminili cfr. Barbato (2020), pp. 154-5; sulle donne nella commedia cfr. anche Fresu, Melis (2021), part. capp. 1-2.

14. Si tenga presente che i personaggi tragici femminili dovevano spesso rappresentare notevoli eccezioni ai ruoli di genere: cfr. Cairns (1993), pp. 305-6; per un'analisi dettagliata, che rende conto della complessità e variabilità di questi personaggi, cfr. Roisman (2004); Bertelli (2014), su tragedia e commedia.

mento dell'uomo coinvolti¹⁵: un primo crimine, la *moicheia*, generalmente tradotta come “seduzione” o “adulterio”, copriva qualsiasi forma di rapporto extraconiugale e *consensuale* da parte della donna; il secondo, la violenza sessuale, probabilmente rientrava nel campo più ampio della *hybris*, una forma estremamente grave d'insulto umiliante e di atteggiamento arrogante gratuito, autoreferenziale e consapevole¹⁶. In ambo i casi, la legge ateniese badava prima di tutto a salvaguardare l'onore dell'uomo di casa (il *kyrios*, su cui cfr. *supra*, p. 7): costui era autorizzato a uccidere impunemente tanto un “seduttore” quanto uno stupratore, ma esclusivamente se costui era colto *in flagrante* atto sessuale con una donna della famiglia (Dem. 23.53 e 55-56)¹⁷.

Per quanto riguarda la donna, notevoli erano le differenze tra i due casi: una legge soloniana consentiva a chiunque di umiliare ed escludere pubblicamente, ma non d'infliggere ferite gravi né tantomeno la morte, a una donna condannata per *moicheia* (Aeschin. 1.183)¹⁸. Non vi è invece evidenza convincente che una donna vittima di stupro subisse una punizione istituzionalizzata, anzi, le fonti suggeriscono nei suoi riguardi un sentimento compassionevole. Riferimenti sparsi indicano piuttosto che l'uomo responsabile di violenza sessuale potesse essere punito severamente, perfino in casi che coinvolgevano donne straniere e/o di condizione non libera: un Ateniese fu condannato a morte per aver commesso *hybris* nei confronti di una donna rodia, e un altro per aver posto una ragazza olintia – evidentemente, illecitamente – in un bordello (Din. 1.23); un uomo, ubriaco e mosso da desiderio passionale (*erōs*), fu messo sotto processo per aver colpito un ufficiale pub-

15. Cfr. Harris (2006), cap. III.1, su seduzione/adulterio (*moicheia*) e stupro (concetto per il quale il greco non possedeva un termine unico: ivi, cap. III.2, part. pp. 315-30), e contro l'assunto che il primo fosse punito più severamente del secondo (*pace* ad es. Harrison, 1997); Barbato (2020), p. 177. Su *moicheia* cfr. anche Canevaro (2017), pp. 53-5; su consensualità e atteggiamento cfr. Harris (2023), part. pp. 22-6, che evidenzia una fondamentale differenza rispetto alla sensibilità odierna: notevoli attenuanti potevano essere applicate se lo stupratore provava le proprie intenzioni “rispettabili”, ad es. il fine del matrimonio.

16. Sul concetto cfr. Fisher (1992) e Cairns (1996a); Canevaro (2018); Zaccarini (2022); Harris (2006), cap. III.1, part. pp. 287-8, per l'evidenza sulla violenza sessuale come *hybris*. Cfr. PAR. 5.3.2 e CAP. 6, pp. 125-6.

17. La costruzione *epi* + dat. nella legge riportata da Demostene (23.53 ἡ ἐπὶ δάμαρτι ἡ ἐπὶ μητρὶ ἡ ἐπ' ἀδελφῇ ἡ ἐπὶ θυγατρὶ, ἡ ἐπὶ παλλακῇ ecc.; il testo è affidabile: cfr. Lys. 1.30 e Canevaro, 2013, pp. 64-70) significa chiaramente «sopra» la donna (ossia nell'atto), e non, come traduce Cantarella (2015), p. 239, «vicino». Per le leggi ateniesi sull'omicidio, e per il caso di quello legittimo/giusto (cfr. PAR. 6.4.2) cfr. Canevaro, Harris (2023).

18. Cfr. l'umiliazione, fisica e non, consentita in tribunale a un *kyrios* nei riguardi di un uomo accusato di *moicheia*: Forsdyke (2012), pp. 151-2; Canevaro (2017), pp. 54-5.

blico che stava difendendo una flautista (Dem. 21.36 e 38), ossia una schiava¹⁹. Si ricordi, a tal proposito, che la legge tutelava perfino gli schiavi contro la *hybris* proprio in quanto tale atteggiamento, e le azioni che ne scaturivano, costituivano un'inaccettabile violazione dell'ordine pubblico e sociale²⁰.

Un esempio di tutela legale della sposa legittima è dato da un famoso papiro che preserva il contratto di matrimonio tra Eracleide e Demetria, redatto ad Alessandria in Egitto nell'estate del 310. Nella prima parte il documento è frutto dell'accordo tra lo sposo e il padre della sposa, in linea con la tradizione che riservava ai maschi delle due case la fase contrattuale²¹. A seguire, però, il testo protegge gli interessi e la dignità di ambedue i coniugi in modo paritario, e in questo senso la dote costituisce una garanzia a tutela di Demetria. Vale la pena riportare per esteso la sezione relativa agli obblighi reciproci (*P.Eleph.* I, ll. 6-16):

Se Demetria fosse scoperta compiere il male, provocando vergogna al marito Eracleide, ella sarà privata di tutto ciò che ha portato; ma Eracleide dovrà provare qualsiasi accusa di fronte a tre uomini approvati da entrambi.

Non sia concesso a Eracleide portare a casa un'altra moglie, per *hybris* verso Demetria, né fare figli con un'altra donna, né compiere il male verso Demetria dietro alcun pretesto. Se Eracleide fosse scoperto fare una di queste cose, e Demetria lo provasse di fronte a tre uomini approvati da entrambi, Eracleide restituisca a Demetria la dote, più 1.000 [dracme] in argento di Alessandro.

Questo documento ellenistico riflette un quadro sociale e normativo assai diverso da quello familiare a Erodoto. Tuttavia, alcuni punti di contatto tra i due ambiti esistono, specie se si tiene presente la significativa menzione contrattuale della *hybris*²²: anche nell'Atene classica la comprovata infedeltà coniugale di un marito costituiva una grave violazione del vincolo matrimoniale e della dignità della moglie, tale da consentire – quantomeno a

19. Cfr. Harris (2006), cap. III.2, ad es. pp. 301-2; Id. (2023), part. pp. 19-26; per quanto talora associate alla prostituzione, non è scontato che tutte le flautiste la praticassero (Goldman, 2015). Su *erōs* cfr. PAR. 3.1.

20. Per le dinamiche e i principi della sanzione legale della *hybris* su schiavi cfr. Canevaro (2018).

21. Cfr. Xen. *Oec.* 7.11; Harris (2006), cap. III.2, pp. 314-5. Per note su questo contratto cfr. Modrzejewski (2015), pp. 348-9.

22. Sul concetto cfr. *supra*, p. 12; si noti che l'Ateniese di Platone, con malcelata ostilità, attribuisce alla pratica della dote addirittura una diffusa condizione di *hybris* femminile e una corrispondente schiavitù dei mariti (*Leg.* 6, 775c-d ὁ ἄνθρωπος δὲ ἡττον γυναιξὶ καὶ δουλείᾳ ταπεινῇ καὶ ἀνελεύθερος ecc.). Sulla gestione della dote nell'ordinamento ateniese cfr. MacLachlan (2012), pp. 86-7.

livello teorico – a quest’ultima di ottenere il divorzio e da costituire un elemento di condanna per un uomo irrispettoso dell’ordine pubblico (cfr. [Andoc.] 3.14-15)²³. A Gortina, nella Creta di pieno v secolo, una moglie che divorziava aveva diritto non solo a riavere la propria dote ma anche, diversamente da Atene, alla metà di quanto ella aveva prodotto per la casa e, se la causa del divorzio era il marito, a un’ulteriore compensazione monetaria (IC IV 72, col. II.45-52)²⁴.

Il quadro, si sarà notato, è complesso. Alla luce di questa breve rassegna di fonti, qui presentata a puro titolo d’esempio, si può percepire la tensione, nella mentalità greca, tra il riconoscimento della presenza essenziale della donna e un misto di diffidenza, ostilità e ansietà nei suoi riguardi. Tenendo a mente tale prospettiva ci si può avvicinare alla testimonianza, estremamente ricca e variegata, delle *Storie* di Erodoto.

23. L’elemento è fortemente strumentale all’argomentazione dello Pseudo-Andocide, e forse aggiustato in sua funzione; cfr. Gazzano (1999), pp. 73-5; il divorzio era tecnicamente possibile su richiesta della moglie, ma a rischio di un danno in termini di reputazione: Cantarella (2015), pp. 246-7. Si tenga anche presente che, a prescindere dalla frequenza di attestazioni sull’uso effettivo di tale procedura, la sua stessa esistenza doveva costituire un elemento normativo dotato di un peso concreto sul comportamento sociale: cfr. Canevaro (2017), p. 55.

24. La legge tutelava in modo simile anche la quota del marito e la regolarità della procedura (coll. II.52-III.16).

Nota metodologica

Donne in prospettiva nelle *Storie*

Il “padre della Storia” e primo storiografo del quale possediamo l’opera intera, Erodoto, nacque ad Alicarnasso, sulla costa egea dell’Asia Minore¹. Visse nei decenni centrali del v secolo, ma in termini cronologici scrisse per lo più di personaggi ed eventi delle tre generazioni precedenti; i limiti geografici del suo interesse, allo stesso modo, si estesero ben oltre l’ecumene greca². Il presente lavoro mira a indagare un argomento circoscritto entro la lunga opera di Erodoto, convenzionalmente chiamata *Storie*: il ruolo dei personaggi femminili negli avvenimenti, grandi e piccoli, che concorrono a dare corpo alla straordinaria ricchezza del lavoro. Il tema, molto ampio, ha attirato notevole attenzione negli studi, ma per lo più attraverso singoli casi o discussioni generali³.

Nel complesso, le varie parti delle *Storie* convergono verso le cosiddette guerre persiane avvenute nei primi vent’anni del v secolo. Sin dal *proemio* iniziale, tuttavia, l’autore offre uno scorcio della profondità ben più ampia della propria trattazione:

1. Sarebbe ozioso e, nel migliore dei casi, derivativo, fornire una bibliografia esaustiva dell’immane produzione scientifica relativa a Erodoto. Oltre ai contributi specifici in *Bibliografia* si rimanda pertanto a opere di riferimento, specie quelle più accessibili e recenti: in part. Luraghi (2001); Bakker, de Jong, van Wees (2002); Dewald, Marincola (2006); Rollinger, Truschnegg, Bichler (2011); Bowie (2018a); Baron (2021), part. vol. III, s.v. *Scholarship on Herodotus*, pp. 1275-92. Il titolo di *pater historiae* deriva (ma in modo del tutto decontestualizzato) da Cic. *Leg.* 1.1.5.

2. Sullo “spazio storico” erodoteo esteso soprattutto al periodo di un secolo precedente alle guerre persiane (ca. 570-480) cfr. Musti (1979), pp. XVI-XXII; ma cfr. Murray (2001), pp. 19-21, sulla presenza d’informazioni relative a un tempo ampio almeno al doppio.

3. Segnalo in part. Tourraix (1976); Dewald (1980; 1981); Lateiner (1989), pp. 135-40 (un rapido sguardo generale); Bichler (2000); Blok (2002); Hazewindus (2004), nonostante il titolo, si concentra su soli cinque casi; Boedeker (2011); Roberts (2011); Braccisi (2022).

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γίνηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γίνηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

Questa è l'esposizione della ricerca di Erodoto di Alicarnasso, affinché gli eventi degli esseri umani non svaniscano col tempo e le gesta grandi e meravigliose, mostrate tanto dai Greci quanto dai barbari, non restino prive di fama. Tra le altre cose, soprattutto, per quale ragione essi si fecero guerra.

Queste poche righe condensano una serie di nozioni fondamentali: la dichiarazione esplicita dell'autore, indice di responsabilità, punto d'orgoglio, attestazione d'impegno e di autorevolezza; la natura e lo scopo del lavoro; l'interesse per le grandi gesta di entrambe le parti; infine, la causa del conflitto – le guerre persiane, ma più in generale l'ostilità storica tra Greci e barbari. Si possono isolare i due elementi forse più interessanti: la ricerca del *motivo* alla base di un processo storico e la prospettiva *aperta* tanto al mondo greco quanto a quello barbaro. Il primo punto è tutt'altro che scontato per via della notevole "modernità", dal momento che l'individuazione delle cause esplicative dei fenomeni si può considerare alla base dell'odierna concezione d'indagine storica; il secondo pure colpisce per la sensibilità e la visione equilibrata, priva di quel senso di superiorità culturale che spesso caratterizzava i Greci⁴. Erodoto, originario di una città asiatica ai margini geografici del mondo greco egeo e a strettissimo contatto con quello persiano, è abituato alla convivenza, al confronto e allo scontro delle culture e perciò sa perfettamente che ciascuna, in linea di massima, si ritiene migliore delle altre (3,38; cfr. 2,91.1 e 4,76.1)⁵. Medi e Persiani, nel ritenersi superiori, misuravano la rispettabilità di un popolo sulla base della distanza che li separava da loro, in base al principio per cui i più lontani – e dunque alieni – erano i meno onorevoli, ma anche i meno strettamente controllati (1,134.2-3). E così via, registrando tradizioni di natura e provenienza estremamente variegata Erodoto fornisce frequenti esempi di relativismo culturale e si mostra spesso privo di quei pregiudizi che caratterizzano invece altri scrittori antichi.

È in virtù di queste caratteristiche che vale la pena indagare l'attenzione

4. Al contrario, ad es., di Tuciddide (Momigliano, 1987, p. 52). Per l'interesse erodoteo verso il "diverso" cfr. Hartog (1988); Payen (1991); Gruen (2011), pp. 21-39 e 76-90; studi in Dominick (2007), p. 432; per il valore didattico delle "cose meravigliose" (e, spesso, pericolose) nelle *Storie* cfr. Welser (2009), pp. 372-83. Sul *proemio* cfr. Nagy (1987), part. sul rapporto tra ἀπόδεξις e ἀποδεχθέντα; nel contesto storico più ampio, Porciani (1997), part. pp. 70-8.

5. Cfr. Asheri (2012), pp. LIII-LIV, per altri passi rilevanti; cfr. PAR. 3,5.1.

riservata dalle *Storie* alle figure femminili, la cui presenza nell'opera è tanto varia quanto costante. D'altra parte, attraverso il riferimento agli esseri umani (*anthrōpoi*) il *proemio* suggerisce un interesse di ampia portata, che prescinde – tra le altre cose – da sesso e genere. Si tratta di un ulteriore elemento che, per limitarsi alla sola triade del “canone” della storiografia greca, distingue nettamente Erodoto da Tucidide, nel cui lavoro i personaggi femminili sono praticamente assenti, e da Senofonte, che talora include donne, ma in misura comunque limitata⁶. Alcune donne delle *Storie*, invece, sono letteralmente al centro di filoni narrativi principali, il che, naturalmente, non deve dar luogo alla conclusione semplicistica che le donne siano *la* causa di quegli eventi storici, in quanto Erodoto tratta una molteplicità di cause, spesso compresenti (cfr. CAP. 2, pp. 25-7). Altre donne compaiono in digressioni o, meglio, storie (nel senso di nuclei narrativi discreti e significanti) “minori”, anche molto brevi e talora apparentemente estemporanee. Questo non implica automaticamente, tuttavia, che le loro vicende siano meno incisive nell'economia generale dell'opera. Secondo il “detto antico” accennato da alcune eroine tragiche (Soph. *Trach.* 1-3; cfr. Eur. *Andr.* 100-101), il valore della vita umana si coglie solo alla conclusione della stessa, e questo principio, ben noto a Erodoto (cfr. Solone in 1.32.9), conferisce alle *Storie* un gusto per la narrazione in grado di rapire, sorprendere e istruire il pubblico.

Se il senso profondo delle singole vicende emerge solo dalla conclusione delle stesse, allo stesso modo quello dell'opera si coglie dalla somma, dalla visione d'insieme costruita complessivamente dalle varie parti, lunghe o brevi, che le compongono. Parte di queste considerazioni si basano sull'assunto, per certi versi problematico, che le *Storie* siano state concepite come un'opera da fruire nella sua interezza, in quanto la lettura o l'ascolto di sole certe parti avrebbe compromesso la possibilità del pubblico di coglierne il respiro complessivo: a lungo si è dibattuto su questi temi relativamente ai contemporanei di Erodoto, e agli antichi in generale in merito al suo lavoro⁷. D'altra parte, nessuno studio moderno – e non potrebbe essere altrimenti – può fare a meno di guardare all'opera attraverso analisi, confronti e

6. Sulla sostanziale assenza di donne nell'opera di Tucidide cfr. Harrison (1997), pp. 185-6; part. Blok (2002), p. 226, per studi e riepilogo. Su Senofonte cfr. Baragwanath (2010), part. pp. 51-66, su Mania in *Hell.* 3.1.10-28; Ead. (2016), sottolinea le caratteristiche del personaggio (la cui vicenda, per altri versi, è simile a quella dell'Artemisia erodotea, sulla quale cfr. PAR. 4.5); qualche osservazione anche in Zaccarini (2023), p. 548 e n 37.

7. Il tema include il rapporto tra *performance* e pubblico, oralità e scrittura, nonché la tradizione antica su Erodoto “conferenziere”: Momigliano (1978), part. pp. 64-6, per i molti aspetti spinosi; un inquadramento in Waterfield (2009); A. Kirk, *Orality and Literacy*, in Baron (2021), vol. II, pp. 1014-6.

rimandi intratestuali. La questione non si può chiaramente affrontare in questa sede, nella quale ci si accontenterà di leggere le *Storie* come un insieme di nuclei narrativi, ciascuno dotato di senso compiuto ma da comprendere e valutare in una prospettiva di mutua comparazione, anche in virtù delle riflessioni che una lettura complessiva dell'opera può stimolare oggi.

A tal proposito, non si può mai insistere abbastanza sulla distanza che separa i moderni dagli antichi e sul duplice valore dei "classici" come fonte, da un lato, di modelli e, dall'altro, di alterità. Entrambi sono aspetti fondamentali e preziosi. È opportuno dunque sgombrare subito il campo da una serie di possibili equivoci. Questo volume, per ovvie ragioni, non renderà conto in modo sistematico del ruolo molto spesso preponderante delle figure maschili. Inoltre, si tenga presente che dalle *Storie* non mancano certo episodi in grado di mettere legittimamente in dubbio la natura dell'interesse erodoteo verso le donne: frequenti sono i personaggi femminili sottomessi, maltrattati, violentati, uccisi, umiliati, travalicati; non rari i commenti che oggi definiremmo sessisti e discriminatori; diverse le vicende in cui le donne coinvolte, loro malgrado, non contano nulla – o, forse peggio ancora, non sembrano *voler fare* proprio nulla – di fronte agli interessi e alla volontà degli uomini (per alcuni esempi cfr. in part. CAP. 6). Per quanto il pensiero di Erodoto potesse essere lucido e aperto, la disparità nel trattamento dei sessi e dei generi è per molti versi un elemento caratterizzante e fermamente ancorato nel contesto culturale del tempo. Il presente volume, che non intende offrire uno studio di genere né di storia sociale⁸, ma un'analisi di taglio storico e storiografico, renderà conto di alcuni di questi episodi, frutto di un'inevitabile selezione del materiale. Non si tratta di *cherry picking* volto a deformare il peso delle figure femminili nell'opera, ma semplicemente di una scelta funzionale a orientare l'analisi. *Caveat lector*.

I.I

I nomi delle donne

Sarà utile considerare preliminarmente una serie di aspetti relativi alla pratica di Erodoto di riportare – o meno – i nomi delle donne. In senso generale, di norma egli si attiene alla consuetudine greca di fornire infor-

8. Rimando solo alla pungente osservazione di Schmitt Pantel (1995), p. 541, che già nel millennio scorso, nel criticare la «moda» degli studi *gender* e l'uso del termine come una sorta di copertura, affermava: «Non può uscire un articolo in inglese senza che il termine *gender* compaia nel titolo o nel sottotitolo».

mazioni sulla famiglia di un personaggio attraverso il solo patronimico, eventualmente accompagnato da altri dettagli⁹, e magari, se illustre, dalla genealogia maschile estesa. Esempi dettagliati (ma anche, in questo, del tutto isolati) sono dati da Leonida di Sparta (7.204) e da Perdicca I di Macedonia (8.137.1 e 139). Nell'unico caso in cui Erodoto fa un'eccezione in favore del matronimico, la (scarsa) spiegazione fornita chiarisce che la scelta non dipende dall'intenzione di conferire particolare enfasi alla madre: Perseo è figlio di Danae «senza contare il dio», ossia Zeus, in quanto semplicemente non vi era un padre mortale a cui fare riferimento (6.53.1). Ma questa resta, appunto, una deroga a una norma pressoché universale tra i Greci: «chi hai mai sentito una cosa del genere?», domanda retoricamente l'accusatore in un'orazione a proposito dell'opportunità di distinguere un cittadino attraverso il matronimico (Dem. 39.9)¹⁰. In effetti, stando a Erodoto gli unici a impiegare regolarmente un sistema matrilineare erano i Lici, un popolo che per altri aspetti era parzialmente grecizzato (1.173.4-5)¹¹.

Di molte donne, anche importanti dal punto di vista narrativo, Erodoto non fornisce il nome perfino nei casi in cui, verosimilmente, esso gli è noto. Si tratta di una scelta mai sistematica e che, per ragioni diverse, si riscontra occasionalmente anche per personaggi maschili (ad es. 7.96.1)¹². Nel caso femminile essa risponde a criteri forse meno ovvi di quanto potrebbe sembrare¹³. Le alternative possibili sono diverse. Il silenzio di Erodoto in merito al nome di una donna va inteso semplicemente come segno d'indifferenza, se non di disprezzo, in linea con la condizione di debolezza, oblio e marginalità che comportava l'anonimato?¹⁴ O si tratta piuttosto del riflesso di una forma di pudore, secondo la logica greca in base alla quale non era

9. Cfr. De Vido (1999).

10. Cfr. Schaps (1977), p. 324.

11. Cfr. discussione in Rosellini, Saïd (1978), pp. 949-52; De Vido (1999), pp. 450-1; la notizia erodotea è in gran parte confutata, sulla base delle iscrizioni licie, già da Pembroke (1965).

12. Cfr. Boedeker (2000), p. 109. Erodoto, ad es., dichiara di essersi informato in merito ai nomi dei valorosi spartani morti alle Termopili, ma sul momento non ne menziona esplicitamente alcuno mentre, di contro, riporta quelli di caduti persiani (7.224; alcuni Spartani sono menzionati in 7.226-227; cfr. 7.229-232 per i due superstiti): cfr. De Vido (1999), pp. 463-5; Larson (2006), pp. 226-8, anche su altri passi.

13. Sul tema cfr. Larson (2006), part. pp. 229-42; alcune riflessioni utili anche in Schmitt Pantel, Sebillotte Cuchet (2015), pp. 6-7; Sánchez-Mañas (2018), pp. 177-8.

14. Cfr. Cusumano (2013), pp. 36-8 (con discussione di 4.184.1 e 41-3 (su 6.86δ); cfr., in altro ambito, Zaccarini (2020b), part. pp. 78-81.

opportuno pronunciare pubblicamente il nome di una donna rispettabile?¹⁵ In questo senso è istruttivo il caso degli insulti rivolti da Demostene ai genitori – e in particolare alla madre – di Eschine attraverso il loro nome e il soprannome (Dem. 18.130). Allora, la menzione esplicita va intesa come un segno di riconoscimento o piuttosto serve a caratterizzare e tramandare la memoria di un personaggio riprovevole? A monte dell'analisi, è opportuno chiarire che giudizi di valore del genere riflettono per lo più gli stereotipi tipici delle classi sociali elevate del mondo greco, prone a controllare le proprie donne (ad es. Lys. 3.6) in modo senz'altro più restrittivo rispetto alla maggioranza della popolazione¹⁶.

Il primo criterio, l'indifferenza, potrebbe spiegare diversi casi in cui Erodoto fa riferimento a una donna, in sé priva di altri ruoli, unicamente per sottolineare lo *status* (di norma, elevato) del marito. Così, riferimenti a generiche figlie di re andate in sposo a vari comandanti asiatici servono a comprovare il favore di cui questi godevano presso i loro sovrani (ad es. 5.116 e 118.2; 7.5.1, 61.2 e 73; 6.43.1 sottolinea l'ambizione del giovane Mardonio). Lo stesso vale per alcuni Greci illustri tentati dal fascino del medismo, quali l'Ateniese Metioco, che ebbe una sposa persiana in dono dal Gran Re Dario (6.41.4), e il reggente spartano Pausania, al quale fu promessa la figlia di Megabate (5.32, «se è vero il racconto»).

Un diverso criterio, la riverenza, si collega all'uso di astenersi dal menzionare in pubblico donne della famiglia, quantomeno finché esse erano in vita¹⁷. Questa forma di ritegno era talmente presente da valere, talora, perfino nell'ambito privato: un buon esempio è fornito dalla lettera di Lesis (IV secolo) indirizzata a Xenokles e «alla madre» (*SEG* 50.276 l. 1 Ἀῆσις {ἰς} ἐπιστέλλει Ξενοκλεί καὶ τῇ μητρὶ ecc.)¹⁸. Risponde indubbiamente al riserbo religioso la scelta erodotea di riferirsi a Demetra e Persefone semplicemente come Dee Ctonie (6.134.1 e 7.153.2), Madre e Figlia (8.65.4), o Potnie (9.97); simili alcuni riferimenti indiretti a Cibele (4.76.3 «Madre degli dèi»), e ad Apollo con Artemide (6.97.2, per bocca di un Persiano) mentre, per il resto, le divinità femminili tendono a essere esplicitamente

15. In proposito si cita in genere Thuc. 2.45.2 (ma cfr. le osservazioni di Hornblower, 1991, p. 314); cfr. Gould (1980), p. 45; Larson (2006), pp. 235-6.

16. Cfr. *Premessa*, con Arist. *Pol.* 4, 1300a4-7; sul controllo da parte delle classi elevate cfr. Cantarella (2015), pp. 249-50 (contro l'assunto, ormai superato, della segregazione fisica delle donne greche); sugli stereotipi tipici delle classi elevate cfr. Goldman (2015), pp. 54-5.

17. Cfr. Schaps (1977), sulla base dell'oratoria attica.

18. Sul documento cfr. Harris (2006), cap. 11.6, pp. 271-9.

nominate nel corso delle *Storie*. Per quanto riguarda il mondo dei mortali, verosimilmente è ancora il rispetto a spiegare il silenzio circa il nome della madre di Cleobi e Bitone (1.31)¹⁹, o della sfortunata concubina di Farandate, della quale Erodoto sa identificare il padre e il nonno (9.76.2, PAR. 5.3.3).

Ma lo stesso silenzio può essere anche riflesso di disprezzo, come ricorda Aristotele in base alla logica per cui il “dimenticare” il nome altrui è una forma d’insulto, seppur minore (*Rh.* 2, 1379b35-36). Molti casi erodotei restano allora ambigui. Di alcune donne di altissimo rango Erodoto tace il nome. Così nel caso di un personaggio importantissimo, la regina del sovrano lidio Candaule, e in quello di uno secondario, la moglie del principe persiano Masiste. È stato proposto che Erodoto intenda salvaguardare in qualche misura la loro reputazione entro disgrazie famigliari dalle ricadute vastissime²⁰. Accostare il trattamento delle due donne è però azzardato in quanto, mentre la moglie di Masiste non ha responsabilità significative (cfr. PAR. 5.3.2), quella di Candaule è tutt’altro che innocente, eppure connotata da un’iniziale forma di dignitoso ritegno nonché meritevole di un indubbio rispetto (cfr. PAR. 3.1). In relazione alla famiglia di Masiste si può illustrare un’ulteriore complessità, data dalla pratica di Erodoto ora di tacere, ora di menzionare, il nome della stessa donna in parti diverse dell’opera in funzione del registro, del ruolo e dell’intensità narrativa. Così, quella che inizialmente è solo «la figlia» di Masiste e della moglie (9.108.1) è poi chiamata apertamente Artaunte quando diviene la moglie del principe e poi la concubina di Serse (9.108.2-109), e infine è semplicemente «questa donna» (9.110.1) quando il suo ruolo nella storia si riduce²¹. Allo stesso modo, quando la narrazione si concentra su Ciro il Grande, Erodoto accenna a sua madre definendola figlia di Astiage e perfino «padrona» del proprio marito (1.91.6); il nome della donna, Mandane, è fatto solo più tardi, quando la vicenda della sua maternità è narrata per esteso (1.107.1, cfr. PAR. 3.2.1).

Di frequente Erodoto fa riferimento a sacerdotesse, per lo più pizie delliche, alle quali, nella stragrande maggioranza dei casi, riserva un dignitoso anonimato. Ma è anche vero che, dal momento che quasi tutte non hanno altro ruolo che quello di pronunciare oracoli²², si tratta di figure virtualmente interscambiabili e irriconoscibili le une dalle altre. Di una manciata

19. Un’omissione riparata dalla tradizione posteriore: Plut. fr. 133 Sandbach e Hyg. *Fab.* 255.5 (Cidippe). Sull’episodio cfr. PARR. 4.1 e 5.1.1.

20. Così Larson (2006); ma cfr. Boedeker (2011), p. 213.

21. Cfr. Hazewindus (2004), pp. 107-8. Si noti che la madre della ragazza, inizialmente molto importante, resta sempre anonima; cfr. PAR. 5.3.2.

22. Per alcune riflessioni cfr. Dewald (1981), pp. 113-4.

di sacerdotesse, tuttavia, Erodoto riporta il nome. È indicativo che una di queste, la pizia Perialla, fosse stata destituita in seguito a un grave scandalo che evidentemente aveva avuto ampia eco, e dunque nel suo caso la menzione esplicita pare servire a rimarcare la fama riprovevole (cfr. PAR. 3.4.3)²³. Più ambigua può essere la situazione di Timo, che agì dietro motivazioni non chiarite (PAR. 3.5.2). Ma che dire della menzione della pizia Aristonice (7.140.1), che profetizzò agli Ateniesi il celebre “muro di legno” e la battaglia di Salamina, o delle sacerdotesse di Dodona (cfr. PAR. 2.3.3), tutte figure apparentemente assai dignitose, delle quali Erodoto riporta apertamente il nome? Probabilmente, si può affermare che la distinzione di queste sacerdotesse rifletta il fatto che tutte, nel bene e nel male, attraverso le loro scelte superano il ruolo stereotipato tipico delle loro colleghe.

Le donne più comunemente – ma non regolarmente – citate per nome sono quelle di stirpe reale, numerose e al centro di molti episodi. Un motivo può essere la diffusa registrazione dei nomi dei componenti delle famiglie più illustri – greche e non – tale da rendere superfluo tacere i nomi di donne relativamente note, perfino se si ipotizza che il pubblico ne sapesse poco oltre al nome in sé. La pratica è chiara in altri autori: un facile parallelo si può trovare nella *Lisistrata* di Aristofane, ove l'effetto comico-straniante di chiamare Lampito la protagonista spartana (v. 78) sembra basarsi sulla consapevolezza da parte della platea che quello era il nome della madre di Agide (Hdt. 6.71.3; Plut. *Ages.* 1.1), il re che proprio negli anni della rappresentazione della commedia aveva occupato Decelea²⁴. Per la brillante Gorgo di Sparta Erodoto ha solo parole di lode (5.51 e 7.239; cfr. PAR. 3.4.4), mentre di Feretime di Cirene sottolinea i terribili eccessi (PAR. 6.3), e così per molte altre. Non esiste, dunque, un unico criterio sempre valido. Anche in quei casi in cui Erodoto menziona donne da classi sociali modeste, e che esercitano professioni considerate riprovevoli, chiarire le sue intenzioni non è facile. Egli riporta i nomi di due celebri prostitute, Rodopi e Archidice, il cui lavoro come etere le escludeva dal novero delle donne rispettabili: nel farlo, Erodoto sta certo rendendo conto del fatto che tutti i Greci conoscevano i loro nomi (2.135.5), e tuttavia, egli di Rodopi ricorda senza ostilità

23. Tuciddide, in un caso simile, evita di riportare il nome della sacerdotessa coinvolta (5.16.2-3), ma si ricordi il caso di Criside (4.133.2-3). Si noti che Erodoto non menziona invece la pizia corrotta dagli Alcmeonidi: per una discussione della differente prospettiva cfr. PAR. 3.4.3.

24. Lo stesso vale per altri personaggi femminili della commedia, verosimilmente ispirati a note donne contemporanee: cfr. G. Mastromarco in Mastromarco, Totaro (2006), pp. 309-11 n 3; anche Brock (2014), pp. 98-9.

e con notevole interesse la cronologia corretta e l'eccezionalità legate alla preservazione della memoria (PAR. 5.4.1). Non traspare alcun malanimo relativamente all'umile schiava Spako, una donna intelligente, forte e compassionevole onorata dal figlio adottivo (PAR. 3.2.1). Non sembra esservi intenzione da parte di Erodoto di denigrare nemmeno Ladice, pia e innocente – ma anche sottomessa – moglie del faraone Amasi (cfr. PAR. 6.2.1). Si potrebbe continuare con una lunga serie di esempi. Un ultimo può chiarire definitivamente le sfaccettature del tema: per la celeberrima Artemisia, nominata apertamente allo scopo di tramandare la memoria di una donna eccezionale, Erodoto esprime viva ammirazione (PAR. 4.5).

Una nota di colore. Due voci del lessico bizantino *Suda*, che preservano qualche notizia sulla famiglia di Erodoto, riportano il nome del padre, Lyxes, e quello della madre, Dryo (*Sud.* η 536) oppure Rhoio (π 248: secondo «alcuni»). La genuinità di queste testimonianze tarde non è verificabile, né è possibile stabilire quale dei due nomi tramandati per la madre sia potenzialmente più attendibile²⁵. A fronte delle considerazioni fatte sin qui ci si potrebbe chiedere, piuttosto, se Erodoto sarebbe stato lieto che il nome della propria madre fosse divenuto così facilmente accessibile. Ma che di singole donne nelle *Storie* sia riportato o meno il nome, alla fin fine, è un dato importante ma non decisivo. Ben più significativo, nell'ambito della valutazione che l'autore può fornire o suggerire, è che molte di quelle donne *agiscono*, e spesso lo fanno con intenzioni chiare e autonome, a partire dalle primissime linee del testo (PAR. 2.1).

Già da queste brevi osservazioni si capisce come esplorare le *Storie* implichi scegliere con cura le domande da porre al testo per evitare di perdersi in una miniera d'informazioni. I criteri possibili per organizzare il materiale sono diversi, tutti potenzialmente validi (cronologia, cultura, provenienza geografica, contesto, classe sociale, ruolo, motivazione ecc.) ma nessuno, probabilmente, abbastanza flessibile da trattare a dovere la densità dell'opera. Si è optato per un approccio misto, valorizzando di volta in volta il dato principale che a mio parere caratterizza ciascuna vicenda ed eventualmente il personaggio femminile più rilevante, fermo restando che lo stesso episodio potrebbe facilmente ricadere sotto più voci. È nel senso di un approccio tematico e selettivo di questo tipo che sono stati pensati i capitoli che seguono.

A questo punto, una riflessione finale merita l'elemento forse più im-

25. Nessuno dei due è altrimenti attestato: Balzat *et al.* (2013), *s.vv.* Δρυώ e Ροιώ. Osservazioni su onomastica e contesto in Braccesi (2022), pp. 77-8.

portante da tenere in considerazione nella lettura di Erodoto, un'ambiguità di fondo che ricorda abbastanza da vicino quella relativa alla questione dei nomi. È assodato che la "verità", la cui definizione è un costrutto culturale e come tale relativo e mutevole²⁶, non è il criterio principale che guida l'indagine delle *Storie*. Perfettamente consapevole della differenza tra ciò che piace sentire e ciò che è vero (7.101.3), Erodoto può riportare resoconti contrastanti anche dopo aver stabilito quale sia quello corretto (3.1-3; cfr. PAR. 5.3.1), o piuttosto lasciare al pubblico la valutazione in merito (3.122.1); o ancora, dichiarare – e non certo precocemente nell'opera, a suggerimento di quanto la cosa fosse secondaria, e magari perfino ovvia – di attenersi a quanto gli sembra vero (7.139.1), per poi riportare notizie della cui veridicità egli stesso dubita (ad es. 7.152.3; cfr. 2.123.1) o in merito alle quali non sa pronunciarsi (6.82.1)²⁷. Tale atteggiamento, che Plutarco trova insopportabile (*Mor.* 863c-d), costituisce un affascinante riflesso di quella coesistenza di più "mondi di verità" per molti versi tipica della mentalità greca²⁸. Il senso del lavoro di Erodoto non è dunque la ricerca del vero, bensì di ciò che è meritevole, interessante e degno di nota in virtù dell'antichità, della fama, dell'autorevolezza, della distanza, del valore formativo e normativo, o anche solo della curiosità o della meraviglia che è in grado di suscitare. Alla luce di questi e altri criteri un argomento, evento o personaggio per Erodoto esiste, è pienamente storico e dunque degno di continuare ad esistere, a prescindere dalla sua credibilità in aridi termini fattuali.

Alcune delle vicende che seguono sono perciò attendibili, anche se non necessariamente nei dettagli forniti da Erodoto; altre sono manifestamente false; per altre ancora è impossibile stabilirlo. Diverse, specie quelle d'ambientazione persiana, presentano elementi stereotipati²⁹ ma, come si noterà, altrettanto frequenti sono le diverse caratterizzazioni dei personaggi, maschili e femminili, che in quelle scene si muovono. Nell'affrontare tutti questi episodi, dunque, un po' come Erodoto non ci daremo troppa cura della loro verosimiglianza ma ci concentreremo, piuttosto, sui valori che essi riflettono e sugli interrogativi che pongono in merito alla natura e all'azione umane.

26. Cfr. Murray (2001), pp. 23-7, in relazione alla tradizione orale.

27. Su questi e altri passi, l'indagine e i commenti personali di Erodoto cfr. Luraghi (2006); Id. (2009), part. pp. 439-40, sul concetto di verità. Sul metodo cfr. anche, con discussione di bibliografia di riferimento, Boedeker (2000), part. pp. 98-111; Hazewindus (2004), pp. 3-14; note anche in Waterfield (2009), pp. 488-94; Thomas (2018).

28. Sul tema generale cfr. Veyne (1984), part. p. 19 (Erodoto) e capp. 1-2.

29. Cfr. Murray (2001), pp. 40-2.

L'origine delle guerre: i rapimenti (?) delle donne

Tra i molti temi legati all'agire umano che colpiscono Erodoto ve ne sono tre, correlati, che attraversano l'opera e che in questa sede risultano di particolare interesse. Si tratta della vendetta o ritorsione, ossia la disposizione alla reciprocità nel rispondere ai torti ed esigere soddisfazione; della responsabilità, la tendenza a stabilire quale tra le parti sia colpevole d'aver compiuto, per prima, un'azione ai danni dell'altra; e della giustizia (o assenza della stessa), l'appello a un quadro normativo di riferimento morale, legale e/o divino, destinato a informare la riparazione dei torti. Va da sé che, spesso, le prime due (e non di rado anche la terza) costituiscono questioni soggettive, contestabili e dunque potenziale fonte di conflittualità.

Le dinamiche generate dall'interazione di questi temi, espliciti o accennati, in connessione a ulteriori elementi quali onore, vergogna, insulto, ira, desiderio, affetto, paura, odio, rancore ecc., possono spiegare le ragioni e le cause dietro alle grandi guerre così come ai contrasti privati¹. Un buon esempio si trova nella campagna persiana contro la Scizia nel Libro IV, che apre con l'ardente desiderio del Gran Re Dario di ottenere vendetta (*tinein*, letteralmente «farla pagare») contro gli Sciti che, «per primi» (*proteroi*), avevano dato inizio all'ingiustizia (*adikiē*) invadendo e schiavizzando la Media e l'Asia (4.1.1 ἐπεθύμησε ὁ Δαρεῖος τίσασθαι Σκύθας, ὅτι ἐκεῖνοι πρότεροι ἐσβαλόντες ἐς τὴν Μηδικὴν καὶ νικήσαντες μάχῃ τοὺς ἀντιοιούμενους ὑπῆρξαν ἀδικίης, cfr. 1.106; PAR. 6.4.2). In questo genere di *escalation* dei conflitti la responsabilità era attribuita al primo aggressore e la vendetta era questione di diritto, come ricordavano i popoli vicini agli Sciti: «Ci sembra che i Persiani giungano non contro di noi, ma contro coloro colpevoli d'aver commesso ingiustizia» (4.119.4

1. Sulla causalità in Erodoto cfr. Immerwahr (1956); de Romilly (1971), part. pp. 317-26; Cairns (2021), pp. 1518-21 (vendetta). Riflessioni utili anche in Sansone (2016), part. pp. 8-12.

ἤκειν γὰρ δοκέομεν οὐκ ἐπ' ἡμέας Πέρσας ἀλλ' ἐπὶ τοὺς αἰτίους τῆς ἀδικίης γενομένων). Il principio ricorrente della *tisis*, propriamente la vendetta operata attraverso il ripagare nella stessa valuta un torto, è confermato frequentemente e riassunto da espressioni proverbiali: nel sogno del tiranno ateniese Ipparco «nessuno commette ingiustizie senza pagare poi il conto» (5.56.1 οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει); le storie di Elena in Egitto e di Feretime (risp. PARR. 2.2 e 6.3) mostrano invece i limiti e gli eccessi della vendetta come *timōriē*, un termine che spesso è impiegato come sinonimo di *tisis* ma che, etimologicamente, richiama direttamente il concetto di onore (PAR. 2.1)².

Erodoto ritiene la *tisis* più grande di tutte quella, del tutto personale e privata, inflitta dall'eunuco Ermotimo a Panionio (8.105.1; cfr. PAR. 4.1). Ma è nei grandi eventi che il tema della risposta a un torto originario, con lessico variegato, torna in modo più impressionante, ad esempio nell'attacco che Cresio, per primo, portò contro Ioni ed Eoli (1.26.3), nell'invasione dell'Attica da parte di Cleomene (5.74.1), nelle intenzioni di Dario verso gli Ateniesi (5.105.2; cfr. PAR. 3.3.1), nell'aggressione degli Ateniesi agli Egineci (6.87) e, naturalmente, nelle parole di Serse in occasione della spedizione contro la Grecia: «Gli Ateniesi per primi commisero azioni ingiuste (*adika*) contro me e mio padre» (7.8β.2). Per quel torto il Gran Re reclamava vendetta in entrambe le forme (7.8α.2 ἄμα δὲ τιμωρίην τε καὶ τίσιν, cfr. 7.5 e 7.9.2), ma nella stessa occasione vedeva anche un'opportunità per schiavizzare tanto i colpevoli (7.8γ.3 *aitioi*) quanto gli innocenti (*anaitioi*)³, in virtù delle proprie intemperanza, tendenza alla *hybris* e predisposizione a commettere abusi gratuiti. Specularmente, la concretizzazione della vendetta è un tema portante delle vittorie greche a Salamina (8.144.2) e a Platea (9.64.1; cfr. Aesch. *Pers.* 803-820)⁴. Come si noterà, queste dinamiche sono alla base del prologo delle *Storie* e del primo episodio dell'opera, quello di Candaule (risp. PARR. 2.1 e 3.1).

2. Sulla *tisis* cfr. osservazioni in Cusumano, Ingarao (2016), p. 102; su entrambi i termini cfr. de Romilly (1971); Cairns (2019a), pp. 83-91; Id. (2021).

3. Sul contesto cfr. Fisher (1992), pp. 367-8, con le osservazioni di Cairns (1996a), pp. 13-4, e Id. (2019a), pp. 83-4; cfr. PAR. 4.5 (Artabano); cfr. anche Barbato (2020), pp. 151 e 159; sulla *hybris* cfr. *Premessa*. Si noti che Serse, in un diverso episodio, aveva invece tentato di tutelare una donna, ritenuta colpevole, che egli esonerava dalla colpa (9.110 αἰτίην [...] ἀναιτίην, PAR. 5.3.2); cfr. anche la determinazione da parte di Feretime dei «più» responsabili e dei corresponsabili (4.202 αἰτιωτάτους [...] μεταίτιοι, PAR. 6.3).

4. Su Hdt. 7.8 ss. cfr. Vannicelli (2017), pp. 308-13. Sul concetto di giustizia, specie nei rapporti interstatali, cfr. Zaccarini (2020a), part. pp. 25-7; in Erodoto cfr. Ingarao (2020), pp. 24-7.

È chiaro che in una tale ottica di torto e vendetta la guerra di Troia rappresentava un punto di partenza scontato. Al di là degli stereotipi, sono molteplici le valutazioni antiche in merito alle motivazioni dietro la guerra, tema che inevitabilmente includeva il comportamento e le ragioni della sua protagonista più famosa. Ad esempio, nell'*Agamennone* di Eschilo si può forse rintracciare il libero arbitrio di Elena che, nelle parole del coro, aveva «osato ciò che non si poteva osare» (*Ag.* 408 ἀτλήτα τλάσα). Due le prospettive più interessanti fornite invece da Euripide. Nelle *Troiane*, alla difesa di Elena, che dichiara di esser stata costretta al matrimonio da Alessandro/Paride (sposata con la violenza: *Tr.* 962 βίᾳ γαμεῖ), Ecuba e Menelao rispondono con l'accusa, rispettivamente, di aver tradito il marito (1032) e di aver seguito il principe troiano spontaneamente (1037); nell'*Andromaca*, invece, l'infedeltà di Elena (*Andr.* 590-609) è occasione per un attacco al meschino Menelao, al punto che questi, paradossalmente, difende l'ex moglie dichiarando che quanto era accaduto non era dovuto alla volontà di lei, ma a quella divina (680), una tradizione già presente in Omero⁵. Sulla stessa linea il ruolo attivo e centrale di Elena in storie "secondarie", ad esempio l'ingresso a Troia di Odisseo in incognito, aiutato dalla regina che agognava il rientro in patria dopo la colpa cui era stata costretta da Afrodite (*Od.* 4.249-264)⁶. La violazione del vincolo coniugale, che già nei poemi omerici è componente fondamentale del sistema di valori relativo alla vergogna e all'onore femminili⁷, è rappresentata non solo da Elena ma anche da Clitemnestra, la quale in aggiunta si macchia di assassinio: così, nell'*Odissea*, il fantasma di Agamennone può rivolgere un'accusa generalizzata alle donne, tutte quante, perfino quelle future, in quanto ricoperte di vergogna (*aischos*) dalle azioni di Clitemnestra (II.432-433), mentre una diversa prospettiva soggettiva, offerta da Nestore, descrive la regina come inizialmente riluttante e riconduce anche il suo crimine a volontà divina (3.265-272)⁸.

Una notevole rielaborazione di questi temi è offerta dall'encomio scritto da Gorgia di Leontini, grossomodo contemporaneo a Erodoto, a difesa di Elena e a dimostrazione della falsità delle accuse che le venivano rivolte

5. Menelao in *Il.* 13.626-627 e Priamo in 3.162-165; Penelope in *Od.* 23.218-222; sul tema cfr. Bettini, Brillante (2002), cap. IV; Cantarella (2005), p. 238; cfr. PAR. 2.2.

6. Questa e la vicenda successiva, narrata da Menelao, relativa all'apparente tentativo di Elena di boicottare lo stratagemma del cavallo (4.266-289), erano parti del ciclo epico sviluppate nella *Piccola Iliade*: cfr. Bettini, Brillante (2002), pp. 89-92.

7. Cairns (1993), p. 124.

8. Cfr. Cantarella (2005), p. 238.

(Gorg. *Hel.* 2)⁹. L'opera, una raffinata e paradossale argomentazione sofistica di cui non possiamo stabilire il rapporto preciso con le *Storie*, considera tre possibili motivi per quello che l'autore chiama semplicemente il viaggio (5 *stolos*) di Elena a Troia: intervento divino, rapimento (6) o persuasione. In tutti e tre i casi Gorgia giustifica Elena e, in particolare, qualifica il rapimento come connotato da violenza (*bia*), ingiustizia e *hybris*, «l'atto barbaro di un barbaro» (7). In ultimo, Gorgia considera la possibilità che Elena abbia agito mossa da desiderio, nello specifico erotico/sessuale (*erōs*, cfr. PAR. 3.1), ma anche in questo caso la scagiona in quanto costretta o da forza divina o da una pulsione irrazionale e accecante (15-19). La tesi di fondo è dunque che l'accaduto era stato, in qualsiasi caso, al di là del controllo e della decisione di Elena. Gorgia non presenta l'eventualità che una scelta deliberata e consapevole da parte della donna potesse averla portata a lasciare Sparta.

Gli esempi sin qui considerati mostrano in alcune fonti la possibilità di scagionare donne illustri da gravi colpe attraverso la deresponsabilizzazione. Ma la prospettiva è, per questo, fortemente condiscendente: anche l'elaborazione raffinata di Gorgia, apologetica e al contempo provocatoria, non considera che Elena potesse aver agito con *volontà e intenzione* autonome, e dunque non le riconosce facoltà decisionale e ne riduce l'agire a quello di una pedina in balia di forze maggiori.

2.1

Le donne del prologo

Erodoto propone, tra le altre, un'idea molto diversa in merito. Ed è proprio dalle donne, collegate a temi di responsabilità, (in)giustizia e vendetta, che egli comincia la sua opera. Il "prologo" delle *Storie* (ossia il *proemio* e i primi cinque capitoli del Libro 1)¹⁰, presenta infatti una celebre carrellata di rapimenti di donne illustri perpetrati reciprocamente dagli Asiatici e dai Greci, episodi che si configurano come la causa prima dell'inimicizia che sarebbe poi sfociata in aperta conflittualità, da intendersi come un processo storico ampio del quale le guerre persiane erano, per Erodoto, solo il caso più recente¹¹.

9. Per alcune osservazioni, anche in rapporto alle *Troiane* di Euripide, cfr. Bettini, *Brillante* (2002), pp. 113-5.

10. Per questo blocco iniziale come una sezione introduttiva unitaria cfr. ad es. Asheri (2012), pp. C e 261; Węcowski (2004), pp. 145-8; sul *proemio* cfr. CAP. I, pp. 15-7.

11. Cfr. Yates (2019), per la scelta terminologica di «Persian War» a sottolineare come Erodoto si riferisca all'intero arco narrativo degli eventi.

Le fonti, e dunque le versioni, riportate e intrecciate da Erodoto sono molteplici, ma il punto di riferimento è quanto affermavano i dotti, o autorevoli (1.1.1 λόγιοι), tra i Persiani¹². La prima ingiustizia (1.2.1 *adikēma*) che egli menziona riguarda Io, figlia del re di Argo, rapita (1.1.4 ἄρπασθήναι) insieme ad altre donne del posto da mercanti Fenici e portata in Egitto (1.1.3-4); questa la versione dei dotti persiani, che ritenevano colpevoli (*aitioi*) i Fenici (1.1.1), caratterizzati nella narrazione attraverso l'azione collettiva dell'equipaggio (1.1.4 διακελευσαμένους) e il classico stereotipo di navigatori abili, mercanti astuti e pirati all'occasione¹³. Sempre secondo i Persiani, dei Greci (Cretesi, ritiene Erodoto) avrebbero poi rapito Europa, figlia del re di Tiro, pareggiando il conto con i Fenici (1.2.1) fino a quando una nuova (seconda) ingiustizia (*adikiē*) sarebbe stata commessa dai Greci con il rapimento di Medea, figlia del re dei Colchi (1.2.2). Sentita questa storia Alessandro di Troia avrebbe deciso di procurarsi una moglie rapendola in Grecia, ritenendo di non dover temere alcuna ripercussione (1.3.1) in quanto i Greci erano ancora tenuti a saldare un debito aperto. Nonostante le (illegittime, quantomeno dal punto di vista troiano) proteste dei Greci (1.3.2), Erodoto conferma che il conto, a quel punto, era pari.

Secondo i Persiani, qui avvenne dunque il grande errore dei Greci i quali, muovendo guerra all'Asia allo scopo di recuperare Elena, si resero gravemente colpevoli (1.4.1 *μεγάλως αἰτίους γενέσθαι*: s'intende, ben più di tutti i precedenti) distruggendo Troia per via di una donna (1.4.3). La risposta eccessiva dei Greci, che portò a un'*escalation* irragionevole¹⁴, conclude la seconda coppia di ingiustizie: si noti che Erodoto non conta come ingiusti i rapimenti "di risposta" a uno precedente, ma solo quelli che aprono un nuovo contenzioso¹⁵. La prospettiva, di taglio commerciale, considera le

12. Il senso del termine è assai discusso: Nagy (1987) ritiene che Erodoto implichi di essere egli stesso un *logios*; Luraghi (2006; 2009), più condivisibilmente, interpreta invece i *logioi* come (barbari) non specialisti, dotati di un sapere orale e locale, e per questo subordinato al tipo d'indagine personale (*historiē*), autoptica, comparativa e ampia condotta da Erodoto.

13. Esemplicativo, in questo senso, *Od.* 15.415-416 (su cui cfr. *infra*, p. 31). L'alternanza, spesso stagionale, tra pirateria e attività lecite era del tutto comune nel Mediterraneo antico, anche presso molti Greci: ad es. *Od.* 8.159-164; Gabrielsen (2001). Temisone è un mercante erodoteo che si discosta parzialmente dallo stereotipo (cfr. PAR. 5.3.2); per l'agire collettivo cfr. PAR. 6.4.1.

14. Cfr. Wardman (1961), pp. 135-6; riflessioni in Sansone (2016), part. pp. 13-7.

15. Questi eventi hanno notevole valore nel delineare la (non univoca) concezione greca di violenza sulle donne: su Erodoto cfr. Harris (2006), cap. III.2, pp. 309-12 e 329.

donne come una forma di bene illecitamente sottratto in violazione a un contratto non scritto. Ma anche i rapitori sono trattati in modo schematico, come membri di (improbabili) fazioni unitarie: pur trattandosi di popoli di volta in volta diversi, tutti partecipano alla serie di torti incrociati tra “Greci” da un lato e “barbari” dall’altro, gestendo debiti e crediti in comune entro ciascuna parte.

Qualsiasi idea il pubblico si sia fatto fino a questo punto si scontra con il commento successivo e spiazzante di Erodoto (1.4.2):

τὸ μὲν νυν ἄρπάζειν γυναῖκας ἀνδρῶν ἀδίκων νομίζειν ἔργον εἶναι, τὸ δὲ ἄρπασθαισέων σπουδὴν ποιήσασθαι τιμαρτέειν ἀνοήτων, τὸ δὲ μηδεμίαν ὥρην ἔχειν ἄρπασθαισέων σωφρόνων: δῆλα γὰρ δὴ ὅτι, εἰ μὴ αὐταὶ ἐβούλοντο, οὐκ ἂν ἥρπάζοντο.

Ora, se rapire donne va considerata opera da uomini ingiusti (*adikoi*), darsi pena di vendicare (*timōreein*) tali rapimenti è da sciocchi; i saggi non se ne danno alcuna cura: è chiaro infatti che, se quelle non lo volessero, non verrebbero rapite.

Come a dire, sulla base di questo principio generale non è affatto da escludere che le donne del prologo avessero seguito spontaneamente i loro presunti rapitori. Il verbo *timōreō* indica, nello specifico, una compensazione vendicativa, in forma di risposta punitiva a un atto che ha messo in discussione l’onore (*timē*) della parte danneggiata¹⁶ che, si dovrà intendere, era quella degli uomini ai quali le donne erano state sottratte. Spiega Aristotele, in ambito legale, che a commettere ingiustizie (*adikein*) sono coloro i quali percepiscono l’eventuale pena come piccola, incerta o distante (*Rh.* 1, 1372a37-38), e/o che agiscono ai danni di quanti sono lontani poiché da parte di questi la compensazione (*timōria*) è lenta (1372b26-27): la dinamica può illustrare efficacemente perché nelle *Storie*, sino a prima di Elena, i reciproci torti non avevano avuto conseguenze degne di nota tra Greci e Asiatici.

A un primo esame, queste righe erodotee presentano una certa dose del pregiudizio misogino in base al quale le donne erano tenute alla fedeltà ai mariti a prescindere dalla situazione. Ma vi è anche molto altro, tra cui il suggerimento che a quelle stesse donne vada riconosciuta la facoltà di *aver scelto* consapevolmente di partire con i “rapitori”. Sembra di capire che questa sia l’opinione non di Erodoto, ma ancora dei Persiani

16. Cfr. PAR. 6.3; il collegamento esplicito con l’onore è la differenza principale rispetto all’altro vocabolo diffuso nelle *Storie* in riferimento alla vendetta, *tisis* (*supra*, pp. 25-6), ma nell’uso i due termini sono spesso sovrapponibili: cfr. Cairns (2021), p. 1518; cfr. Id. (2019a) su *timē* in Erodoto.

(cfr. 1.5.1) i quali, inizialmente, non avrebbero nemmeno badato troppo a tutta quella serie di rapimenti; dalla guerra di Troia in poi, però, essi avrebbero visto *to Hellēnikon* (1.4.4), il mondo greco o la “grecità”, come qualcosa d’irrimediabilmente nemico e separato (1.4.3-1.5.1). L’importanza del concetto di *to Hellēnikon* emergerà compiutamente solo più tardi nell’opera (8.144.2, su cui cfr. PAR. 2.3.1), ma è assai significativo che la sua prima menzione avvenga nel prologo e, per di più, per bocca non dei Greci ma dei Persiani.

Erodoto, in effetti, la versione dei Greci su questi torti reciproci non la riporta, per quanto accenni al fatto che essi avessero qualcosa da dire a riguardo (1.1.3). Preferisce rincarare la dose contrapponendo alla tradizione persiana quella fenicia, secondo la quale nemmeno Io era stata rapita: unitasi al capitano della nave e rimasta incinta, provando vergogna al pensiero di dover affrontare i genitori decise di salpare con i Fenici di propria spontanea volontà (1.5.2 ἐθελοντὴν αὐτὴν). La divergenza tra le due tradizioni barbare è tutt’altro che ovvia, dal momento che il non-rapimento di Io nella versione fenicia sembra piuttosto suffragare il principio persiano del non-rapimento delle donne. Spesso è stato ipotizzato, ragionevolmente, che in questi capitoli Erodoto dia voce sottotraccia a tradizioni elleniche, o direttamente alla propria razionalizzazione dei miti, inventando di sana pianta versioni attribuite ai barbari¹⁷. A testimonianza della lunga circolazione di vicende del genere nella cultura greca, si noti che la storia fenicia di Io ha più di un parallelo con quella narrata da Eumeo nell’*Odissea*¹⁸: un’illustre donna di Sidone, a suo tempo, era stata rapita da pirati ioni e venduta al re dell’isoletta di Sirie; sedotta da un mercante fenicio lì approdato, ella colse l’occasione per tornare in patria fuggendo sulla nave ed escogitando con i Fenici un piano elaborato, destinato a un epilogo tragico (*Od.* 15.415-484).

La scelta delle prime tre donne del prologo erodoteo potrebbe richiamare, in modo non troppo sottile, l’Egitto (Io), l’Asia (Medea, eponima dei Medi, cfr. 7.6.2), e l’Europa stessa, sostanzialmente i tre continenti (si ricordi però 4.45.2-5)¹⁹. Ma è l’ultima donna della serie, Elena, a rappre-

17. Sulla questione delle presunte fonti asiatiche in questi passi cfr. Pallantz (2005), pp. 131-2; cfr. PAR. 2.3.3.

18. Questo è solo un esempio contro l’idea di Dewald (1981), pp. 93-4, secondo la quale Erodoto scriverebbe delle donne in modo sostanzialmente libero da convenzioni di genere precedenti; analogo e ulteriore indizio è la rappresentazione stereotipata dei Fenici stessi (cfr. *supra*, p. 29) e dei Cretesi (1.2.1), sulla quale cfr. Lewis (2018), pp. 121-2 e n 62.

19. Alcune osservazioni in Dewald (2006), p. 147. Sull’Egitto, uno dei luoghi più presenti nelle *Storie*, cfr. PAR. 2.2.

sentare l'elemento più importante. Il valore archetipico della guerra di Troia era scontato al tempo di Erodoto, e non solo: «tutti i cattivi storici hanno imparato da Omero ad attribuire cause sciocche a guerre serie», ricorda Momigliano²⁰. Valga l'esempio della parodia dell'opera omerica (e, probabilmente, di quella erodotea) nella commedia di v secolo: quella di Aristofane, costruita attraverso i reciproci rapimenti di donne alla base del decreto ateniese contro Megara, e dunque della guerra del Peloponneso (*Ach.* 523-537)²¹; nonché quella di Eupoli, che nei *Prospalti* accosta Elena ad Aspasia, la discussa compagna di Pericle (fr. 267 Kassel-Austin)²². Ma per quale motivo, dopotutto, le questioni relative al ciclo troiano erano rilevanti, al di là del debito verso un indiscusso modello letterario e culturale? Che *anche* la storiografia di v secolo fosse tenuta a rapportarsi all'epica è testimoniato ulteriormente da Tuciddide attraverso i riferimenti alla guerra di Troia (cfr. 1.3.1 e 9-12) e la contestazione della narrazione del passato da parte di poeti e logografi (1.20-21). Tuttavia, mentre per Tuciddide trattare la guerra di Troia implica rendere conto di e, al contempo, prendere le distanze da, un ambito diverso quanto autorevole, per Erodoto significa piuttosto posare il primo elemento di una lunga sequenza che caratterizza l'intera opera²³. Vale la pena riepilogare alcuni esempi tra i più significativi di questa narrazione, che non presenta una vera distinzione formale tra un passato "mitico" e un presente "storico" anche quando giunge a eventi molto vicini nel tempo all'autore e al suo pubblico²⁴.

2.2

Elena in Egitto e il senso della guerra di Troia

Che Erodoto credesse o meno alle versioni dei (non) rapimenti, e in particolare a quella relativa a Elena, resta difficile da stabilire e forse perfino ozioso. In effetti, egli conclude la questione senza schierarsi e passando a una vicenda diversa, ma direttamente collegata al tema degli screzi tra Asia e Grecia: quella di Creso di Lidia, colui che, a parere di Erodoto, era certamente il primo ad aver compiuto atti ingiusti (*adika erga*) contro i Greci

20. Momigliano (1987), p. 48.

21. Per un'ampia discussione del rapporto tra *Storie* e *Acarnesi* cfr. Porciani (2005).

22. Cfr. Storey (2003), pp. 136-7 (con ulteriori paragoni) e 231.

23. Cfr. Nicolai (2012), p. 634.

24. Cfr. Saïd (2012), part. pp. 87-90 e 93-9, su diversi passi commentati di seguito.

(1.5.3-4; cfr. PAR. 2.3.3). Quel che importa maggiormente, tuttavia, è che già a questo punto dell'opera il sasso è stato lanciato e il dubbio su come siano andate le cose a Troia è stato insinuato nel pubblico, un effetto amplificato da una serie di riprese successive.

L'episodio più importante in questo senso è il racconto della guerra di Troia attribuito agli Egizi nel Libro II, fondato su una tradizione, legata alla storia dinastica locale, ulteriormente sviluppata dall'*Elena* di Euripide ma certamente di origine più remota (Hes. fr. 298 Most; cfr. *infra*, p. 38, su Stesicoro), come accennato da Erodoto stesso (2.116.1). Questa versione, che occupa notevole spazio nelle *Storie*, sostiene che in realtà Elena non fosse mai giunta a Troia, ma avesse trovato temporanea ospitalità in Egitto presso il faraone Proteo²⁵. Un primo indizio di questo soggiorno era il santuario di Afrodite *Xeinē*, figura a parere di Erodoto identificabile con Elena, che a Memfi sorgeva nel recinto sacro al faraone, nel quartiere abitato da Fenici di Tiro (2.112)²⁶. Secondo la storia egizia, appresa da Erodoto grazie a una ricerca condotta personalmente presso i sacerdoti (2.113.1 ἐλεγον δέ μοι οἱ ἱερεῖς ἱστοροέοντι)²⁷, Alessandro avrebbe effettivamente rapito Elena (2.113.1 ἀρπάσαντα) ma, approdato in Egitto, sarebbe stato condotto presso il faraone con l'accusa di aver compiuto un'ingiustizia (*adikiē*: 2.113.3, cfr. 115.3 e 118.3) nei confronti di Menelao. Il lessico del rapimento e dell'ingiustizia è lo stesso impiegato nel prologo (1.4.2; cfr. PAR. 2.1), a cui il rimando è palese. Proteo si sarebbe detto pronto a far pagare (2.115.4 ἐπιστάμην, su *tinein* cfr. *supra*, pp. 25-6) ad Alessandro, per conto di Menelao, le gravi colpe: la violazione del vincolo della *xenia* (*xeiniē*), l'ospitalità (2.114), infranta con il rapimento di Elena nonché con il saccheggio della casa del re spartano

25. Non sembra possibile identificare questo faraone (Diod. 1.62) con uno attestato dalle fonti egizie: Lloyd (2010), p. 334, ll. 1-3; de Bakker (2012). Sull'episodio erodoteo cfr. de Jong (2012) per i temi narrativi; Saïd (2012), pp. 91-2, sulla razionalizzazione della guerra di Troia; Vandiver (2012) per la *xenia*; Oller Guzmán (2013) per il culto di Afrodite. Sulla tradizione (correlata, ma diversa: Erodoto non la mette in questi termini) dell'apparizione che sarebbe giunta a Troia al posto della vera Elena cfr. Bettini, Brillante (2002), cap. VI, e pp. 125-8 per la storia erodotea; cfr. anche PAR. 3.4.3.

26. Non vi è riscontro in altre fonti per queste informazioni: Oller Guzmán (2013), part. pp. 76-8.

27. Cfr. *infra*, p. 36. Per le fonti egizie di Erodoto cfr. Luraghi (2009), pp. 443-4. L'episodio di Elena in Egitto è, in genere, ritenuto frutto di una tradizione evidentemente greca: un riepilogo in Gruen (2011), pp. 89-90, che, semplificando fin troppo i processi argomentativi e narrativi delle *Storie*, ipotizza che la vicenda, pur di origine greca, fosse stata realmente acquisita dalla tradizione egizia (forse confermata, polemicamente, da Plut. *Mor.* 857b) e li appresa da Erodoto.

(2.115.5). Proteo, che scacciò in malo modo Alessandro, sequestrò e custodì per Menelao tutto il maltolto (2.115.6).

L'episodio è occasione per discutere qualche questione spinosa. Alla luce di questa storia, la cui fonte, secondo i sacerdoti, era nientemeno che Menelao stesso, Erodoto non aveva potuto fare a meno di domandare se quanto i Greci raccontavano sulla guerra di Troia fosse un monte di sciocchezze (2.118.1). Gli Egizi avrebbero risposto che la guerra, nonostante tutto, era avvenuta in quanto i Greci non credettero ai Troiani, che dichiaravano di non detenere né la moglie né le ricchezze di Menelao; anzi, l'assedio di Troia era iniziato poiché i Greci ritenevano di esser stati derisi (2.118.4 *καταγελάσθαι*). La motivazione, apparentemente triviale, in verità è molto presente nel pensiero antico: per spingere il Gran Re a dare il via all'invasione, Mardonio esortò Serse a non tollerare la derisione immeritata a opera dei Greci (7.9.1 *καταγελάσαι*); Zopiro, similmente incapace di accettare il pensiero che i Persiani fossero derisi (3.155.2 *καταγελᾶν*), adottò un espediente estremo per conquistare Babilonia²⁸. Solo una volta presa Troia e realizzata la verità, spiega Erodoto, i Greci si sarebbero rivolti al fin troppo zelante Proteo, il quale avrebbe onorato l'impegno, restituito cortesemente il maltolto e aggiunto generosi doni ospitali per Menelao, accolto a sua volta in ottemperanza alla *xenia* (2.119.1). Qui, tuttavia, Menelao si era rivelato a sua volta un uomo ingiusto (2.119.2 *adikos*) dal momento che, nella speranza di ottenere condizioni meteorologiche favorevoli alla partenza, in segreto aveva preso e sacrificato arbitrariamente due ragazzi egizi: scoperto, dovette fuggire, odiato e braccato dai locali (2.119.3). Il sacrificio celebrato da Menelao richiama in maniera banale l'atto sciagurato di Agamennone che, al fine di far cessare la bonaccia che impediva di salpare, aveva deciso di sacrificare la figlia alla vigilia della partenza della spedizione contro Troia, tradizione alla base dell'*Ifigenia in Aulide* euripidea (vv. 10-11 e 87-93), ove peraltro è proprio Menelao a convincere il fratello a compiere il gesto (97-98)²⁹.

Nel complesso, l'episodio erodoteo è chiaramente incentrato sull'insulto e sulla violazione dei costumi della *xenia*, un impegno reciproco il

28. Forse il parallelo migliore è dato dall'ossessione per la derisione altrui che attraversa l'*Aiace* di Sofocle, a partire dalle crudeli parole di Atena (*Aj.* 79, 198-199, 302-304, 367 ecc.; cfr. Finglass, 2011, *ad locc.*); cfr. PARR. 4.5 e 6.4.1 risp. per Mardonio e per il sentimento di Zopiro (3.155.2 *δεινόν τι ποιεύμενος*).

29. Cfr., condivisibilmente, Vandiver (2012), p. 153. Questo aspetto, direi, prevale sul pur possibile rovesciamento da parte di Erodoto dello stereotipo dei barbari praticanti il sacrificio umano (tesi di de Bakker, 2012, pp. 113-4; cfr. anche de Jong, 2012, pp. 138-9).

cui rispetto era questione della massima serietà³⁰. Elena è però strettamente legata al tema, come mostrato già dall'epiclesi di Afrodite/Elena nel santuario di Proteo, registrata da Erodoto come *Xeinē*, generalmente intesa come «Straniera» dato il contesto, ma parimenti traducibile come «Ospitale»³¹, nell'accezione di divinità tutelare della sacralità dell'ospitalità³². Lo scioglimento del vincolo della *xenia* poteva risultare lecito unicamente nel caso in cui una delle parti tenesse un comportamento scorretto e indegno, come Erodoto illustra altrove con l'episodio di Temisone ed Etearco (4.154; cfr. PAR. 5.3.2). È possibile che la clemenza di Proteo verso Alessandro fosse dovuta a un dettaglio di forma: il faraone dichiarò di non desiderare uccidere un ospite (2.115.6 νῦν ὦν ἐπειδὴ περὶ πολλοῦ ἡγῆμαι μὴ ξεινοκτονέειν ecc.), il che implica che lo *status* del principe troiano in Egitto fosse rimasto invariato nonostante i crimini; alla lettera, infatti, questi erano stati compiuti ai danni del solo Menelao (e della sua *xenia*), non di Proteo, e dunque costui poteva aver ritenuto la situazione sufficientemente ambigua da non invalidare anche la propria *xenia*. Non si tratta dell'unico caso di questo tipo nelle *Storie*, come mostrato, ad esempio, dalla situazione degli Spartani che, su indicazione della pizia (corrotta: cfr. PAR. 3.4.3), verso la fine del VI secolo attaccarono i Pisistratidi nonostante questi fossero loro ospiti (5.63.2 καὶ ξεινίου σφι ἐόντας): Erodoto afferma che gli Spartani agirono così in quanto ritenevano che la volontà divina avesse la precedenza su quella umana. L'ambiguità è doppia: da un lato, la valutazione degli Spartani non sembra tenere in considerazione la tutela divina sulla *xenia*; dall'altro, la stessa istruzione della pizia non fu presa molto seriamente dal momento che, sin da subito, l'attacco fu organizzato come una sorta di messinscena in quanto gli Spartani non avevano alcuna intenzione d'impegnarsi seriamente in un assedio (5.65.1 οὐτε γὰρ ἐπέδρην ἐπενόεον ποιήσασθαι ecc.)³³.

30. Sul tema cfr. Vandiver (2012), part. pp. 146-55 per l'episodio di Proteo.

31. Il parallelo migliore, ma molto più tardo, è epigrafico: un'iscrizione di II secolo dall'Arcadia attesta Cipride (= Afrodite) *Xenia*, verosimilmente da intendersi come Ospitale (IG V.2 461); cfr. Oller Guzmán (2013), pp. 84-5.

32. Particolarmente pertinente il parallelo con il ruolo di Zeus *Xeinios* in *Il.* 13.624-625 (su cui cfr. *infra*, p. 38); per la tutela divina della *xenia* cfr. anche, ad es., *Od.* 6.207-208, 9.266-271 e 14.56-59; Hes. *Op.* 327; Plat. *Leg.* 5, 729e.

33. Poco tempo dopo, inoltre, Cleomene aveva evidentemente violato la *xenia* quando, da beneficiario dell'ospitalità, pare avesse frequentato la moglie del suo ospite ateniese Isagora (5.70.1); il dettaglio non ha un seguito né un significato chiaro entro la vicenda, se non, forse, quello di insinuare il dubbio sulla sincerità dei rapporti tra i due uomini, nemici di Clistene (colui che aveva corrotto la pizia: 5.66.1) e della *isonomia* (lodata a 5.78). Sulla *xenia* nel caso di Serse e Pitio cfr. PAR. 5.3.2.

A prescindere da queste complicazioni, il comportamento di Menelao nella versione egizia della vicenda di Troia emerge come indifendibile nella forma: all'ingiustizia e alla violazione dell'ospitalità subite egli rispose scatenando una guerra inutile, poi, a sua volta, compiendo un'ingiustizia gratuita e violando l'ospitalità ricevuta. Attraverso il tema ricorrente della *xenia* la storia egizia assimila dunque il comportamento di Menelao a quello di Alessandro, in quanto entrambi avrebbero abusato del rapporto di fiducia con la rispettiva controparte violando i limiti dell'ospitalità, il primo sottraendo una donna e dei beni, il secondo attraverso un duplice omicidio. La reputazione dell'eroe greco risente non poco da tale accostamento, il che potrebbe anche essere un modo obliquo da parte di Erodoto per mettere in discussione la pretesa egizia che la tradizione risalisse proprio a Menelao. Altrove, Erodoto dubita apertamente delle versioni egizie di miti greci (ad es. 3.2, cfr. PAR. 5.3.1) e regolarmente descrive l'Egitto come una sorta di mondo alla rovescia, specie rispetto alla Grecia stessa (2.35-36)³⁴. Eppure, in questa storia su Elena, Proteo e Menelao la conclusione di Erodoto dà apertamente ragione agli Egizi sul punto fondamentale: egli si dice d'accordo sul fatto che Elena non fosse mai arrivata a Troia (2.120.1-2) e mette ulteriormente in dubbio il senso della guerra (2.120.2-5). D'altra parte, la ricorrenza nell'episodio di termini legati al concetto di *historiē* mostra che quei sacerdoti ai quali Erodoto aveva chiesto informazioni nel corso della propria ricerca (2.113.1 ἱστορέοντι, cfr. *supra*, p. 33) erano un po' dei colleghi poiché, proprio come lui, conoscevano il passato grazie alle loro ricerche (2.118.1 e 119.3 ἱστορήσι)³⁵.

La conclusione della storia fu che le ragioni dei Troiani non potero-
no nulla contro – ipotizza Erodoto – quanto approntato da un dio, ossia che la loro rovina mostrasse come grandi ingiustizie comportassero grandi vendette (2.120.5 *timōriai*, su cui cfr. PARR. 2.1 e 6.3). Spesso è stato sostenuto che questo epilogo costituirebbe una diretta contraddizione della versione persiana del non-rapimento delle donne nel prologo, in quanto il *logos* egizio mostrerebbe Elena come rapita e la guerra di Troia come una questione di giustizia divina anziché un banale affare di riparazione di torti

34. Cfr. PAR. 4.1. Sul tema cfr. ad es. Gruen (2011), pp. 76-90; Bonanno (2015), part. pp. 175-7; per una comparazione di episodi egizi erodotei con fonti locali cfr. Quack (2013); Konstantakos (2018). Per quanto l'Egitto delle *Storie* possa apparire alieno ed esotico, è bene ricordare che nel contesto contemporaneo a Erodoto le cose stavano un po' diversamente, quantomeno per gli Ateniesi (cfr. Luraghi, 2009, pp. 443-4).

35. Cfr. CAP. I, p. 29, per il termine più caratteristico dell'opera. Erodoto fa frequente riferimento ai sacerdoti come fonte d'informazioni nel Libro II: West (2007), pp. 299-300.

privati. Questa tesi, tuttavia, non tiene conto del fatto che il rapimento inizialmente accennato (2.113.1 ἀρπάσαντα) è questione lasciata ambigua, presentata al faraone come un inganno seduttivo operato da Alessandro (2.114.2 ἐξαπατήσας) attraverso l'esaltazione di Elena: «le hai messo le ali», afferma quasi letteralmente Proteo (2.115.4 ἀναπτερώσας)³⁶. Soprattutto, dalla conclusione della vicenda emerge la prospettiva critica di Erodoto relativamente al comportamento e al senso di giustizia tanto degli dèi quanto dei mortali³⁷: è vero che l'infrazione dell'ospitalità da parte di Alessandro costituiva una colpa gravissima di fronte agli dèi, ma il finale non ha tanto la funzione di assolvere o riabilitare Elena quanto piuttosto quella di sottolineare che, a prescindere dalla sua innocenza, la guerra fu tanto insensata quanto inevitabile, sostanzialmente una farsa didascalica e crudele stabilita da forze al di là del controllo dei mortali, accecati (i Greci) o impotenti (i Troiani) rispetto a quanto era stato innescato³⁸. In questo, semmai, Erodoto *conferma* indirettamente la tesi persiana che i rapimenti di donne non meritassero vendetta.

La scelta di una tradizione alternativa costituisce, nella celebre definizione di Momigliano, l'epocale «ribellione silenziosa» all'autorità omerica³⁹ da parte di Erodoto, che pure era considerato «omericissimo» in antichità⁴⁰ e ricordato dai propri concittadini come «l'Omero in prosa della storia» (SEG 48.1339 l. 43 τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὀμηρον)⁴¹. Se la sua fu

36. Il passo è l'unico possibile cenno alla prospettiva di Elena sull'accaduto: cfr. Harris (2006), cap. III.2, pp. 310-1; cfr. anche Harrison (1997), pp. 90-1, per l'assenza di chiare indicazioni di violenza nella «seduzione» di Elena. Si ricordi che Alessandro è l'ingannatore degli ospiti (*xenapatēs*) per eccellenza, ad es. in Alceo (fr. 283 v. 5 Lobel-Page).

37. Pace Węcowski (2004), p. 153 (valutazioni simili in Säid, 2012, p. 96, e part. Vandiver, 2012, pp. 151-2, con bibliografia; Sansone, 2016, pp. 5-6), non vi è letteralmente nulla in 2.120 di irrinconciliabile con quanto detto nel prologo: la possibilità che Elena non fosse mai giunta a Troia è questione del tutto separata dalla futilità della vendetta greca anche perché, come conferma la stessa versione egizia, la guerra di Troia avvenne a prescindere. *Contra* tali assunti cfr. già le note di Wardman (1961), pp. 137-8, di cui tuttavia non è affatto condivisibile l'affermazione che il *logos* non fornirebbe una spiegazione adeguata delle cause della guerra.

38. Prospettiva che Erodoto riprende, in senso generale, ad es. in 1.87.3-4, sulla guerra come prodotto della volontà divina; cfr. anche la versione dei *Canti Ciprii*, secondo la quale la guerra di Troia era stata voluta da Zeus per ridurre il sovrappopolamento dei mortali (fr. 1 Bernabé; cfr. Eur. *Or.* 1639-1642).

39. Momigliano (1987), p. 49; cfr. riflessioni in Nicolai (2012), pp. 632-3 n. 3.

40. Cfr. in part. [Longin.] *Subl.* 13.3 (Halliwell, 2021, p. 281, l. 26): il riferimento è allo stile, ma anche alla prospettiva critica, ai temi e all'uso delle fonti (Boedeker, 2000, pp. 103-5).

41. Si noti che Erodoto detiene il primo posto nella lista dei cittadini illustri dell'iscrizione, databile al II-I secolo; note in Lloyd-Jones (1999), pp. 10-1.

ribellione, lo dovette essere solo fino a un certo punto. Prima di tutto, in quanto Erodoto era convinto che Omero, perfettamente al corrente della versione della storia basata in Egitto, avesse scelto quella poi divenuta canonica perché più adatta all'epica (2.116.1): insomma, una questione di convenzioni di narrativa di genere. È inoltre chiaro che, nonostante lo svolgimento differente, per la propria storia Erodoto aveva lavorato a partire da materiali già omerici. Ad esempio, nell'*Odissea* l'Egitto è menzionato in merito a un contatto di Elena (*Od.* 4.227-229)⁴² e a una tappa di Menelao (4.581-586) sulla rotta del rientro, pur con esiti ben diversi rispetto a quello erodoteo. Alcune delle motivazioni presenti nella versione delle *Storie*, inoltre, si ritrovano nelle parole di alcuni personaggi dell'*Iliade*, ove Menelao stesso attesta che il torto fondamentale arrecato da Alessandro fosse stata la violazione della *xenia* (*Il.* 3.351-354), nonché, in seguito, che la colpa si estendesse a tutti i Troiani, colpevoli di aver sottratto sia la moglie sia le ricchezze dalla casa dell'eroe acheo e per questo meritevoli dell'ira di Zeus *Xeinios* (13.621-627)⁴³. Questi paralleli spiegano al meglio perché Erodoto inserisce, all'interno della vicenda egizia, una pagina di solida esegesi del ciclo epico (2.116-117), verosimilmente mirata a chiarire la competenza con il materiale di partenza.

Erodoto, naturalmente, non fu né il primo né l'ultimo a considerare versioni alternative a quella omerica, un fenomeno che rientra in quella pratica di riscrittura che è espressione caratteristica della vitalità del mito⁴⁴: si pensi, ad esempio, alla celebre ritrattazione di Stesicoro (Plat. *Phdr.* 243a-b, con il fr. 15 Page) e all'*Elena* euripidea, secondo cui a Troia era finito un fantasma al posto della vera, innocente regina⁴⁵; gli encomi di Elena di Gorgia (*supra*, pp. 27-8) e di Isocrate; il *Troiano* di Dione Crisostomo o l'*Eroico* di Filostrato. Ma le *Storie*, in questo versante, restano al centro della tradizione, anche perché non solo contestano la consueta versione greca, ma lo fanno addirittura attraverso una storia barbara. Non è un caso

42. Il Thon omerico è verosimilmente legato al Thonis di Hdt. 2.113.3. Si ricordi inoltre la tappa di Elena in Cirenaica insieme agli Antenoridi, al rientro dalla guerra, accennata in Pind. *Pyth.* 5.83-85; una variante della storia di Elena e Menelao in Egitto è nota da Ellanico (*FGrHist/BNJ* 4 F 153).

43. Su questi versi cfr. Bettini, Brillante (2002), pp. 71-7; cfr. *supra*, p. 35.

44. Per le riscritture antiche (e non solo) del mito di Elena cfr. ad es. Bettini, Brillante (2002); Edmunds (2016), per uno studio comparativo.

45. Sull'*Elena* e sulla cosiddetta *Palinodia* (probabilmente una coppia di opere) di Stesicoro cfr. Bettini, Brillante (2002), pp. 119-24; Cecchet (2015), pp. 80-1; part. Edmunds (2016), pp. 136-40. Bowie (2018b), pp. 55-6, ritiene «virtually certain» che la storia erodotea di Elena in Egitto sia basata su quella di Stesicoro.

che Plutarco, con aspro risentimento (o, forse, ironia di risposta), citi proprio l'episodio di Elena in Egitto a riprova dell'inaccettabile filobarbarismo erodoteo (*Mor.* 857a-b).

2.3

L'attualità del ciclo troiano

Diversi episodi cronologicamente vicini a Erodoto e al suo pubblico mostrano l'attualità, sostanzialmente politica, dei temi omerici che sono parte del prologo⁴⁶. Si tratta di una pratica quantomai comune, perfettamente in linea con l'ampio uso argomentativo dei "testimoni antichi" descritto da Aristotele (*Rh.* I, 1375b29-34).

2.3.1. MERITI (E NON) NEL VENDICARE IL RAPIMENTO DI ELENA

Nel corso del VI secolo, riporta Erodoto, si svolse una lunga disputa tra Ateniesi e Mitilenesi per il possesso di Sigeo, un sito strategico sulla punta della Troade di fronte al Chersoneso tracio (5.94-95). A un certo punto, gli Ateniesi avevano contestato le pretese dei Mitilenesi sull'area appellandosi a tradizioni relative alla guerra di Troia per mostrare (5.94.2 ἀποδεικνύντες τε λόγῳ⁴⁷) che la stirpe eolica dei Mitilenesi non aveva alcun diritto particolare sul Sigeo in quanto non si era distinta rispetto al resto dei Greci nella guerra di Troia e nel vendicare il rapimento di Elena (τὰς Ἑλένης ἀρπαγὰς). La versione mitilenese non è riportata, ma si può concludere che, caso tutt'altro che isolato, comunità diverse non fossero necessariamente concordi a riguardo.

Un nucleo di brevi ma significativi episodi riguarda, naturalmente, le guerre persiane e l'unità (o meno) dei Greci entro il grande tema dello scontro contro i barbari. Qualcosa, nelle *Storie*, si trova anche presso il fronte nemico: la sosta presso Troia da parte di Serse sulla via dell'invasione della Grecia, con la sua elaborata ritualità e il presagio inspiegabile del panico nell'esercito (7.43), suggerisce sia l'intenzione del Gran Re di giocare un ruolo nella lunga catena di vendette reciproche sia la predesti-

46. In generale, sui riferimenti all'attualità nelle *Storie* cfr. Welser (2009), con bibliografia a p. 360 n 1; Luraghi (2018); per l'articolazione narrativa talora costruita sulla base di quanto noto al pubblico, ma non ai personaggi, cfr. osservazioni in Schellenberg (2009), pp. 135-6, e part. 139-42 (per l'effetto ironico cfr. PAR. 2.3.3).

47. Sul verbo già nel *proemio* cfr. CAP. I, p. 16.

nazione al fallimento⁴⁸. Inoltre, l'episodio conclusivo delle *Storie*, al termine del Libro IX, aggancia la guerra di Troia alla fine della spedizione di Serse attraverso gli atti sacrileghi del tiranno persiano di Sesto, Artaucte: costui, in grado d'ingannare perfino il Gran Re (9.116.1), aveva profanato il santuario di Protesilao (il primo eroe greco caduto nella guerra) a Eleunte saccheggiandolo e unendosi con donne al suo interno (9.116-120; cfr. 7.33). Per questo, Artaucte fu messo a morte in modo efferato dagli Ateniesi (9.116.3)⁴⁹.

Tra i Greci alleatisi contro i Persiani, invece, la partecipazione alla guerra di Troia aveva contribuito a sancire il diritto degli Spartani e degli Ateniesi a detenere il comando (7.159 e 161.3), poi il privilegio di questi ultimi a schierarsi sull'ala sinistra a Platea (9.27.4)⁵⁰. Un oracolo delfico aveva scoraggiato la partecipazione dei Cretesi sulla base di espliciti richiami omerici⁵¹: alla conclusione della sezione, arricchita da digressioni fondate sull'esegesi omerica (7.169.2-171), Erodoto riconosce ai Cretesi gli stessi meriti del resto dei Greci come vendicatori (7.171.1 τιμωρούς, cfr. PAR. 2.1) di Menelao. Il senso dell'impegno e dei richiami al ruolo giocato nella guerra di Troia può essere messo in discussione se si tengono in considerazione il principio persiano riguardo alle donne nel prologo (1.4.2; i Cretesi erano inoltre coinvolti in uno dei torti originari, 1.2.1) o la versione egizia della guerra (PARR. 2.1-2). Ma il tono di questi episodi sembra, e probabilmente è, del tutto serio, e il dato più interessante essi lo esprimono nell'impiegare il ricorrente tema della vendetta in un passato epico come base per affermazioni collocate nel presente.

Infine, l'elemento forse più suggestivo. Si è già visto che la guerra di Troia avrebbe segnato il momento in cui i Persiani iniziarono a considerare nemico *to Hellēnikon* (1.4.4, cfr. PAR. 2.1). Questa è la stessa locuzione che, nel celeberrimo discorso degli Ateniesi durante l'invasione di Serse, aveva sancito la comunanza di stirpe e di costumi di quei Greci che

48. Per un'analisi cfr. Pallantza (2005), pp. 134-7; Baragwanath (2012), pp. 295-6.

49. Osservazioni sull'empietà e sugli inganni di Artaucte in Hollmann (2005), pp. 291-2 e 298-300. Sui riferimenti alla guerra di Troia nell'episodio cfr. Saïd (2012), pp. 99-101; più in generale, secondo Welser (2009), pp. 367-72, esso tratta il tema della vendetta e dello scontro tra Asia e Grecia allo scopo di stimolare una riflessione sull'origine dell'impero ateniese.

50. A dispetto del fatto che il contributo ateniese alla guerra di Troia, quantomeno per come emerge dai poemi omerici, era stato al più marginale (Zaccarini, 2017b).

51. La prospettiva dell'oracolo sulla *agency* dei personaggi è opposta a quella presentata nel prologo (PAR. 2.1): si nomina il solo Menelao, ma non Alessandro né (esplicitamente) Elena (cfr. Sánchez-Maños, 2018, pp. 174-6).

non avevano medizzato (8.144.2)⁵². È inevitabile pensare che Erodoto, nell'aprire l'opera con un riferimento che sarebbe divenuto così rilevante nello sviluppo del tema principale, costruisse un rimando fortemente allusivo.

2.3.2. LA GUERRA DEL PELOPONNESO

Due ulteriori storie si collegano alla guerra del Peloponneso, ossia alla piena contemporaneità del pubblico erodoteo. Il primo è il cenno all'ira di Taltibio (cfr. PARR. 4.3.1 e 5.3.2), l'araldo di Agamennone, che avrebbe colpito gli Spartani prima dell'invasione di Serse (7.134) e poi ancora al tempo della guerra del Peloponneso (7.137). Il secondo è parte di una breve digressione relativa all'impresa, giudicata di eterno valore dagli Ateniesi (9.73.1 *ἐργον χρήσιμον ἐς τὸν πάντα χρόνον*), compiuta dagli abitanti del demo attico di Decelea: quando i Tindaridi/Dioscuri (cfr. PAR. 3.4.3) avevano invaso in armi l'Attica per salvare Elena, rapita da Teseo, l'eponimo Deceleo (o i Decelei in generale) avrebbe fornito loro aiuto guadagnando per gli abitanti del demo onori perpetui a Sparta (9.73.2-3).

La storia fa riferimento a una vicenda antecedente alla guerra di Troia, non riportata dai poemi omerici ma attestata da fonti di periodo arcaico, secondo la quale un ormai anziano Teseo aveva rapito la giovanissima Elena. Erodoto può permettersi di omettere questo antefatto, tutt'altro che lusinghiero per l'eroe ateniese (qui nella sua unica comparsa nelle *Storie*) e che circolava in varie versioni più o meno apologetiche, in quanto evidentemente noto al pubblico⁵³. Il valore dell'episodio è duplice: da un lato, è ovvio il rimando al tema dei rapimenti di donne del prologo (PAR. 2.1); dall'altro, è chiaro che l'attacco dei Tindaridi alla testa di un vasto esercito (9.73.2 *ἐσέβαλον ἐς γῆν τὴν Ἀττικὴν σὺν στρατοῦ*)⁵⁴ vale esplicitamente come

52. Sulla locuzione cfr. ora Ingarao (2022); osservazioni in Mari (2014), p. 122, specie sulle implicazioni religiose. Si noti che Erodoto sembra esprimere qualche perplessità in merito all'intelligenza di *to Hellēnikon*, nel senso dell'insieme dei Greci (PAR. 3.5.1).

53. Si noti il riferimento all'insopportabile *hybris* di Teseo in 9.73.2 (sul concetto cfr. *Premessa*); note in Asheri, Vannicelli (2006), pp. 271-2, l. 4. Sulla tradizione (per altre versioni cfr. ad es. Plut. *Thes.* 31-34) cfr. Bettini, Brillante (2002), pp. 49-51; part. Edmunds (2016), pp. 67-81 e 204-7. Sulla figura di Teseo nell'Atene di V secolo cfr. Zaccarini (2015).

54. Il verbo *εἰσβάλλω* è lo stesso ripetutamente impiegato da Tuciddide per definire le invasioni spartane durante la guerra del Peloponneso e in precedenza: Zaccarini (2017a), pp. 184-5. Sull'episodio erodoteo, anche in riferimento al conflitto tra Sparta e Atene, cfr. Gray (1997), p. 136; part. Baragwanath (2012), pp. 289-93.

la prima invasione spartana dell'Attica, un parallelo quantomai esplicito per l'esperienza degli Ateniesi del v secolo, un'attualità che verosimilmente spiega la menzione dell'episodio verso la fine dell'opera.

2.3.3. L'IRONIA E L'EFFETTO DEL PROLOGO

A partire dai rapimenti (?) illustri di donne del passato abbiamo ripercorso ulteriori episodi in cui il tema riemerge, correlato ad altri, spesso con ovvi rimandi all'attualità. Inevitabilmente, lo stesso sottile dubbio in merito al senso della guerra di Troia, creato attraverso il prologo e la storia di Elena in Egitto (PARR. 2.1-2), ricade sugli episodi più recenti collegati al conflitto: quanto vanno prese seriamente le ragioni dietro certi eventi – e gli eventi stessi – se si mette in discussione il loro punto d'origine?

Si può iniziare considerando i possibili motivi che spinsero Erodoto a costruire questo impianto. Le *Storie* cominciano privilegiando tradizioni barbare a scapito di quelle elleniche. È chiaro che a Erodoto non dispiace schernire i Greci, dal momento che egli più volte sottolinea la sconsideratezza di certe loro tradizioni, quali le “sciocche storie” accennate a proposito di Psammetico (2.2.5; CAP. 6, p. 126) o Eracle in Egitto (2.45.1; cfr. anche PAR. 3.5.1): in questo, il suo approccio s'inserisce nel solco tracciato da Ecateo di Mileto che, secondo uno dei frammenti più citati della letteratura antica, avrebbe tentato di mettere ordine nella moltitudine di racconti risibili che circolavano tra i Greci (*FGrHist*/BNJ 1 F 1a). Tuttavia, che l'intento del prologo delle *Storie* fosse canzonatorio, ironico o serio, solidale o critico, verso le (e quali) tradizioni greche e/o barbare, resta difficile da stabilire: Myres, tra molti, liquidava la questione dei rapimenti iniziali ritenendo che Erodoto intendesse, con un esordio assurdo, sgombrare il campo dal motivo storiografico del *cherchez la femme*, una tesi insostenibile già alla luce delle ricorrenze tematiche osservate sinora⁵⁵. Wardman riteneva che il valore causale dei fatti del prologo fosse superato dalla vicenda, più “verificabile”, di Creso di Lidia come vera ragione della guerra tra Grecia e Asia⁵⁶. Tuttavia, come ha notato correttamente Saïd, con la storia del re lidio Erodoto pone piuttosto l'accento su quanto egli e i Greci del proprio tempo conoscevano (1.6.2: Creso è «il primo dei barbari di cui *noi* siamo

55. Myres (1953), pp. 135-6; Immerwahr (1956), pp. 252-3, ritiene senz'altro la motivazione (vendicare i rapimenti) assurda e la causa (le donne) ridicola come spiegazioni della guerra.

56. Note in Wardman (1961), p. 134, che nota anche (n 4) l'analogia tematica tra il prologo e il ratto delle Sabine a Roma (Liv. 1.9).

a conoscenza» [corsivo mio]), e questa formulazione, di per sé, non dice nulla riguardo al tono del prologo⁵⁷; Yates ha infatti evidenziato come il Cresio erodoteo non abbia un legame diretto con le guerre persiane, ma solo con il tema generale della rivalità tra i due mondi⁵⁸.

Altri studiosi hanno letto nell'apertura dell'opera una critica ostile a donne deprecabili⁵⁹ o, piuttosto, senz'altro una scelta ironica volta a canzonare le (presunte) tradizioni barbare⁶⁰. Tourraix, con una lettura a mio parere maggiormente aderente al testo, riconosce ai rapimenti del prologo il ruolo di «moteur de l'Histoire»⁶¹. Se anche, ragionevolmente, si considera il tono del prologo ironico (una lettura potenzialmente valida per non pochi passi erodotei, a dire il vero⁶²), tutt'altro che scontato è invece il regime (o funzione) di tale ironia⁶³: giocoso e leggero oppure polemico e caustico? Altrettanto ambigua resta la questione di chi siano le vittime intese di tale ironia, nonché lo scopo della stessa⁶⁴: rispettivamente, si tratta di barbari,

57. Sulla formulazione (1.6.2 *πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν* ecc.) cfr. Saïd (2012), pp. 88-9 e part. 101-2 (con ulteriore bibliografia), favorevole a considerare del tutto serio l'esordio delle *Storie*. Semmai, una possibile confutazione della validità generale del principio persiano a 1.4.2 si potrebbe cercare nella vicenda delle sacerdotesse egizie «condotte via» (2.54.1 *ἐξαχθῆναι*), cioè schiavizzate (2.56.2-3: erano state vendute) dai Fenici e divenute poi fondatrici di oracoli altrove. Erodoto riporta le informazioni tratte dalle tre profetesse di Dodona a lui contemporanee, delle quali riporta i nomi (2.55), ed esprime la propria ipotesi razionalizzante (2.56-57) a fronte della tradizione originaria, di matrice egizia, di cui sembra dubitare (2.54.2). Egli accoglie cautamente l'idea che le donne fossero state effettivamente prelevate nel modo succitato (2.56.1 *εἰ ἀλλ' ἦτοίς* ecc.), ma per il resto pone l'accento sulla loro iniziativa personale.

58. Yates (2019), ad es. pp. 137-43.

59. Ad es. Walcot (1978), pp. 140-1, che rende *ἄρπάζω* come «rape»; il verbo si può trovare in contesti che implicano violenza sessuale (Cantarella, 2015, p. 243), ma tale traduzione è sovrainterpretativa (cfr. Saïd, 2012, pp. 102-4). Per altre interpretazioni del tono del prologo come una critica alle donne cfr. Larson (2006), pp. 229-30.

60. Così, ad es., Węcowski (2004), pp. 149-55, che utilizza in modo apparentemente intercambiabile termini quali ironico/giocoso/satirico/parodistico; cfr. le condivisibili riserve di Nicolai (2012), pp. 641-2; l'analisi di Pallantza (2005), pp. 133-42, più bilanciata (in part. pp. 140-2), parla comunque di «Karikatur» (p. 135) per 1.3.1. Cfr. PAR. 2.1 (tradizioni del prologo). Ulteriore bibliografia in Sansone (2016), pp. 1-3.

61. Tourraix (1976), p. 380; si consideri anche Bonanno (2023b), pp. 65-6, per un possibile richiamo di *Il.* 3.156-160 nel proverbio persiano riportato da Erodoto a 1.4.2.

62. Sul tema cfr. Dewald (2006), pp. 145-8, per una valutazione equilibrata; ambigua la definizione dello stesso prologo come una «feint» in Ead. (2012), p. 65; cfr. anche Schellenberg (2009).

63. Rimando al modello teorico di Genette (1997), part. pp. 24-30, sui vari livelli d'ironia; per un'applicazione alla letteratura antica cfr. Iannucci (2020), pp. 19-27.

64. In questo caso seguo il modello proposto da Kaufer (1983), pp. 452-4 (con un breve cenno a Erodoto).

Greci, entrambi, o magari le certezze umane? Quanto allo scopo, dobbiamo pensare che Erodoto volesse rafforzare la coesione di un gruppo (i Greci?) attraverso la denigrazione di un altro (i barbari?), o piuttosto mantenere un livello d'ambiguità sufficiente a dialogare con visioni mutualmente incompatibili? Si tratta di questioni troppo complesse per essere affrontate nel dettaglio in questa sede, ma farvi cenno è utile a comprendere come liberarsi sbrigativamente del prologo erodoteo come una sorta di scherzo crei più problemi che soluzioni. Momigliano, cautamente, confessava di non comprendere pienamente il senso dei primi capitoli delle *Storie*⁶⁵.

Non possono esservi molti dubbi, invece, sull'effetto dirompente e provocatorio prodotto da un prologo così "iconoclasta", un esempio lampante, potente e geniale delle superbe doti di narratore di Erodoto. Da un lato, nell'aprire alla possibilità di riconoscere a Elena e alle altre donne un ruolo attivo, espresso dalla loro scelta di partire verso nuove vite, Erodoto tratta questi personaggi femminili non più come oggetti o merce, ma come individui dotati di volontà deliberativa, iniziativa e autonomia decisionale, tratti che si ritroveranno nel resto dell'opera⁶⁶. Dall'altro, nel riportare tradizioni che mettevano in discussione le cause remote e il senso stesso della rivalità tra Asia e Grecia, Erodoto getta una luce ambigua anche sulle guerre persiane e, con esse, su quella "cortina di ferro" che, calata insieme al conflitto, aveva interrotto secoli di proficui contatti e reciproche influenze⁶⁷.

Per la sua rottura con la tradizione e per i dubbi che insinua non sorprende che, in antichità, alcuni trovassero il prologo delle *Storie* intollerabile. Ancora Plutarco, poco prima di rigettare la storia di Elena in Egitto (cfr. PAR. 2.2), lamenta con tono indignato come Erodoto, attraverso il passo sulle donne "rapite" per loro volontà, riduca la guerra di Troia, «l'impresa più bella e più grande»⁶⁸ della Grecia, a una sciocchezza compiuta per una

65. Momigliano (1987), p. 49, nella certezza che Erodoto intendesse respingere le radici mitiche greche delle guerre persiane.

66. Su alcuni aspetti cfr. Dewald (1980), ad es. pp. 13-4. Per un parallelo di questa prospettiva cfr. ad es. Eur. *IA* 75: il rapimento di Elena sarebbe avvenuto evidentemente con il consenso di lei, oggetto e al contempo soggetto di desiderio passionale (ἐρῶν ἐρώσαν ὥχεται ἐξαναπαύσας); su *erōs* cfr. PAR. 3.1.

67. Per l'espressione cfr. Murray (1996), p. 360.

68. Plutarco sembra prediligere, in modo un po' trito, questa forma iperbolica nel criticare le scelte di Erodoto: cfr. *Mor.* 858a-b per un'espressione simile, su cui cfr. Zaccarini (2019), part. p. 154. Si noti che, altrove, Plutarco riporta una versione del "rapimento" di un'Amazzone da parte di Teseo dalla dinamica piuttosto simile a quelle del prologo erodoteo (Bione, *FGrHist*/BNJ 332 F 2 ap. Plut. *Thes.* 26.2).

donna di poco conto (*Mor.* 856f τὸ κάλλιστον ἔργον καὶ μέγιστον τῆς Ἑλλάδος ἀβελτερία τὸν Τρωικὸν πόλεμον γενέσθαι διὰ γυναῖκα φαύλην) – termini che peraltro Erodoto non impiega affatto. Vale la pena, a questo punto, indagare ulteriori episodi delle *Storie* nei quali le donne si ritrovano al centro degli eventi, grandi e piccoli, e valutare le ragioni e le dinamiche visibili dietro le loro azioni.

Potere, onore e giustizia

Questa serie di episodi, piuttosto corposa, riguarda ambiti di politica, guerra, famiglia, spesso in stretta relazione a temi portanti quali onore, vergogna, giustizia, inganno, reciprocità, riconoscimento e questioni religiose. Spesso si tratta di vicende avvenute entro grandi dinastie ove le donne giocano ruoli assolutamente fondamentali, ma da una posizione defilata. In una manciata di casi, invece, esse detengono il comando diretto degli eventi.

Quasi sempre vi è un torto che reclama vendetta; l'arma preferita per raggiungere lo scopo è l'inganno, generalmente espresso attraverso termini quali *dolos* e *apatē*. In pressoché tutti i casi esaminati, la donna ottiene ciò che vuole, quasi mai agendo in prima persona quanto piuttosto attraverso un'influenza, diretta o meno, sugli uomini.

3.1

La regina è nuda. L'abito della moglie di Candaule

La prima storia compiuta dell'opera di Erodoto, a brevissima distanza dal prologo, offre una delle protagoniste femminili più rappresentative e note: la moglie di Candaule, sovrano di Sardi e di Lidia nei primi decenni del VII secolo. La storia tratta la transizione del potere, l'egemonia che "scorre" da chi la detiene a un attore nuovo e inaspettato (1.7.1 ἡ δὲ ἡγεμονίη οὕτω περιῆλθε ecc.): si tratta di una vicenda fondamentale, in quanto il tema dell'ascesa e della caduta dei potenti è centrale e ricorrente nell'intera opera¹. Non a caso, l'episodio godette di vasta fama e ampia ricezione in

1. Per un vocabolario più esaustivo del campo semantico dell'inganno nelle *Storie* cfr. Lateiner (1990); Hollmann (2021).

2. Sulla storia cfr. Tourraix (1976), pp. 369-71, che vi vede l'archetipo del potere monarchico trasmesso e stabilizzato attraverso la controparte femminile (ma non è possibile sostenere, come a p. 370, che tutte le donne che in Erodoto giocano questo ruolo siano

fonti greche, latine, ma anche di molto successive. Boccaccio ne ricalcò e moltiplicò lo schema di fondo nella novella di Alatiel nel *Decameron* (2.7, part. capp. 48-9) e ne riscrisse una breve versione nel *De casibus virorum illustrium* (2.19.2). Ancora Alberto Moravia attualizzò la storia erodotea, impiegandola come punto di partenza e presagio del futuro nella narrazione del protagonista di *La donna leopardo* (1991)³.

Nello specifico, l'episodio erodoteo della moglie di Candaule racconta la fine della dinastia lidia dei sovrani eraclidi, sostituita da quella dei Mermnadi che avrebbe poi generato il celebre Cresò (1.7), colui destinato a divenire il primo responsabile accertabile di atti ingiusti contro i Greci (1.5.3; cfr. PAR. 2.3.3). Erodoto, che non dichiara le proprie fonti, riporta con disinvoltura la notizia che l'ultimo re eraclide era noto come Mirsilo presso i Greci (1.7.2), ma poi non impiega mai questo nome preferendo regolarmente quello di Candaule, implicandone l'origine lidia o, quantomeno, ritenendo che suonasse credibilmente tale⁴. Se del re Erodoto sfoggia ben due nomi, di quello della regina invece non dice nulla, ma questo non preclude il ruolo assolutamente centrale della più illustre donna anonima delle *Storie*⁵.

Candaule provava una forte passione erotica (*erōs*) per la moglie, tale da considerarla più bella di ogni altra donna (1.8.1). A Gige, suo fidatissimo e favorito confidente nonché guardiano, il re affidava affari importanti e lodava le grazie della regina, ma faceva entrambe le cose oltre misura, come suggerisce Erodoto attraverso la ripetizione del prefisso *hyper-* nei due verbi impiegati (ὑπερετίθετο [...] ὑπερεπαίνεωv). A un certo punto, in base al principio secondo cui, specie in materia di bellezza, gli occhi sono più affidabili delle orecchie (1.8.2 ὥτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἔοντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶv)⁶, Candaule decise, siccome attraverso le sole lodi Gige non sem-

caratterizzate da bellezza e statura fuori dal comune); Cairns (1996b); Anhalt (2008); Soares (2014); Lombardi (2021), pp. 139-44. Baragwanath (2010), pp. 44-62, discute paralleli tematici in Senofonte.

3. Uno studio comparativo in Lombardi (2021); per altre versioni antiche cfr. cenni *infra*, p. 51.

4. Sul tema cfr. Evans (1985); è possibile che Candaule e Mirsilo fossero in realtà titoli regali locali: Dale (2011), pp. 17-9, per un'analisi che include ulteriori nomi attestati da fonti diverse. Il problema della tradizione include il discusso frammento papiraceo *POxy.* 23, 2382 (cfr. *infra*, p. 49), che presenta notevoli analogie con il lessico erodoteo: per un sunto della questione cfr. Marini (1992); Chiasson (2003), pp. 19-20.

5. Sul tacere il nome cfr. PAR. 1.1; non condivisibile l'idea di Sánchez-Mañas (2018), p. 158, che si tratti di un modo di sottolineare l'agire defilato della regina.

6. Il concetto, diffuso, si ritrova in forma molto simile nelle parole di Socrate, ancora a proposito della bellezza di una donna (Xen. *Mem.* 3.11.1). Il rapporto tra ciò che si apprende

brava apprezzare a dovere la regina, di mostrargliela nuda. E non si parlava di una sbirciata: Erodoto chiarisce che Gige avrebbe dovuto contemplare la donna attentamente, prendendosi tutto il tempo necessario, come denota l'uso del verbo che in greco attico è *theaomai* (1.8.2 *θεήσεται γυμνήν*)⁷, dalla cui radice si forma, ad esempio, l'idea stessa di teatro (*theatron*), un luogo ove sedersi, assistere, osservare, guardare attivamente e con trasporto. Nelle intenzioni del re, insomma, Gige doveva godersi lo spettacolo della regina nuda «con tutta tranquillità» (1.9.2 *κατ' ἡσυχίην πολλὴν παρέξει τοι θεήσασθαι*). Attraverso queste studiate scelte lessicali Erodoto suggerisce come un tale perverso compiacimento aggravasse ulteriormente la posizione di Candaule. Date le premesse, già all'inizio della vicenda si può dunque anticipare che la rovina del re era inevitabile (1.8.2 *χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς*), e si può ribadirlo prima che essa giunga a compimento (1.12.1)⁸.

Un inorridito Gige non esitò a definire la proposta del re insana (1.8.3) e illecita (1.8.4 *anomos*). Gige tentò di spiegare che un certo genere di sguardo indagatore e penetrante si poteva gettare solo sulle proprie cose (*σκοπεῖν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ*), e che «una donna privata dei vestiti perde anche il ritegno», l'*aidōs* (1.8.3), da intendersi come un sentimento bidirezionale, incentrato sul concetto dell'onore, che include tanto la vergogna per sé quanto il rispetto per gli altri⁹. Un primo livello, superficiale, di lettura di questo commento potrebbe rimandare al pregiudizio greco sulla voracità sessuale femminile. Ma la risposta di Gige, che racchiude un insieme di temi ben più complesso, esprime al contempo le remore di un sottoposto, il rispetto dovuto alla regalità, le profonde differenze nei livelli d'intimità tra la sfera privata/matrimoniale e quella esterna, nonché il senso d'onore e le norme della propria società¹⁰. L'estrema sconsideratezza di Candaule violava gra-

per averlo ascoltato e ciò che si conosce per averlo visto è, chiaramente, fondamentale nel metodo di lavoro erodoteo: Hartog (1988), pp. 260-309 (262-3 sulla storia di Candaule).

7. Per un'analisi dei verbi legati alla vista in questo e nei passi seguenti cfr. Soares (2014), p. 223 n 2; su *theaomai* cfr. PAR. 4.5. Non a caso la vicenda generò una tragedia teatrale (*P.Oxy.* 23, 2382, su cui cfr. *supra*, p. 48 n 4); Chiasson (2003), pp. 19-24, vede nella storia erodotea riferimenti a temi eschilei.

8. Per interpretazioni diverse di 1.8.2 cfr. discussione in Chiasson (2003), p. 23 e n 63.

9. Su *aidōs* cfr. Cairns (1993); Id. (1996b) su questo specifico episodio, che presenta l'unica occorrenza del sostantivo nelle *Storie*. Non vedo come la proposta di Candaule a Gige si possa configurare come un atto di *moicheia* (sul concetto cfr. *Premessa*), *pace* Wenghofer (2014), p. 531. Sull'onore cfr. PAR. 2.1 (*timē*).

10. Roberts (2011), part. pp. 67-8, sull'importanza della storia nello stabilire temi ricorrenti nel resto dell'opera. In due lavori diversi Plutarco conferma (*Mor.* 37d) ovvero

vemente i valori normativi di riferimento e gettava vergogna sulla moglie, su Gige, ma anche sul sovrano stesso.

Per nulla turbato, attraverso un'esortazione a non aver paura (1.9.1 *μη φοβεῖν* ecc.) Candaule rassicurò Gige che la proposta non era né un tranello né un modo per prendersi gioco di lui. Il re si sarebbe fatto carico di organizzare la cosa, intenzione resa con il verbo *mēchanaomai*, ossia ingegnarsi, congegnare, letteralmente «macchinare» (1.9.2 *ἐγὼ μηχανήσομαι* ecc.), ulteriore espressione di un piano complesso e manipolatorio¹¹. A quel punto Gige cedette, accettò e, su indicazione del sovrano, prese posizione per osservare la camera da letto di nascosto (1.10). Naturalmente, l'inevitabile avvenne quando la regina entrò, si spogliò e, accorgendosi di Gige, realizzò immediatamente la situazione. L'istante in cui la donna, pur sentendosi disonorata e provando vergogna (*aischynē*), fece finta di nulla e iniziò a meditare come «farla pagare a Candaule» (1.10.2 *αἰσχυνθεῖσα οὐτε ἔδοξε μαθεῖν, ἐν νοῶ ἔχουσα τίσεσθαι τὸν Κανδαύλεα*), è il punto di svolta della vicenda¹².

Insieme all'abito, come previsto da Gige, la regina si spogliò anche delle inibizioni, esse stesse una forma di metaforica "copertura" a protezione del ritegno e della riservatezza femminili¹³. Ma, a dispetto di qualsiasi aspettativa il pubblico possa aver concepito sino a questo punto, le inibizioni di cui la regina si liberò non furono di natura sessuale. Nonostante l'insistenza sulla sua avvenenza, difatti, Erodoto non accenna ad alcuna attrazione, né tantomeno passione amorosa, tra costei e Gige, e certo non vi è traccia di questi sentimenti – se non in modo tangente – tra le forze che guidano realmente la vicenda: per lei si trattò di una questione di onore, per lui di sopravvivenza. La mattina successiva, avvalendosi di schiavi fidati (1.11.1) la donna convocò Gige e, priva di qualsiasi imbarazzo per l'accaduto, gli offrì la scelta tra morire o assassinare Candaule e sostituirlo sul trono. Incapace ancora una volta di opporsi alla richiesta, Gige scelse l'attentato che, su indicazione della donna, doveva avvenire nella camera da letto reale (1.11.2-4) e prevedeva che Gige si appostasse nello stesso luogo da cui egli aveva

contesta (139c) la validità del principio affermato dal Gige erodoteo: la contraddizione, per certi versi, riflette il metodo di lavoro plutarcheo (Zaccarini, 2017a, p. 21).

11. Numerosi i paralleli, ad es. quelli relativi a Pisistrato in 1.59.3 e 60.3 (cfr. PAR. 3.5.1): Hollmann (2021), p. 419.

12. Su *tisis* cfr. CAP. 2, pp. 25-6 e *infra*, p. 51. Per un'analisi narratologica della rappresentazione della mente della regina cfr. Dorati (2015), pp. 72-3; per questo tipo di approccio cfr., in generale, Hazewindus (2004), che applica inoltre – con risultati non sempre incisivi – il concetto di microstoria (C. Ginzburg) all'analisi di questo e altri episodi.

13. Cfr. Cairns (1996b).

spiato (I.12.1). Queste scelte deputavano un luogo già macchiato dall'onta a sede di un ulteriore atto delittuoso e, al contempo, sottolineavano la natura vendicativa del complotto; a livello narrativo si assiste all'ultimo atto dello spettacolo perverso originatosi con Candaule, di cui si mantiene inalterata la scenografia tra la scena madre e la conclusione.

Il piano andò come previsto. Ucciso il re, Gige ebbe per sé il trono e la regina, sostituendo funzionalmente il sovrano precedente come unico uomo (vivo) ad averla vista nuda (cfr. I.11.2). Giustino sintetizza come in qualche modo la morte di Candaule avesse normalizzato la situazione: il suo sangue fu la dote recata dalla regina al nuovo consorte (I.7.19 *uxor mariti sanguine dotata* ecc.). Sul piano normativo, possiamo dire che la questione era risolta. Non così nella fatalità della pratica, mostra Erodoto: la successione di Gige, segnata com'era dal tradimento e dall'intrigo, provocò una rivolta tra i Lidi che cessò solo quando la pizia avallò il nuovo sovrano profetizzando, tuttavia, una futura compensazione per gli Eraclidi (I.13 τίσις, una sorta di chiusura del cerchio rispetto a I.10.2, cfr. *supra*, p. 50). Quanto avvenne nelle generazioni successive dei Mermnadi mostrò chiaramente che nessuno dei personaggi coinvolti si poteva considerare innocente: molto oltre, Erodoto riprende la storia narrando come Cresò espìò la colpa dell'avo Gige il quale, mosso da un inganno (*dolos*) femminile (I.91.1 δόλω γυναικίῳ), aveva ucciso il padrone e assunto una dignità, o carica regale (*timē*, cfr. PAR. 2.1), che non gli spettava. In questa nota distante Candaule è privo di quelle connotazioni discutibili così chiare nell'episodio vero e proprio, anzi, la responsabilità sembra interamente di Gige e della regina, una prospettiva vicina a versioni della storia sviluppate da altre fonti¹⁴.

La prima storia compiuta narrata da Erodoto introduce una serie di elementi cardinali (l'inganno, la vergogna, l'onore, la vendetta, il potere ...) e un tema ricorrente nelle *Storie*: la centralità, pur da dietro le quinte, di una figura femminile nel destino di un regno. Vale la pena soffermarsi meglio sulle forze all'opera dietro l'agire dei personaggi, a partire dalla regina stessa, la cui reazione indignata e vendicativa esprime la riservatezza per il proprio corpo spesso associata da Erodoto alle donne rispettabili¹⁵. Questa

14. In Platone, ove il tema della (in)visibilità resta centrale (*Resp.* 2, 359c-360b); e in Nicolao di Damasco (*FGrHist/BNJ* 90 FF 44a, 45-46 e part. 47, che presumibilmente deriva da Xanto di Lidia: Hazewindus, 2004, pp. 80-1; più accurata Gazzano, 2017, pp. 10 e 44-5), ove Gige seduce la regina e trama attivamente per usurpare il regno; sull'assenza di seduzione e amore nella versione erodotea cfr. *infra*, p. 54. Per la vicenda di Cresò in relazione a quella di Gige in Erodoto cfr. Bonanno (2023b), pp. 122-31.

15. In genere, della vicenda si notano i paralleli con quella di Serse e Masiste (PAR.

forma di comprensibile pudore è stata talora ridotta dagli studiosi a una questione di banali stereotipi di genere, ma le dinamiche in gioco sono in realtà ben più complesse. Già nelle rappresentazioni greche degli Asiatici è chiaro che la nudità era potenziale fonte di vergogna anche per gli uomini, come implicano diversi passi sulla mollezza fisica dei soldati barbari oggetto di derisione da parte dei Greci¹⁶. Quando la regina dei *Persiani* di Eschilo, usualmente identificata con Atossa, apprende che Serse ha le vesti stracciate (*Pers.* 832-836), vive con angoscia suprema il pensiero del disonore (847 *atimia*) che tale condizione procura al figlio, a indicazione che la preoccupazione per il decoro e la tutela del proprio aspetto era anche dello stesso sovrano¹⁷. Inoltre è proprio Erodoto, a commento della vicenda, a specificare che anche per gli uomini lidi essere visti nudi era fonte di grande vergogna (1.10.3, nuovamente *aischynē*). Per comprendere i risvolti più profondi della reazione della regina si può fare riferimento ad Aristotele, che spiega come ci si adiri maggiormente con coloro soliti trattarci con onore o darsi cura di noi (*Rh.* 2, 1379b4-5 τιμᾶν ἢ φροντίζειν, e cfr. 15-17) quando il loro atteggiamento cambia¹⁸. Per tutti questi motivi, la moglie di Candaule si mosse entro un sistema di onore e vergogna ampiamente condiviso e diffuso dalla propria comunità di riferimento: in risposta a una fiducia tradita e alla necessità di difendere la dignità personale, ciò che la regina si levò di dosso fu, metaforicamente, la lealtà dovuta al proprio marito e re, il quale aveva mostrato totale noncuranza per una moglie trattata come un oggetto

5.3.2); per gli elementi dell'abito e della nudità, l'episodio richiama anche quelli di Atossa e Democede e di Periandro e le donne corinzie, risp. PARR. 3.3.1 e 6.2.3; Anhalt (2008) vi collega anche quelle di Phye, della donna peonia, e (con criteri non sempre convincenti) di Artemisia (risp. PARR. 3.5.1, 6.1 e 4.5).

16. Ad es. Xen. *Hell.* 3.4.19 e *Ages.* 1.28; Plut. *Cim.* 9.5 (per il contesto di quest'ultimo passo cfr. Zaccarini, 2017, pp. 56-9); cfr. CAP. 4, pp. 79-81. Per qualche nota sulla nudità in ambito legale greco cfr. PAR. 6.2.3.

17. Cfr. PARR. 2.1 su *timē* e 3.3 su Atossa. Su questi versi eschilei, il cui significato è anche metaforico (le vesti del sovrano achemenide erano essenziali nella costruzione della sua immagine e dignità: in Erodoto valga il caso di 7.15-17 ove Serse, per consentire ad Artabano di vivere momentaneamente l'esperienza regale, gli fa indossare le proprie vesti; cfr. PAR. 4.4) vi è un'ampia bibliografia, in alcuni casi caratterizzata da una prospettiva quantomai misogina: una discussione in Garvie (2009), pp. 319 e part. 322-3; per il contesto cfr. anche Cecchet (2015), p. 82.

18. Cfr. *Rh.* 1378b32-36 sull'ira di Achille come reazione paradigmatica al disonore (*atimia*) generato dall'atteggiamento ed eventualmente dall'atto d'insulto immeritato di Agamennone (in questo caso *hybris*, su cui cfr. *Premessa*; cfr. anche Dem. 21.72): su questi temi cfr. Cairns (2011), part. p. 33, e Campeggiani (2013); Canevaro (2018), part. p. 112; cfr. anche Scodel (2008), pp. 49-58.

da esibire¹⁹. Inizialmente Gige – che, per certi versi, è un'altra vittima della storia – si era appellato ai principi di riferimento e aveva tentato, senza successo, di farli valere; il suo ruolo, tuttavia, è poco più di quello di una pedina, mentre la regina è il fulcro del dramma dinastico dal momento in cui ne scatena involontariamente l'inizio, poi, consapevolmente, ne architetta e ne guida l'intero svolgimento²⁰. Erodoto spiega e costruisce la reazione della regina – che, quantomeno nella sostanza, è del tutto legittima – in senso pienamente normativo, e per questo si può ritenere che egli esprima per lei un certo rispetto (da cui, forse, la scelta dell'anonimato: cfr. PAR. 1.1).

Per quanto riguarda la costruzione della storia, far spogliare una donna attraente sin dalla prima scena è un metodo sicuro – e un po' inflazionato – di catturare il pubblico (oggi penseremmo a serie TV, film, romanzi...), e può darsi che già a Erodoto il principio fosse ben noto: di certo la storia della regina di Candaule colpisce da sempre per la maestria narrativa (ad es. Dion. Hal. *Comp.* 3. ll. 70-127). Similmente, Erodoto doveva essere consapevole dell'interesse suscitato dal già "classico" tema del triangolo passionale, che replica alla lontana uno schema presente nell'epica (Menelao-Elena-Alessandro, Agamennone-Clitemnestra-Egisto ecc.)²¹. Ma nel caso della moglie di Candaule queste sono, al più, strutture funzionali a una storia che, come si è notato, è già estremamente stratificata. Per quanto la sensualità della regina sia un elemento importante non si può davvero parlare di vicenda amorosa: l'*erōs* di Candaule per la moglie va inteso, in linea con un significato diffuso del termine, come desiderio passionale, irrazionale e distruttivo²², alla base di un atteggiamento cieco e sciagurato. Non a caso Eros è «il più bello tra gli dèi immortali, lo sciogli-membra, che di tutti gli dèi e di tutti gli esseri

19. Pace Gould (1980), pp. 53-4, la storia non si può ridurre all'infrazione della tradizionale segregazione femminile. Similmente Dominick (2007), pp. 433-4, ritiene che sia Atossa (nonostante a p. 437 discuta proprio Aesch. *Pers.* 846-848) sia la regina di Candaule provino "vulnerabilità" e vergogna rispetto alla nudità semplicemente in quanto donne. Osservazioni più pertinenti in Dewald (1981), pp. 108-9; Konstan (1983), pp. 11-3.

20. È possibile che la prominenza della regina risenta di un diffuso stereotipo di genere relativo ai Lidi, i quali, ad es. secondo Clearco di Soli (fr. 43a Wehrli, e in generale cfr. Ath. 12, 515d-517a), erano talmente molli e lussuriosi da condurre una vita femminile e accettare il governo di una donna. Questi temi sono presenti in Erodoto solo in modo sparso (cfr. Gazzano, 2017, pp. 46-51): potenzialmente significative la pratica delle giovani di prostituirsi (1.93.4) e la metaforica trasformazione dei Lidi in donne (1.155.4), su cui cfr. risp. PARR. 5.2 e 4.4.

21. Cfr. Anhalt (2008), p. 275; Lombardi (2021), pp. 143-4.

22. Per tale accezione cfr. Zaccarini (2018); osservazioni utili per il lessico di *erōs* in Erodoto in Welser (2009), p. 362 n 6; Sansone (2016), pp. 17-28.

umani nel petto doma la mente e il savio consiglio» (Hes. *Th.* 120-122). Ed è esattamente questa un'ulteriore forza all'opera nella storia erodotea, entro la quale "amore", spesso impiegato scorrettamente come traduttore di *erōs*, non gioca in realtà alcun ruolo²³: è riduttivo chiamare amore (se lo s'intende nell'accezione più comune) il sentimento perverso, insensibile e del tutto autoreferenziale di Candaule per la moglie, né tantomeno pare nascere amore tra la donna e Gige, avvicinati piuttosto da necessità e convenienza. Spesso si è definito quello di Candaule voyeurismo, e certamente la vicenda ne ha alcuni aspetti²⁴, ma anche questa definizione non coglie pienamente nel segno. Forse l'espressione più azzeccata è quella di Moravia il quale, nel paragonare il sentimento del protagonista della *Donna leopardo* per la moglie a quello di Candaule per la regina, scrive: «non era [...] la fierezza segreta dell'innamorato, bensì quella di chi possiede un oggetto raro e prezioso e vorrebbe in fondo che anche gli altri condividessero la sua ammirazione», una «fierezza di proprietario» analoga alla «vanità di proprietario» di Candaule²⁵, efficace resa della sconsiderata, in fondo brutale oggettificazione della moglie (ma anche dello stesso Gige, il secondo elemento necessario alla soddisfazione) e dell'infrazione delle norme sociali operate dal sovrano. L'azione pur delittuosa della regina, di conseguenza, in Erodoto emerge in prima istanza come un legittimo moto di dignità.

3.2

Le donne che crearono e distrussero Ciro il Grande

Le prossime due storie riguardano Ciro II (ca. 600-530)²⁶, detto "il Grande" dai Greci, i quali lo consideravano il più celebre sovrano del mondo asiatico. La nascita, sopravvivenza e morte di Ciro sono ricondotte direttamente

23. Non è efficace dunque tradurre l'*erōs/eraō* di Candaule (così come quello di Serse, cfr. PAR. 5.3.2), con «to love sexually», «fall in love» (Hazewindus, 2004, pp. 48-9 e 94), o «love» (Soares, 2014, p. 227; Anhalt, 2008, p. 277); enfatica, ma calzante, la resa di Sansone (2016), p. 12. L'atteggiamento di Candaule potrebbe essere alla base del candaulo, un piatto lidio elaborato e afrodisiaco variamente attestato (cfr. Ath. 12, 516d-517a).

24. Rosenbaum, Rossi (1971), pp. 72-5, trattano la storia come un esempio di episodio psicopatologico, costruito su un «unusual voyeuristic, exhibitionistic "menage [*sic*] à trois"» (p. 74) collegato a una forma sublimata di rapporto omosessuale tra Candaule e Gige.

25. Moravia (1991), pp. 14-5, con le osservazioni di Lombardi (2021), p. 148.

26. Per una diversa analisi di questa coppia di storie cfr. Hazewindus (2004), pp. 129-79. Sulla figura e la fama di Ciro (ma solo marginalmente in Erodoto) rimando a Zaccarini (2023).

a diverse donne che incorniciano la sua parabola. La scelta delle versioni riportate da Erodoto è particolarmente significativa se si tiene conto che su queste vicende esistevano tradizioni molto variegata (cfr. 1.95.1 e 1.214.1; PAR. 3.2.2).

3.2.1. MANDANE E SPAKO, LE MADRI DI CIRO

La nascita di Ciro è importante non solo per i presagi e gli eventi legati alla gravidanza della madre biologica, quanto e soprattutto per il ruolo di una ulteriore donna, di condizioni umilissime e direttamente responsabile della sopravvivenza di Ciro in qualità di madre adottiva.

Mandane, figlia del re dei Medi Astiage, fu data in sposa a Cambise, reputato di buona famiglia e d'indole tranquilla ma, in quanto Persiano, del tutto inferiore in *status* rispetto a un Medo (1.107.2)²⁷. In un passo precedente Erodoto spiega senza mezzi termini che Mandane (qui non menzionata esplicitamente, cfr. PAR. 1.1) era «padrona» del marito (1.91.6 *despoina*), dal momento che, all'epoca, i Medi regnavano sui Persiani. La cinica scelta, lesiva anche della posizione sociale della figlia, fu dovuta alla speranza di Astiage di scongiurare eventuali sviluppi nefasti (1.107.1), manifestati in un sogno in cui egli aveva visto la figlia urinare fino a colmare tutta l'Asia. Un secondo sogno mostrò ad Astiage una pianta di vite che, cresciuta dai genitali della figlia, avviluppava l'intero continente (1.108.1)²⁸.

Queste visioni furono interpretate come un presagio che il nipote Ciro, figlio di Mandane e Cambise, fosse destinato a sottrarre il trono ad Astiage (1.108.2). Gli elementi della storia appartengono al modello consolidato, riscontrabile in molte e diverse società umane e analizzato in prospettiva psicanalitico-comparativa da Otto Rank, del nascituro che pone a rischio un potere consolidato e ostile²⁹. Si tratta di un tema relativamente ricorrente anche nelle *Storie*, risolto da altri personaggi con modalità differenti: in una

27. Note in Sánchez-Mañas (2018), pp. 171-2, specie riguardo la prominenza della linea materna nel "pedigree" reale di Ciro. Per una lettura di questa storia alla luce del tema dell'infrazione dei limiti cfr. Konstan (1983), pp. 6-8; un'analisi dell'intero episodio anche in Ingarao (2020), pp. 52-5.

28. Un chiaro riferimento a un simbolo della (futura) regalità persiana, la vite d'oro: sulla questione cfr. Paoletti (2022), pp. 143-4; il tema dell'urina deriva, verosimilmente, da una tradizione assai più ampia di matrice assira e/o babilonese: cfr. Panaino (2009).

29. Rank (2015), cap. 3 per l'analisi comparativa e pp. 20-31 per la storia di Ciro. Ringrazio Antonio Panaino per la preziosa segnalazione.

vicenda parzialmente simile nella sola parte iniziale, Policrate di Samo minacciò di far restare zitella la figlia che aveva (correttamente: 3.125) presagito per lui sventure, un destino che la ragazza avrebbe accettato con una rassegnazione presentata come amore filiale, pur di salvare il padre (3.124). La figlia di Astiage, però, era già incinta quando questi realizzò la minaccia. In modo non dissimile dai Bacchiadi con Cipselo (PAR. 5.1.2), il sovrano progettò allora di far uccidere il bambino appena fosse nato e incaricò del compito il fidato parente Arpago (1.108.2-5). Sin qui, l'unico personaggio femminile della vicenda non ha un ruolo attivo³⁰: la presenza di Mandane nei sogni di Astiage innesca le trame e genera (involontariamente) la futura distruzione della casata paterna, ma la storia non registra alcuna sua risposta nel momento in cui Ciro le fu sottratto e consegnato ad Arpago (1.109.1).

Anche la seconda donna della storia non ha che un ruolo defilato: alla propria moglie Arpago rivelò di non voler compiere il volere del re, una scelta dettata non tanto, o quantomeno non solo, da ragioni morali, ma per lo più da un calcolo di convenienza personale (1.109.2-4). Arpago incaricò allora un terzo, lo schiavo Mitridate, di occuparsi dell'esposizione del neonato (1.110). Il comportamento di Arpago, incapace di opporsi perfino ai gesti più crudeli dei potenti nonostante la disperazione della propria famiglia (1.111.2; cfr. la passività di fronte alla truculenta fine del figlio in 1.119), è asservito e cinico (ma per la sua vendetta finale cfr. 1.129). Mitridate invece esemplifica, come altri personaggi erodotei, un archetipo compassionevole familiare nella narrativa e nel folclore, che si ritrova ad esempio nel pastore al quale fu affidato Edipo o nel cacciatore incaricato di eliminare Biancaneve. In questa funzione Mitridate è affiancato dalla compagna, Spako (1.110.1, «Cagna»), la figura femminile più importante e risoluta della storia³¹. Prima, Spako supplicò il marito, attraverso l'abbraccio delle ginocchia (1.112.1, cfr. PAR. 5.3.3), di risparmiare il bambino. Siccome egli, rassegnato al potere maggiore, rifiutò, la donna gli propose uno stratagemma: eludere il delitto esponendo al posto di Ciro il corpo del neonato che ella aveva di recente

30. Cfr. Dewald (1981), p. 97.

31. Chiaramente simbolica: si pensi al caso simile della *lupa* di Romolo e Remo (e cfr. in part. la versione della storia di Ciro in Iust. 1.4.8-10): Hazewindus (2004), pp. 144-7, ma non è assolutamente condivisibile l'idea (p. 138) che il nome, credibile, della donna sia spregiativo; sebbene similitudini canine siano talora usate in tal senso (ad es. *Il.* 6.34.4; cfr. Bettini, Brillante, 2002, pp. 83-4 e 87), il cane non era affatto un animale disprezzato (Lonsdale, 1979, pp. 149-52) e il nome di Spako in sé non era offensivo né in lingua media (si ricordi che il cane era animale sacro nel contesto dello zoroastrismo: Panaino, 2011, pp. 349-50) né nell'equivalente greco (Kyno): cfr. ad es., a Sparta, il soprannome di Kyniskos per Zeuxidamo (Hdt. 6.71) e la celebre Kyniska (Paus. 3.8.1-2).

partorito morto, allevando in segreto il nipote di Astiage come loro figlio (1.112.2-3). Il piano funzionò. Da adulto, Ciro avrebbe ricordato con gratitudine la madre adottiva, dal cui nome sarebbe nata la diceria che egli era stato allevato da una cagna (1.122.3).

È chiaro che l'intera vicenda è, di per sé, scarsamente credibile, anche per la fredda risolutezza (cfr. PAR. 5.1.1) con la quale tutti i protagonisti – perfino i due più umili, e al contempo più umani – agiscono e per la quasi totale assenza di risposte emotive di fronte a situazioni drammatiche. Tuttavia, attraverso le allegorie e le incredibili coincidenze, la storia mostra come il futuro fondatore dell'impero persiano fosse stato destinato a divenire tale per via di una combinazione di azioni umane e tempismo per il quale si poteva ben sospettare l'intervento divino (cfr. 1.111.1). Le due madri di Ciro furono entrambe fondamentali, ma in modi molto diversi: Mandane, la madre biologica, fu inconsapevole e poi rassegnata di fronte agli eventi (apprendiamo solo, più tardi, che ella recava risentimento ad Astiage: 1.118.2); decisiva fu invece la risoluzione di Spako, la madre adottiva. Che Ciro, già alla nascita, dovesse la sopravvivenza all'intervento di una donna è tanto più significativo se si considera che anche la versione erodotea della morte del sovrano è strettamente legata a una figura femminile.

3.2.2. TOMIRI, LA REGINA CHE SAZIÒ CIRO

L'ultimo episodio del Libro I narra la campagna militare di Ciro, databile intorno al 530, contro il popolo dei Massageti nelle steppe dell'Asia centrale³². Erodoto chiarisce subito le ragioni di Ciro, che erano «grandi e molte» (1.204.2): il credersi superiore per nascita all'essere umano e l'aver goduto, sino a quel momento, di buona sorte in guerra. Inizialmente, Ciro aveva inviato una proposta di matrimonio alla regina vedova dei Massageti, Tomiri, la quale tuttavia aveva rifiutato realizzando che al sovrano interessava unicamente unificare i due regni (1.205.1). A quel punto, siccome l'inganno (*dolos*) era fallito, Ciro le mosse guerra traversando il fiume Arasse (1.205.2)³³.

La storia prosegue con l'invito a desistere fatto recapitare da Tomiri a

32. Cfr. Konstan (1983), pp. 8-10, anche per il legame tematico con la storia di Mandane; per lo *status* di barbari "quasi" civilizzati dei Massageti erodotei e per i parallelismi con gli Sciti cfr. Rosellini, Saïd (1978), pp. 566-74. Strabone (11.8.6) attesta che la guerra di Ciro contro i Massageti era argomento quantomai popolare.

33. Per il "giogo" gettato sul fiume (1.205.2; cfr. il precedente del Gyndes in 1.189.2, *infra*, p. 58), e per il ricorrente motivo narrativo dell'attraversamento di un corso d'acqua come metafora del superamento dei limiti, cfr. Payen (1991), pp. 253-60.

Ciro (1.206). Sentiti vari pareri, egli infine seguì quello di Creso il quale, nonostante un iniziale monito sulla mortalità di Cyrus e sui rivolgimenti della sorte (1.207.1-2, una chiara replica alle ragioni del sovrano in 1.204.2, cfr. *supra*, p. 57), lo esortava a invadere le terre dei Massageti aggiungendo un'ulteriore ragione: sarebbe stato vergognoso e intollerabile (1.207.5 *αἰσχρὸν καὶ οὐκ ἀνασχετόν*) che di fronte a una donna Cyrus si fosse ritirato³⁴. L'espressione rimanda a un principio importante nella definizione antitetica della virilità tra i Persiani, in base al quale la comparazione a una donna era l'insulto più grave (9.107.1, cfr. PAR. 4.4), e del quale Cyrus aveva mostrato indirettamente di condividere lo spirito spregiativo nell'episodio precedente del fiume Gyndes (1.189.2; cfr. *supra*, p. 57, e CAP. 4, pp. 80-1).

Uno stratagemma basato sul cibo e sul vino consentì a Cyrus di catturare il figlio della regina (1.211), al che ella espresse un ulteriore, terribile monito rimproverando il proprio nemico per questo inganno (*dolos*) ulteriore (1.212.2 *δολώσας*, e cfr. 1.214.5). Tomiri chiamò Cyrus insaziabile di sangue (*ἄπληστε αἵματος*) e gli intimò un'ultima volta di desistere, o si sarebbe occupata lei di spegnere la sua sete (1.212.3). La regina giurò di compiere quanto annunciato sul Sole, detto «padrone» (1.212.3 *despotēs*) dei Massageti e venerato anche dai Persiani (cfr. 1.138.2), forse da leggere come un ulteriore, inascoltato avvertimento per Cyrus, che non poteva aspirare a sostituire l'astro nel suo ruolo. Avvenne quanto preannunciato. Cyrus non rinunciò, fu sconfitto e cadde sul campo contro la regina, che solo a questo punto della storia smette un atteggiamento di nobile distacco e si abbandona a una violenta vendetta, oltraggiando il cadavere del nemico e immergendone la testa in un otre colmo di sangue umano (1.214.4)³⁵.

Questa la prospettiva greca e, forse, anche persiana, certo un richiamo al precedente uso del vino contro il figlio della regina. Il gesto di Tomiri andrebbe però contestualizzato alla luce delle pratiche degli Sciti, dei quali, secondo alcuni, i Massageti erano parte, e con i quali certo condividevano molti tratti culturali (1.201 e 1.215.1; differenze emergono in 1.216.1). Gli usi

34. Pace Dewald (1981), p. 111, questo sembra l'unico reale accenno a una (vaga) inversione di genere nell'episodio; condivisibile invece l'analisi articolata nei termini del «thoughtless ruler» (Ead., 2012, pp. 82-5). Una formulazione simile, nella sostanza, è quella degli Ateniesi contro Artemisia, con la quale Tomiri condivide anche la vedovanza e la maternità (cfr. PAR. 4.5). Creso è un tipico consigliere erodoteo ma, nelle fasi iniziali dell'episodio, questo ruolo sembra piuttosto di Tomiri – un altro tratto in comune con Artemisia (Payen, 1991, part. pp. 260-4; Gera, 1997, pp. 191-5).

35. Osservazioni utili e analisi della tradizione in Gera (1997), pp. 201-3; Hazewindus (2004), pp. 166-9 e 174-7.

degli Sciti sono ampiamente discussi da Erodoto nel Libro IV³⁶. Era tradizione dei loro guerrieri bere il sangue del primo nemico ucciso e offrire le teste decapitate delle vittime al re (4.64.1): in cambio, ciascuno riceveva una parte del bottino e perciò la pratica, un riconoscimento sia materiale sia onorifico, era alla base della distribuzione e validazione dell'eccellenza individuale (*aristeia*, cfr. 4.64.2 e 65.2). Alcuni teschi pregiati divenivano recipienti per bere (4.65). Inoltre, nell'ambito di un importante rituale istituzionalizzato si consegnava una coppa di vino a ciascun guerriero che aveva ucciso almeno un nemico, e due a chi ne aveva uccisi molti, un premio che provocava grande disonore e vergogna a quelli che, all'opposto, ne erano esclusi (4.66; meccanismi analoghi erano diffusi presso molte società: cfr. Arist. *Pol.* 7, 1324b12-22). I Massageti di Erodoto, bevitori di latte (1.216.4), non pare consumassero vino (1.212.2, cfr. *supra*, p. 58: ma Tomiri lo conosceva), e dunque questo rito scitico non doveva esistere in forma identica presso di loro. Tuttavia, in prospettiva antropologica il significato del gesto di Tomiri resta ambiguo: da un punto di vista etico (quello esterno, del pubblico erodoteo), la sua poteva apparire una vendetta barbaramente feroce, aliena dai canoni greci e magari anche persiani (ma cfr. l'episodio a 6.30); da quello emico, invece, il comportamento della regina si legava ai valori della cultura propria o di una molto vicina, in base ai quali esso costituiva ben più o ben altro che un oltraggio gratuito, anzi, forse riconosceva a Ciro (nonostante l'accusa a 1.212.2), benché odiato nemico, le grandi doti in guerra di un degno avversario.

Il ripetuto ricorso di Ciro all'inganno, peraltro, va valutato tenendo presente che uno dei pilastri dell'educazione persiana, secondo Erodoto, consisteva nel pronunciare il vero (1.136.2 ἀληθίζεσθαι) e, conseguentemente, nel ritenere il mentire la cosa più vergognosa (1.138.1 αἰσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται). Senofonte, proprio attraverso le parole del padre al giovane Ciro, chiarisce però come questi principi valessero solo verso gli amici, mentre contro i nemici il ricorso all'inganno era non solo tollerato ma raccomandabile, specie in guerra (Xen. *Cyr.* 1.6.27-29; anche Dario, in Erodoto, non ha remore in questo senso: 3.72.4-5). La prospettiva, tutt'altro che anomala, era in linea con la pratica greca secondo cui l'inganno contro i nemici era «santo e giusto» (Xen. *Ages.* 1.17 ὁσίον τε καὶ δίκαιον), un lessico che implica legittimità di fronte agli dèi come ai mortali³⁷.

36. Cfr. Hartog (1988), pp. 157-68, per un'ampia riflessione nei termini della costruzione del "diverso"; cfr. anche De Vido (2020); Ognibene (2022).

37. Cfr. la stessa formulazione in Aeschin. 2.117 a proposito della "terza" guerra sacra; cfr. Mari (2014), pp. 123-4.

In ottemperanza, da un lato, a un criterio di selezione delle notizie da riportare (cfr. PAR. 1.1), e, dall'altro, a una diffusa pratica di rendere conto della moltitudine di tradizioni sul personaggio (cfr. Xen. *Cyr.* 1.2.1), Erodoto specifica che questa era solo una delle versioni circolanti sulla morte di Ciro. È certo significativa la scelta di privilegiare questa storia, a parere di Erodoto la più fededegna tra le varie disponibili, a fronte dell'indagine condotta (1.214.1 e 5): si tratta di una conclusione né virtuosa né dignitosa della vicenda di un sovrano che, in altre fonti, è spesso caratterizzato da tratti temperati, quantomeno in apparenza³⁸. Il pubblico era stato preparato all'epilogo sin dall'inizio della narrazione (1.204.2, cfr. *supra*, p. 57) attraverso ripetuti esempi della miope arroganza di Ciro, che non esita né mai contempla la possibilità della sconfitta (a parte, brevemente, in 1.208) nonostante i ripetuti segni e ammonimenti. Tomiri impartì la punizione ineluttabile a un uomo che aveva oltrepassato la misura e perso il contatto con la realtà. Così, la regina insegnò *in extremis* al primo Gran Re persiano i limiti dell'agire umano, dell'arroganza e dell'ambizione. È in ragione di questo ruolo, in fin dei conti normativo, che Dante colloca la scena finale della storia nel Purgatorio, nella cornice dei Superbi, ricordando le parole rivolte da Tomiri alla testa di Ciro: «Sangue sitisti, e io di sangue t'empio» (*Purg.* 12.57)³⁹.

Il sovrano che doveva la vita alla compassione di una donna, Spako più che la madre biologica, trovò la morte per mano della fiera e legittima opposizione di un'altra, Tomiri. Erodoto delinea e chiude un cerchio nella vicenda di Ciro: personaggi femminili si trovano alla base tanto del successo quanto della caduta di colui che si può considerare il protagonista del Libro I, nonché il fondatore di uno dei principali oggetti di studio delle *Storie*, l'impero persiano.

3.3

La fiducia e l'onnipotenza di Atossa

Una coppia di storie, separate ma tematicamente vicine, restituisce in modo articolato l'enorme influenza esercitata dalla regina Atossa, figlia di Ciro il Grande, moglie del Gran Re Dario e madre dell'erede Serse.

38. Nella tradizione più ampia, la figura di Ciro è quella del sovrano (apparentemente) illuminato che, tuttavia, rivela tratti fortemente dispotici e tirannici; questo non implica necessariamente giudizi di valore: per una valutazione rimando a Zaccarini (2023).

39. Osservazioni sulla tradizione dantesca, derivata da Orosio, in Braccesi (2021), pp. 25-7.

3.3.1. ATOSSA E IL MEDICO GRECO

La prima storia muove a partire dal tema della vergogna (*aischynē*), in una duplice occorrenza. L'esito inatteso di un problema personale rende Atossa un'ulteriore figura femminile strettamente collegata al motivo del mondo barbaro che attacca quello greco, con una peculiarità che permette di esprimere la complessità dell'argomento.

Dunque Atossa soffriva di un doloroso rigonfiamento al seno⁴⁰, inizialmente tenuto nascosto per vergogna (3.133.1 *αἰσχυνομένη*). Il riferimento non è solo a un generico pudore a mostrare il corpo (inevitabilmente si penserà alla storia della moglie di Candaule, PAR. 3.1) ma, più nello specifico, a ciò che nel *corpus* ippocratico è registrato come un problema diagnostico, una forma di riserbo che scoraggiava le donne dal sottoporsi a visite mediche: «le pazienti hanno pudore a mostrare [il loro male], perfino quando lo conoscono, e sembra loro vergognoso farlo per via dell'inesperienza e dell'ignoranza» (Hipp. *Mul.* 62 ll. 9-11 Littré καὶ γὰρ αἰδέονται φράζειν, κἢν εἰδῶσι, καὶ σφιν δοκέουσιν αἰσχρὸν εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ ἀνεπιστημοσύνης)⁴¹.

All'aggravarsi della condizione, infine, Atossa chiese l'intervento di un abile medico greco in servizio alla corte persiana, il quale in precedenza aveva lavorato presso diverse realtà: Democede di Crotone (3.131)⁴². Costui promise di guarirla in cambio del formale giuramento (*horkos*) da parte della regina di concedergli qualsiasi cosa, fermo restando il proprio impegno a non chiedere nulla che le recasse vergogna (3.133.2 *δεήσασθαι δὲ οὐδενὸς τῶν ὅσα ἐς αἰσχύνην ἐστὶ φέροντα*). Beninteso, colui che ardiva porre questa sorta di ricatto "benigno" alla regina dei Persiani era chiamato schiavo (3.129.3-130.1), ma era anche un medico professionista⁴³: è forse quest'ultimo l'ele-

40. Forse una mastite, ma numerose sono le letture cliniche moderne del testo, dal quale traspaiono notevoli nozioni tecniche di medicina ippocratica: cfr. Lopez (2015), pp. 174-9 e 390; Alberani, Panaino (2021), pp. 96-9; Giorgianni (2023), pp. 10-3.

41. Cfr. Giorgianni (2023), pp. 14-5. Sul concetto di *aidōs* cfr. PAR. 3.1.

42. Alcune osservazioni in relazione alla corte achemenide in Lenfant (2020), pp. 18-9; sugli elementi principali dell'episodio cfr. Dominick (2007), part. pp. 433-5; Davies (2010), pp. 23-40, per un'analisi nei termini degli elementi della *folk tale*; Boedeker (2011), pp. 216-7, anche per un accostamento alla storia di Niteti (PAR. 5.3.1). L'analisi più approfondita su Democede, sul quale esiste ampia bibliografia (cfr. Alberani, Panaino, 2021, part. pp. 77-8 n 15; nel contesto più ampio cfr. Delaini, 2010, pp. 42-4), è quella di Lopez (2015), pp. 19-71, part. 39-43 sull'attendibilità delle varie componenti della storia.

43. Proprio sull'opposizione tra precedente libertà e attuale "schiavitù" di Democede si costruisce uno dei temi del racconto: Lopez (2015), pp. 23-4, e 334-41 per la sua possibile nomina a "medico primario" di corte (ma con le osservazioni di Alberani, Panaino, 2021, part. pp. 94-5 e 101-5, anche sull'integrità del corpo del sovrano achemenide come compo-

mento che meglio spiega perché Atossa, in effetti, accettò di contrarre il vincolo. Si trattava di un impegno serio e potenzialmente molto pericoloso, poiché il rispetto del giuramento era tutelato dagli dèi (cfr. Hes. *Th.* 231-232); peraltro, la specifica forma di giuramento alla cieca, “aperto”, ottenuta da Democede ha esiti nefasti per altri personaggi erodotei⁴⁴. La regina aveva corso un rischio, ma calcolato: il suo patto con Democede si dovrebbe leggere nei termini del rapporto di fiducia professionale e confidenziale tra paziente e medico, per il quale un ottimo confronto è offerto da un passo platonico (*Charm.* 157b-c), e così l’ardire della richiesta di Democede andrebbe piuttosto interpretata come un riflesso della sua deontologia professionale⁴⁵.

Democede, in effetti, mantenne la parola, curò la regina e, come ricompensa, chiese di poter tornare in Grecia, ossia l’unica cosa che Dario, che pure lo onorava moltissimo e gli doveva la vita, non gli aveva concesso (cfr. 3.130-132)⁴⁶. Ormai ben disposta nei suoi riguardi, narra Erodoto che su istruzione del medico Atossa tentò di persuadere il marito a letto (cfr. 3.134.1 e 4) facendo appello sottilmente al tema della virilità: Dario doveva avviare una nuova guerra per mostrare ai Persiani che il loro capo era un uomo (3.134.2 ἵνα σφέων Πέρσαι ἐπίστανται ἄνδρα εἶναι τὸν προεστέωτα), un tema diversamente declinato anche altrove (cfr. PARR. 3.2.2 e 4.4). Dario rispose che era già nei suoi piani entrare in guerra muovendo contro gli Sciti (3.134.4), al che Atossa convinse il marito a lasciar perdere momentaneamente quel popolo (materia per il Libro IV) e ad attaccare invece la Grecia, sfruttando Democede come guida. La ragione dichiarata dalla regina era un capriccio,

nente della sua stessa dignità regale); in realtà, Democede doveva prestare servizio come professionista retribuito, ma la tendenza delle fonti greche era di dipingere indistintamente come schiavi tutti i sudditi del Gran Re: cfr. PAR. 4.5.

44. Ad es. quelli di Ageto ad Aristone e di Serse ad Artaunte (risp. PARR. 3.4.3 e 5.3.2). Per il meccanismo dell’*open-ended oath* cfr. Hollmann (2005), pp. 287-8; per la ritualità del giuramento cfr. Cusumano (2013), part. pp. 21-4.

45. Seguo in part. Giorgianni (2023), pp. 15-7, che discute anche un punto pertinente del *Giuramento* ippocratico: ἐκτὸς ἐὼν πάσης ἀδικίης ἐκουσίης καὶ φθορίας, τῆς τε ἄλλης καὶ ἀφροδισίων ἔργων ἐπὶ τε γυναικείων σωμάτων καὶ ἀνδράων, ἐλευθέρων τε καὶ δούλων (*Jusj.* II. 19-21). Cfr. anche Lopez (2015), p. 27; Alberani, Panaino (2021), pp. 99-101.

46. Ottenere un contatto – anche indiretto – con un sovrano passando attraverso l’intercessione della consorte, ed eventualmente della prole, è una pratica attestata in altri episodi: a Odisseo Nausicaa consiglia di rivolgersi alla regina per ottenere l’aiuto di Antinoo (*Od.* 6.303-315; cfr. 7.53; un’interpretazione originale in Bultrighini, 2014, pp. 53-69); si noti però che, al contrario di quello di Democede, l’approccio diretto e aperto consigliato a Odisseo passa attraverso la procedura della supplica (su cui cfr. PAR. 5.3.3); così anche Temistocle alla corte di Admeto (*Thuc.* 1.136.3).

il desiderio personale di procurarsi ancelle dalle città elleniche più famose (3.134.5)⁴⁷. Dario, per nulla turbato da una richiesta apparentemente frivola, e di fatto raggirato dalla moglie, accettò interamente la proposta e fece approntare una piccola spedizione esplorativa preparatoria a un attacco contro i Greci (3.134.6) che, in questo caso, erano gli abitanti della Magna Grecia.

Il fallimento della missione (3.135-136) diede a Democede l'opportunità di rientrare a Crotone, i cui cittadini, incuranti delle minacce e delle possibili conseguenze, opposero una precoce resistenza agli inviati persiani (3.137.1-4)⁴⁸. Il medico, ora libero, sposò la figlia di un celeberrimo lottatore locale, Milone, affrettando i tempi, ritiene Erodoto, per poter informare Dario con una lettera; il gesto non sembra tanto un affronto o una rivalsa, quanto più una ricerca di riconoscimento: il nome di Milone, infatti, era affermato perfino presso il Gran Re, e così Democede mostrò al proprio antico padrone di essere illustre anche in patria (3.137.5 ἵνα φανῇ πρὸς Δαρείου ἔων καὶ ἐν τῇ ἐωυτοῦ δόκιμος). Al fallimento di Dario, che per il momento aveva abbandonato ogni progetto contro il mondo ellenico, si contrapposero dunque il successo manifesto di un Greco e la vittoria segreta di Atossa. Le vere ragioni e le intenzioni della regina, che il Gran Re non apprese mai, sono centrali e ben delineate nella vicenda⁴⁹: il medico si era mostrato astuto e forse anche manipolatore, ma il ruolo di Atossa era stato pienamente attivo e puntualmente motivato, secondo uno sviluppo delineato dal proprio malessere fisico, dalla vergogna, dalla diffidenza (3.133.1) e infine dalla fiducia (3.133.2-134.1); ella aveva messo in campo doti seduttive e persuasive sia nell'avanzare a Dario la richiesta suggerita dal medico (3.134.1-4) sia nell'improvvisare un'argomentazione autonoma e diversa in risposta all'iniziale rifiuto del sovrano (3.134.4-6).

Vergogna, reputazione, inganno, la professionalità di un medico, l'iniziativa e l'influenza di una regina, anche il *machismo* miope di un re, s'intrecciano dunque in un episodio che sfocia in una spedizione su scala relativamente modesta, la cui attendibilità storica è stata frequentemente e legittimamente messa in dubbio. Ciò che conta, tuttavia, è la portata narra-

47. Per qualche osservazione, basata sul confronto con il personale femminile della regina madre attestato da Diod. 17.38.1, cfr. Briant (2002), p. 279.

48. Da leggere, si può presumere, come un'anticipazione del fatto che Crotone sarebbe stata l'unica comunità occidentale a fornire aiuto alla Grecia contro Serse: 8.47 (su Faillo cfr. Zaccarini, 2017, p. 285); per l'ipotesi che la "vera" storia di Democede sia stata rielaborata in questo contesto nella forma giunta a Erodoto cfr. discussione in Lopez (2015), pp. 22-3.

49. Non concordo dunque con Dominick (2007), p. 435, secondo cui Atossa è semplicemente uno strumento della volontà di Democede; condivisibile Inglese (1996), p. 5.

tiva della vicenda, l'idea che Atossa avesse facilmente convinto Dario a considerare un attacco, approntando la prima spedizione dei Persiani contro i Greci (3.138.4) e per di più in qualità di aggressore non provocato: dunque, ben prima e in modo del tutto diverso dalla guerra del 492-90, concepita e presentata da Dario come una regolazione dei conti (*tisis*) in termini legittimi di vendetta per l'incendio di Sardi da parte di Ioni e Ateniesi (5.105.2 ὦ Ζεῦ, ἐκγενέσθαι μοι Ἀθηναίους τίσασθαι)⁵⁰. Come tale, la spedizione con Democede sottraeva sincerità e forza alla dichiarazione di Dario di essere stato vittima di un torto a Sardi, e rivelava piuttosto, perfino per questo Gran Re, la natura prona alla sopraffazione e all'ingiustizia gratuite (cfr. PARR. 6.1). A dispetto della scala ridotta, l'episodio di Atossa e Democede ha nell'economia dell'opera il peso inequivocabile di «uno dei fattori imponderabili del futuro»⁵¹, un precedente fortemente significativo nell'ambito della conflittualità tra Greci e Persiani.

3.3.2. ATOSSA E LA SUCCESSIONE A DARIO

L'entità dell'influenza di Atossa su Dario si riflette in una seconda storia incentrata sulla regina, ma di ambito molto diverso. Quando fu il momento di designare il successore di Dario, tra i figli da due diverse mogli si aprì una disputa dinastica: i contendenti erano Artabazane, nato dalla figlia di Gobria, e Serse, nato da Atossa (7.2). Entrambi reclamavano il diritto al trono, Artabazane in quanto più anziano in assoluto, Serse per via del prestigio superiore del nonno materno, Ciro (7.2.3). La contesa si risolse a favore di Serse grazie all'intervento dell'ex re spartano Demarato (7.3), che consigliò di scalzare l'argomento della primogenitura di Artabazane sottolineando che questi era nato prima dell'inizio del regno del padre (per il criterio spartano e per la presenza di Demarato cfr. PARR. 3.4.2-3). Ma, a parere di Erodoto, si trattò di una strategia argomentativa superflua: Serse avrebbe prevalso in ogni caso in quanto Atossa era onnipotente o, letteralmente, «deteneva tutto il potere [*kratos*]» (7.3.4 ἡ γὰρ Ἀτοσσα εἶχε τὸ πᾶν κράτος).

50. Cfr. CAP. 2, pp. 25-6. L'episodio di Democede è narrato da Erodoto precedentemente al compimento dell'invasione della Scizia, generalmente datata al 514/13 (ad es. Brosius, 1996, p. 107); ma cfr. Corcella (2007), p. 229, l. 1, 1 per la proposta di collocarla tra 515 e 510, limite cronologico inferiore anche per i fatti di Democede. Una discussione dettagliata della possibile cronologia in Lopez (2015), pp. 45-71, che data l'intervento sull'ascesso di Atossa al 520-19.

51. Così Momigliano (1987), p. 50; cfr. anche Cairns (2019a), p. 84 n 32; sulla caratterizzazione di Dario cfr. però PARR. 4.5 (su 4.97.2) e 6.1.

Seppur in linea con l'influenza sul Gran Re esercitata nella storia di Democede (PAR. 3.3.1), colpisce il potere inaudito attribuito ad Atossa nelle vesti di regina madre⁵². Si tratta di un'occorrenza pressoché unica nelle *Storie*, anche a fronte di altri (rari) esempi di *kratos* femminile, quello di Echidna e, soprattutto, quello delle donne degli Issedoni (4.26.2)⁵³. In effetti, la questione del potere decisionale di Atossa solleva alcuni problemi. Ad esempio, stando a Erodoto stesso ella non era la moglie prediletta da Dario, un privilegio che spettava ad Artistone (7.69.2, cfr. PAR. 5.5), la cui importanza sembra riflessa nella documentazione achemenide ma che per il resto è praticamente assente dalle *Storie*⁵⁴. Si ritiene spesso che un peso così preponderante di Atossa nella successione sia dunque frutto di una deformazione della realtà della corte persiana operata dalla prospettiva erodotea, e greca in generale⁵⁵, ma d'altra parte il prestigio detenuto da Serse attraverso Atossa sembra effettivamente concorde all'immagine di potere costruita da Dario stesso⁵⁶.

Dalle limitate fonti achemenidi si può trarre almeno qualche altra considerazione generale. Innanzitutto va tenuto presente che, entro la complessa articolazione del gruppo delle "donne reali" della corte, la madre del Gran Re deteneva uno *status* analogo e, forse, perfino superiore, a quello della moglie dell'erede designato e delle figlie: benché insufficiente a rendere credibile la preponderanza di Atossa nelle *Storie*, questo elemento può almeno ipoteticamente spiegarla⁵⁷. I documenti achemenidi attestano

52. Nonostante qualche possibile parallelo tra le fonti greche: ad es. Parisatide, figlia di Artaserse e sorellastra-moglie di Dario II, nota per la ferocia e l'influenza: cfr. Xen. *Anab.* 1.1.3; Diod. 14.80.6 (Brosius, 1996, pp. 110-6).

53. Su entrambi cfr. PAR. 4.1. Qualche nota su Atossa in Dominick (2007), pp. 435 (che tuttavia non cita il caso degli Issedoni) e 436-8 (tratti dispotici della regina nei *Persiani* di Eschilo: cfr. PAR. 3.1).

54. Cfr. Henkelman (2010), pp. 698-703, su Irtaštuna (Artistone?) nelle tavolette di Persepoli.

55. Vannicelli (2017), pp. 301-2, ll. 16 e 17-8; cfr. Brosius (1996), p. 14, sull'assenza di Atossa dalle fonti achemenidi; poco convincente il tentativo, scarsamente argomentato da Davies (2010), pp. 42-4, di negare l'esistenza storica di Atossa e di spiegarne il *kratos* come un semplice riferimento al ruolo nella storia di Democede; il nome della regina, piuttosto, sembra autenticamente iranico e la sua esistenza è credibile (Alberani, Panaino, 2021, p. 75 n 12 e p. 93; cfr. anche nota precedente).

56. Cfr. studi e riflessioni in Potts (2023), pp. 53-4.

57. Cfr. Brosius (1998), pp. 21-9 e part. 108-9. Per l'ulteriore esempio di una stretta parente in grado d'influencare il Gran Re, si noti che l'empio Sataspe scampò momentaneamente alla pena grazie all'intercessione della propria madre, sorella di Dario e dunque zia di Serse (4.43.2-3): cfr. CAP. 6, pp. 125-6, e ancora Brosius (ivi, pp. 117-8), per qualche osservazione in merito alla (limitata) forma di influenza della donna.

una certa autonomia delle donne di rango più elevato del palazzo negli spostamenti, nell'amministrazione di proprietà, nonché, forse, nella facoltà di dare udienza⁵⁸. Una (debole) associazione tra le donne della corte e la vicenda della successione potrebbe trovarsi nella cosiddetta "iscrizione dell'Harem" (xpf), commissionata da Serse stesso e collocata in un'ala del palazzo di Persepoli: ma nel riferire di altri figli di Dario, in sé un'attestazione della storicità del problema dinastico, il testo riconduce l'incoronazione di Serse – e non potrebbe essere altrimenti – unicamente alla volontà di Ahuramazdā e alla designazione da parte del padre (ll. 27-43)⁵⁹.

3.4

Madri, mogli e bambine di Sparta

Una serie di storie articolate, per certi versi simili a quelle sui guai dinastico-sentimentali dei sovrani asiatici, riguardano i re di Sparta, comunità della quale gli antichi sottolineavano le non poche analogie con i costumi persiani (per Erodoto cfr. ad es. 6.58-59). Frequenti, nella storia spartana, erano gli aspri contrasti tra le due case reali, spesso giocati anche sul piano della legittimità di sangue: in un modo o nell'altro le vicende che seguono, che si ricollegano tutte a questo filone, costruiscono un crescendo di intrecci e complessità il cui esito, sempre legato a figure femminili di rilievo, è l'instabilità istituzionale spartana⁶⁰.

3.4.1. ARGIA E LA DIARCHIA SPARTANA

Il cattivo sangue tra le due famiglie reali spartane risaliva all'origine stessa della diarchia, un'istituzione dovuta all'azione femminile. Protagonista della vicenda, collocata in un remoto passato, è Argia (*Argeia*, «Argiva»), moglie del re Aristodemo, l'ultimo monarca di Sparta.

58. Spostamenti e proprietà: Henkelman (2010), part. pp. 693-703; per ipotesi sulle possibili scene di udienza (ad altre donne) nelle fonti materiali cfr. Brosius (2010).

59. Per una discussione a fronte di Hdt. 7.1-4 cfr. Kent (1933), pp. 44-6; cursorio il trattamento di Sancisi-Weerdenburg (1993), pp. 24-6. Il termine "harem", assegnato convenzionalmente a un'ala del palazzo di Persepoli probabilmente destinata ad altri usi, è inappropriato alla realtà della corte achemenide: cfr. Briant (2002), pp. 283-6; Lenfant, 2020, part. pp. 13-5; PAR. 5.3.2.

60. Sul tema generale della rivalità entro la diarchia cfr. Dimauro (2008); per la caratterizzazione erodotea delle donne spartane e per la loro influenza politica "passiva" cfr. Millender (2018), part. pp. 513-5.

Il problema si pose quando Argia partorì due gemelli (6.52.2, verosimilmente un richiamo ai Dioscuri, sui quali cfr. PARR. 2.3.2 e 3.4.3). Intenzionati a nominare re solo il maggiore dei due, gli Spartani chiesero alla madre quale neonato fosse il primogenito ma lei, «pur sapendolo fin troppo bene», diceva di non poterlo stabilire; il desiderio segreto di Argia, infatti, era che entrambi regnassero (6.52.4 εἰδυῖαν μὲν καὶ τὸ κάρτα λέγειν ταῦτα, βουλομένην δὲ εἶ κως ἀμφοτέροι γενοίαιτο βασιλέες). Quando la pizia confermò di rendere ambedue re, ma di onorare maggiormente il più vecchio, un uomo di Messene, Panite, consigliò di rivelare il primogenito spiando la madre; si scoprì che Argia concedeva l'onore della precedenza nel cibo e nel bagno sempre allo stesso bambino, evidentemente in quanto maggiore (6.52.5-6).

Di conseguenza furono stabilite la diarchia e la gerarchia tra le due casate (6.52.7-8), in base alla quale maggior prestigio sarebbe stato riconosciuto alla stirpe del primogenito, Euristene (Agiadi), rispetto a quella del secondo, Procle (Euripontidi). Argia, che aveva consapevolmente mentito, pur smascherata da Panite ottenne quanto aveva auspicato⁶¹, sebbene a un prezzo: dalla disparità in autorevolezza stabilita in quell'occasione ebbe origine la rivalità storica tra le due famiglie reali (6.52.8)⁶².

3.4.2. LE DUE MOGLI DI ANASSANDRIDA

Nel VI secolo Anassandrida (II), della dinastia agiade, prese in moglie la figlia della propria sorella (5.39.1). Siccome il matrimonio non generava prole, gli efori ingiunsero al re di ripudiare la moglie-nipote e risposarsi, ma questi rifiutò sostenendo che la donna non aveva colpe (5.39.2 ἀναμάρτητον). Anassandrida rientra dunque in quella piccola cerchia di uomini erodotei (con Eezione, cfr. PAR. 5.1.2) i quali, al presentarsi di problemi di questo genere, non incolpavano automaticamente la moglie, al contrario del collega Aristone (PAR. 3.4.3; cfr. anche il caso di Amasi,

61. La storia presenta forse alcuni dettagli contraddittori, ai quali l'analisi di Gera (1997), pp. 124-5, conferisce un peso eccessivo (cfr. condivisibili critiche in Sánchez-Mañas, 2018, pp. 167-8): in realtà, la strategia di Argia non solo funzionò, ma fu anche sostanzialmente coerente, e il suo volere non fu che confermato dalla pizia; tra le osservazioni più utili di Gera quella che sottolinea come Argia, per ciò che ottenne, si distingua da altre donne erodotee costrette a scegliere tra i membri della famiglia in situazioni difficili (cfr. PAR. 5.1.1).

62. Sánchez-Mañas (2018), p. 166, suggerisce che la rivalità potrebbe replicare lo stesso tema entro la discendenza di Edipo, ipoteticamente un antenato di Argia.

PAR. 6.2.1). La proposta seguente degli efori, accolta dal re, fu di mantenere la moglie e prenderne una seconda (cfr. 5.41.3), ma così facendo Anassandrida finì per vivere in modo tutt'altro che spartano (5.40), ossia da bigamo. Prevedibilmente, poco tempo dopo entrambe le mogli annunciarono di essere incinte. La prima attirò, da parte dei parenti della seconda, l'ostilità e il sospetto infondato di aver inscenato la gravidanza (5.41.2).

Gli efori verificarono il parto della prima donna, che generò Dorieo, Leonida e Cleombroto, mentre la seconda partorì Cleomene (5.41.2-3). Costui era destinato a divenire re in quanto venuto alla luce prima dei fratelli (5.41.1 e 39.1)⁶³. Con questa storia, che evidentemente suona foriera di problemi, Erodoto prepara il terreno per la successiva narrazione della lunga discesa nella follia di Cleomene (cfr. PARR. 3.4.3-4).

3.4.3. ARISTONE E LA BELLA MOGLIE DI AGETO

Questa lunga digressione ha la funzione di spiegare i motivi dell'ostilità reciproca tra i due re spartani Cleomene e Demarato, che portò a una grave rottura consumatasi agli inizi del V secolo, nell'imminenza della prima guerra persiana (6.49-50). Demarato, spiega Erodoto, calunniò Cleomene in quanto covava per lui rancorosa ostilità e invidia (6.61.1 ὥς φθόνῳ καὶ ἄγῃ χρεώμενος)⁶⁴, sentimenti le cui radici risalivano alla generazione precedente e, in particolare, alle azioni di Aristone, il collega euripontide di Anassandrida (sul quale cfr. PAR. 3.4.2). Numerose sono le donne coinvolte, tutte fondamentali nello sviluppo narrativo, ma solo alcune dotate di un ruolo attivo.

Aristone condivideva con il collega una situazione iniziale di matrimonio infecondo, peraltro reiterato: già dotato di due mogli ma privo di figli, Aristone decise di risposarsi con la bellissima moglie dell'amico Ageto (6.61.1-2), verso la quale provava ardente e naturalmente distruttivo *erōs* (6.62.1, cfr. PARR. 3.1 e 5.3.2 per vari elementi ricorrenti). In linea di massima, è possibile che al tempo degli eventi fosse in vigore la norma "licurghea" secondo la quale era lecito generare figli con la moglie altrui, previa accordo

63. Griffith-Williams (2011), part. pp. 49-51, per l'episodio e il criterio di successione basato sulla primogenitura. La questione richiama il pronunciamento di Demarato sulla successione a Dario (cfr. PAR. 3.3.2).

64. Su *phthonos* cfr. PAR. 4.5; sul significato sostanzialmente analogo di *agē* in questo passo e sulla frequente associazione tra *phthonos* e calunnia (*diabolē*) cfr. Sanders (2014), risp. pp. 50 e 45.

tra gli uomini (Xen. *Lac. Pol.* I.8)⁶⁵. Ma, sebbene nelle *Storie* sembri che il pretesto ufficiale di Aristone fosse la mancata procreazione, della quale egli incolpava le due mogli precedenti (6.61.2), tale costume non era sufficiente a coprire il suo caso dal momento che il re desiderava una donna già sposata. Per ottenerla, infatti, escogitò un meschino espediente, basato sul principio del giuramento aperto (cfr. PAR. 3.3.1), impegnando Ageto a uno scambio di doni scelti dall'altro. L'amico, che in buona fede accettò senza sospettare secondi fini, si ritrovò privato della moglie e impossibilitato a reagire per via del giuramento (*horkos*) estortogli da Aristone con l'inganno (6.62.2 *apatē*)⁶⁶.

Aristone ottenne così la donna e la sposò. Ella partorì un erede fin troppo presto: a meno di dieci mesi dal nuovo matrimonio nacque Demarato, che il re inizialmente disconobbe, per poi ricredersi e accettarlo come proprio (6.63)⁶⁷. Diversamente dal ruolo molto attivo giocato nella vicenda di Anassandrida (PAR. 3.4.2), sul momento gli efori diedero poca importanza alla questione della discendenza di Aristone (6.63.2), ma i dubbi sulla paternità del figlio riaffiorarono, in maniera molto più pressante («pare che fosse destino», preannuncia Erodoto: 6.64.1 ἔδεε δέ, ὥς ἔοικε ecc.; per un'espressione simile cfr. PAR. 3.1), quando anni più tardi Demarato, ormai sul trono, venne a contrasto con il potente collega agiade Cleomene nel contesto a partire dal quale Erodoto introduce la storia (cfr. *supra*, p. 68). In seguito all'incidente Cleomene si accordò con Leotichida, cugino di secondo grado di Demarato, per sostituire quest'ultimo sul trono euripontide. Leotichida era già quantomai ostile a Demarato poiché costui gli aveva soffiato la fidanzata, Percalo, rapendola (6.65.2 ἀρπάσας) e sposandola. Il rapimento richiama quelli del prologo (PAR. 2.1) nonché, parrebbe, una peculiarità (male) attestata della pratica matrimoniale spartana, il rapimento ritualizzato – da intendersi, in ogni caso, come un atto per il quale Demarato aveva ricevuto il consenso della famiglia di Percalo,

65. Sul cui significato cfr. Hodkinson (2009), p. 436, con bibliografia. Pomeroy (2002), pp. 39-42, insiste sul ruolo attivo delle donne coinvolte in questo tipo di accordi e scarta la definizione moderna di «wife-sharing»; ma cfr. Millender (2018), pp. 508-10, che correttamente sottolinea la predominanza maschile.

66. Sul contesto, entro il quale il tema e il campo semantico del giuramento tornano più volte, cfr. Cusumano (2013), part. pp. 24-8; sul vincolo del giuramento cfr. PAR. 5.3.2.

67. Il numerale sulla durata della gravidanza potrebbe essere corrotto, ma non vi è traccia in merito nei codici. Si noti che Pausania (3.77) parla di sette mesi, che rendono più comprensibili i dubbi di Aristone: ma è Pausania stesso, sottolineando l'ignoranza o la malafede del re attraverso un passo omerico, a testimoniare altrove la consapevolezza di nascite così premature (*Il.* 19.117-118).

e dunque implicazione di dinamiche di potere ulteriormente ramificate⁶⁸. Su istigazione di Cleomene, Leotichida accusò formalmente Demarato di regnare illegittimamente in quanto, si affermava, non era figlio di Aristone (6.65.3-4)⁶⁹. Gli Spartani, di nuovo spinti da Cleomene, chiesero un responso alla pizia in carica, Perialla, la quale, persuasa da un uomo di fiducia del re, confermò la tesi dell'accusa (6.66.1-2).

Demarato chiese allora alla madre chi fosse il proprio padre: lei rispose di non poterlo stabilire in quanto, nella stessa notte, aveva giaciuto sia con Aristone sia con l'apparizione di un eroe che aveva preso le sembianze del marito (6.67.3-69)⁷⁰. Dopo aver fornito dettagli più precisi su concepimento e i tempi di gestazione, implicando che Demarato poteva essere figlio biologico di Aristone, la madre si augurò che le mogli dei suoi diffamatori generassero figli da guardiani d'asini (6.69.5)⁷¹. Demarato, nonostante tutto, fu deposto e finì in esilio, trovando rifugio e fortuna presso il Gran Re Dario (6.70)⁷², ma in effetti una forma di punizione si abbatté più tardi sulla discendenza di Leotichida (6.71). Soprattutto, espressioni simili incentrate sul concetto della *tisis* sottolineano come entrambi i suoi avversari dovettero poi rispondere del loro complotto. Leotichida «pagò in qualche modo il conto di quanto fatto a Demarato» (6.72.1 τίσιν τοιήνδε τινὰ Δημαρήτω ἐξέτισε) finendo anch'egli in esilio, accusato di corruzione; quanto al principale istigatore, «a ma sembra che Cleomene abbia pagato tale conto per

68. Il rapimento rituale è solo in Plut. *Lyc.* 15.4-7; un'analisi dettagliata, che include l'episodio erodoteo, in Lupi (2000), pp. 86-90; qualche riflessione in Pomeroy (2002), pp. 42-4; Millender (2018), pp. 508-9; Saïd (2012), p. 98, legge in questo passo, e in generale nell'intera vicenda di Aristone, la ripetizione del *pattern* del rapimento di Elena.

69. Circostanze e accuse analoghe si ritrovano poi durante la successione che avrebbe portato sul trono Agesilao, pure legata alla testimonianza di una regina (Xen. *Hell.* 3.3.1-4).

70. La vicenda, confusa e forse ironica, sembra decisamente ricalcare quella dei Dioscuri (cfr. PAR. 2.3.2), figli di Leda concepiti l'uno con Tindaro, l'altro con Zeus (ad es. Pind. *Nem.* 10.79-81); quantomeno secondo le fonti successive, l'unione di Leda con i due padri avvenne durante la stessa notte: [Apollod.] *Bibl.* 3.10.7. Le varianti della storia erano comunque numerose (per una panoramica cfr. Bettini, Brillante, 2002, pp. 60-2).

71. Indubbiamente, non Spartiati; i figli sarebbero dunque stati illegittimi e impossibilitati a partecipare al corpo dei cittadini. Sullo *status* sociale degli addetti alle bestie da soma cfr. bibliografia in Zaccarini (2022), pp. 155-6, part. nn 15-16. Per un altro caso di emarginazione di una classe sociale di guardiani di bestiame cfr. PAR. 5.2 sugli Egizi (2.47.1).

72. Oltre che nella successione (PAR. 3.3.2), Demarato avrebbe giocato un ruolo importante nella corte e nella spedizione di Serse (7.101-105); la discendenza dell'ex re spartano mantenne a lungo il favore dei Gran Re: cfr. Xen. *Hell.* 3.1.6, *Anab.* 2.1.3 e 7.8.17. Per una lettura istituzionale della deposizione di Demarato cfr. Griffith-Williams (2011), part. pp. 45-7.

quanto fatto a Demarato» (6.84.3 ἐμοὶ δὲ δοκέει τίσιν ταύτην ὁ Κλεομένης Δημαρήτω ἐκτίσαι), afferma Erodoto spiegando così, contro altre tradizioni, la follia che in seguito colpì Cleomene⁷³.

Questa complessa vicenda, ricca di trame, lascia molti dettagli ambigui. Nonostante il centro della scena sia occupato dalla cospirazione di Cleomene e Leotichida, quasi tutti i personaggi hanno una qualche responsabilità. Pregna d'implicazioni è la questione relativa alla bellezza della moglie di Ageto, che insieme all'intemperanza di Aristone è ragione scatenante della catena di eventi: le Spartane erano notoriamente considerate molto avvenenti (ad es. *Od.* 13.412)⁷⁴, ma questa donna aveva una storia particolare cui Erodoto dedica un'ulteriore, apposita digressione (6.61). Alla nascita era infatti tanto brutta da essere tenuta nascosta dalla ricca famiglia (6.61.3). La sua nutrice era solita portarla al santuario di Elena a Terapne – non per semplice devozione, ma come parte di un piano consapevolmente elaborato in risposta alla pena dei genitori (6.61.3 ταῦτα ἕκαστα μαθοῦσα ἐπιφράζεται τοιάδε). La costanza sortì l'effetto sperato: un giorno apparve una donna che domandò di vedere la bambina, richiesta a cui la nutrice, dopo una certa esitazione, acconsentì. L'apparizione accarezzò il capo della bambina la quale, da quel momento, acquisì l'avvenenza che l'avrebbe sempre contraddistinta (6.61.3-5). Erodoto non lo afferma esplicitamente, ma l'apparizione va certo identificata con Elena stessa (così già Paus. 3.7.7), sia in quanto associata alla bellezza sia perché venerata a Terapne, sin da tempi remoti, insieme a Menelao (non attestato prima di Isoc. 10.61-63; Paus. 3.19.9) e ai Dioscuri (Pind. *Pyht.* 11.61-63). Varie fonti, inoltre, associano a Elena manifestazioni in forma spettrale (ad es. Aesch. *Ag.* 414-419)⁷⁵.

Il coinvolgimento della pizia, infine, aggiunge un ulteriore e grave livello d'intrigo, tanto più interessante in quanto include la rara occorrenza erodotea del nome proprio di una di queste sacerdotesse (cfr. PAR. 1.1). Il motivo, verosimilmente, è che più tardi la corruzione di Perialla operata da Cleomene era venuta alla luce, e pertanto sia lei sia l'intermediario del re

73. Sulla *tisis*, ricorrente nella storia di Cleomene, cfr. Cusumano, Ingarao (2016), pp. 92-7; Cairns (2019a), pp. 89-90, per un parallelo con la vicenda di Feretime (PAR. 6.3); Id. (2021), p. 1520; cfr. CAP. 2, pp. 25-6.

74. Nonché, rispetto alle Ateniesi, "eccessivamente" libere e dunque (anche letteralmente) scostumate: Eur. *Andr.* 596-609 (su cui cfr. CAP. 2, p. 27); ma il reale grado di emancipazione delle Spartane non va sopravvalutato: Millender (2018).

75. Cfr. Bettini, Brillante (2002), pp. 44-6, sui culti di Terapne e sulla storia erodotea (e in generale cap. 11 per il culto di Elena a Sparta), e 105-6 (cfr. anche cap. VI, part. pp. 134-9) per il tema del fantasma di Elena (e cfr. PAR. 2.2). Su Terapne cfr. anche Edmunds (2016), pp. 174-85.

(cfr. 6.57.2) erano stati destituiti (6.66.3). L'empia vicenda, che doveva aver fatto molto scalpore, secondo la maggior parte dei Greci era stata alla base della miserabile morte di Cleomene (6.75.3). Si badi che il problema non era tanto aver indotto la pizia a pronunciarsi in un certo modo, e nemmeno essere stato smascherato, quanto piuttosto averlo fatto per fini considerati meschini: gli Alcmeonidi, dei quali pure si diceva apertamente avessero persuaso una sacerdotessa a parlare a loro vantaggio (5.63.1, 66.1 e 90), si erano guadagnati le lodi di Erodoto in quanto la loro operazione era legata alla liberazione di Atene dalla tirannide (cfr. 6.123.2, da cui traspare un'ombra di dubbio).

3.4.4. GORGO, BAMBINA E DONNA PRODIGIO

Un'ultima donna spartana merita menzione quale personaggio tra i più interessanti delle *Storie*: Gorgo, la (unica: 5.48) figlia del re Cleomene, della quale Erodoto narra in due battute molto distanti nel tempo. All'età di otto o nove anni, Gorgo era presente quando lo spregiudicato Aristagora di Mileto, in qualità di supplice (5.51.1, cfr. PAR. 5.3.3), aveva chiesto a Cleomene di portare aiuto agli Ioni in rivolta contro il potere persiano. Forse nella speranza di aver gioco facile nel persuadere il re, che si diceva fosse non del tutto sano di mente (5.42.1)⁷⁶, Aristagora aveva chiesto di allontanare Gorgo dai colloqui (5.51). Cleomene, che aveva rifiutato, fu salvato proprio dalla bambina, che con un tempestivo intervento stroncò il tentativo dell'ospite di corrompere il padre (5.51.2-3)⁷⁷. Aristagora riuscì invece a ottenere l'aiuto degli Ateniesi, occasione per uno dei commenti più citati di Erodoto, spesso ritenuto una critica – o, forse più correttamente, una lettura divertita – della democrazia: «sembra più facile ingannare molti piuttosto che uno solo, se [Aristagora] non riuscì a ingannare Cleomene, che era solo, ma vi riuscì con trentamila Ateniesi» (5.97.2, cfr. PAR. 3.5.1).

L'ironia è duplice: in realtà Cleomene non era solo, e tantomeno risulta chiaro se egli stesso avrebbe ceduto senza il supporto di Gorgo (in altra occasione si era mostrato incorruttibile: 3.148), mentre è lampante che il

76. Cfr. PAR. 3.4.3 e Cusumano, Ingarao (2016), pp. 97-102.

77. In senso generale, Gorgo incarna la proverbiale veridicità delle parole dei bambini (accostati, in questo, al vino: ad es. Plat. *Smp.* 217e), come notato da Golden (2015), p. 8; ma Gorgo si distingue anche (cfr. *infra*, p. 73) per le eccezionali qualità di lucidità e d'intelligenza del futuro. Alcune note in Pomeroy (2002), pp. 56-7, insieme ad altre donne spartane caratterizzate da un rapporto stretto con il padre; Millender (2018), p. 514, per una valutazione del possibile ruolo politico di Gorgo.

personaggio più saldo e sveglio di tutta la storia, l'unica a non tentennare, fu proprio la figlia. A ben guardare, quindi, Erodoto sembra suggerire che fosse più facile ingannare tutti gli Ateniesi che una bambina. Coerentemente Gorgo, che avrebbe sposato Leonida (suo zio, ma da diversa linea materna) consentendogli l'accesso al trono (7.205.1), da adulta mantenne il proprio penetrante intuito: la sua seconda comparsa nelle *Storie* mostra come, molti anni più tardi, fu di nuovo lei l'unica in tutta Sparta – nonché, si può intendere, tra tutti i Greci – a veder chiaro, indovinando lo stratagemma impiegato da Demarato per riferire segretamente i piani d'invasione di Serse (7.239.4).

Questo episodio, che chiude il Libro VII, riconosce a una donna, sempre distintasi per lucidità, l'enorme merito di aver consentito ai Greci di anticipare i preparativi di guerra. Gorgo, che sin da bambina – e in questo il suo è un caso unico – si può dire a pieno titolo un "saggio consigliere" erodoteo⁷⁸, era la sola donna ad aver contribuito, e in modo significativo, alla vittoria greca. Quantomeno tra quelle mortali, dal momento che il suo contributo si potrebbe collocare a fianco di quello riconosciuto a diverse divinità femminili, quali Thyia (7.178.2), Orizia, Teti e le Nereidi (7.189-191, insieme al dio Borea), che avevano giocato un ruolo centrale nello scatenare devastanti tempeste contro i Persiani, insieme all'apparizione femminile, verosimilmente Atena, che aveva esortato i Greci prima della battaglia di Salamina (8.84.2)⁷⁹.

3.5

Le donne che ingannarono gli Ateniesi

Una coppia di grandi personaggi della storia ateniese, Pisistrato e Milziade ("il Giovane"), sono strettamente legati a figure femminili che ricoprono ruoli chiave nella loro ascesa e/o caduta. In entrambi i casi Erodoto elabora il tema della (presunta) intelligenza degli Ateniesi di fronte agli inganni.

78. Un parallelo femminile sul fronte barbaro è dato, in parte, da Artemisia ed eventualmente da Tomiri (cfr. risp. PARR. 3.1 e 4.5). Su Gorgo cfr. Griffith-Williams (2011), pp. 55-7, anche per il matrimonio in rapporto alla nomina di Leonida a re; Bonanno (2023a), sulla ricezione del personaggio.

79. Sull'episodio cfr. Sánchez-Mañas (2018), pp. 165-6. Su una linea simile si può considerare anche il favore di Afrodite esercitato attraverso le donne di Corinto, una tradizione celebrata già da Simonide e, secondo Plutarco, maliziosamente omessa da Erodoto: Plut. *Mor.* 871a-c (con Simon. fr. 14 Page FGE).

3.5.1. PHYE, PISISTRATO E L'INTELLIGENZA DEGLI ATENIESI

Pisistrato è ricordato come un personaggio carismatico, astuto e spregiudicato. Erodoto ne fornisce un ritratto peculiare di tiranno “buono” (1.59.6; cfr. [Arist.] *Ath.* 16), il cui potere fu scandito da due espulsioni e altrettanti rientri. Nel complesso, nella sua travagliata parabola sono presenti alcune donne in ruoli chiave.

La prima, una presenza solo indiretta, è menzionata nel consiglio che il sapiente spartano Chilone avrebbe dato a Ippocrate, futuro padre di Pisistrato, al manifestarsi di un portento enigmatico (1.59.1): non sposare una donna fertile, allontanarla se ne avesse già una, disconoscerne il figlio se fosse già nato (1.59.2). Di Ippocrate, che non seguì il consiglio, non apprendiamo il destino, né dettagli sulla moglie che egli effettivamente prese, ma lo schema è chiaramente quello del figlio destinato ad arrecare un danno (cfr. PAR. 3.2.1).

Intorno al 600 nacque dunque Pisistrato. Molti anni più tardi, già tiranno di Atene, fu espulso dalla città ad opera della coalizione formata dai rivali Megacle e Licurgo, i quali ripresero immediatamente a lottare fra loro. Megacle contattò allora Pisistrato e gli propose un'alleanza offrendogli in moglie la figlia, che rappresenta la seconda donna della vicenda del tiranno (1.60.1-2). A quel punto i due neoalleati escogitarono uno stratagemma (1.60.3 *μηχανώνται*, cfr. PAR. 3.1) che prevedeva di agghindare e istruire a dovere la terza donna fondamentale nella vita di Pisistrato, Phye, un'Ateniese connotata da statura e bellezza sopra la norma. Phye fu presentata pubblicamente come un'apparizione della dea Atena che riconduceva in città Pisistrato, il quale, per questo, fu ben accolto dagli Ateniesi, fortemente impressionati (1.60.4-5)⁸⁰. A questo punto, Erodoto esprime meravigliata perplessità: il piano era assolutamente ingenuo (1.60.3 *πρῆγμα εὐηθέστατον*), eppure funzionò perfettamente nel manipolare gli Ateniesi, i quali erano pur sempre considerati i primi tra i Greci per senno (*sophiē*); per di più, la messinscena strideva con l'assunto generalizzato che, all'epoca, tutta la grecità (1.60.3 *to Hellēnikon*, qui da intendere relativo a *ethnos*) si fosse distinta da tempo dai barbari per l'accortezza e per essersi affrancata da un'ingenuità di natura puerile⁸¹.

80. La storia era narrata anche da altre fonti, secondo le quali Phye era trace (cfr. [Arist.] *Ath.* 14.4) e così priva della connotazione “patriottica” della versione erodotea. Sulla vicenda cfr. Gray (1997), pp. 145-6, con osservazioni sul possibile nome parlante di Phye («statura», «crescita») in relazione al contesto; Anhalt (2008), pp. 269-70, collega questa e altre storie a quella della regina di Candaule (PAR. 3.1).

81. Qualche osservazione in Gray (1997), p. 132, che vi legge parte di un'argomenta-

Questa coppia di irridenti considerazioni assesta colpi non leggeri alla reputazione e alla presunta superiorità degli Ateniesi e dei Greci in generale. È vero che Erodoto, da un lato, smorza entrambi i commenti attraverso un prudentiale dubbio in merito alla veridicità della storia di Phye e Pisistrato (1.60.3), ma, dall'altro, egli getta ulteriore benzina sul fuoco. Il capitolo immediatamente precedente, infatti, nel discutere la purezza linguistica greca, spiega come *to Hellēnikon* si fosse progressivamente espanso includendo molte altre genti, anche barbare (1.58), il che solleva quantomeno qualche perplessità sul senso della distinzione netta tra i popoli accennata a 1.60.3. In secondo luogo, si noti, Erodoto scrive che gli Ateniesi *erano detti* (1.60.3 λεγομένοισι) primeggiare in senno, quella stessa *sophiē* che, nelle parole di Demarato a Serse, insieme alla certezza delle leggi era alla base dell'eccellenza greca (7.102.1). La prospettiva sugli Ateniesi potrebbe collegarsi alla presunzione di Medi e Persiani di essere i migliori tra gli esseri umani (1.134.2-3) o, anche più strettamente, alla simile convinzione degli Egizi di essere i più dotati di perizia o intelligenza pratica (2.121ζ.2)⁸². Erodoto pone dunque l'assennatezza degli Ateniesi in forma del tutto relativa, una prospettiva che sembra confermata (insieme ai dubbi in merito) da altri episodi in cui essi erano caduti vittime d'inganno: ulteriori trovate di Pisistrato stesso (1.59.3 μηχανᾶται, 1.59.4-5 ἐξαπατηθείς, 1.64.2 ἐπιτεχνᾶται)⁸³, la proposta di Aristagora (5.97.2, cfr. PAR. 3.4.4), nonché, almeno secondo Plutarco, i consigli maligni degli Spartani a proposito dei Plateesi (6.108, con la lettura di *Plut. Mor.* 861e). Le doti fisiche e l'esibizione di Phye ricordano notevolmente il modo, appropriatamente ricontestualizzato, in cui Dario fu impressionato dalla ragazza peonia (PAR. 6.1), un episodio avvenuto non davanti a un singolo ma all'intera comunità politica ateniese, interamente e "democraticamente" abbindolata.

Erodoto narra come un nuovo esilio del tiranno derivò direttamente dalle condizioni del suo rientro. L'accordo con Megacle saltò quando Pisistrato si macchiò d'inadempienza coniugale con la figlia dell'alleato, con la quale aveva rapporti "fuori norma" (1.61.1) non desiderando generare figli per via della contaminazione sacrale che la ragazza, in quanto alcmeoni-

zione più ampia a discredito della potenza e della gloria passate ateniesi; su *to Hellēnikon* cfr. PAR. 2.3.1.

82. Cfr. CAP. I, p. 16; PAR. 5.1.1 su quest'ultimo episodio, con West (2009), p. 27.

83. Osservazioni in Lateiner (1990), pp. 236-7; Gray (1997), p. 144 e n. 48; Hollmann (2005), pp. 289-90.

de, portava con sé⁸⁴. La giovane informò la propria madre – spiega Erodoto – forse in quanto quest’ultima aveva indagato, o forse no: più che il dubbio in sé è interessante trovare il verbo *historeō*, lo stesso che connota l’indagine di Erodoto stesso (1.61.2 μετὰ δὲ εἶτε ἱστορεύσῃ εἶτε καὶ οὐ)⁸⁵. Il punto, comunque, resta sostanzialmente lo stesso a prescindere che ad aver portato alla luce l’elemento che fece saltare l’accordo fosse stata la madre o direttamente la figlia, poiché a Megacle fu riferito tutto. Molto adirato, questi iniziò a riallacciare i rapporti con Licurgo, al che Pisistrato prese nuovamente la via dell’esilio (1.61.2). Questo periodo del potere di Pisistrato, generalmente considerato il secondo, è letteralmente incorniciato, tra successo e fallimento, dal rapporto con la (pur del tutto silente e passiva) moglie, a sua volta parte di una serie più ampia di donne che punteggiano i momenti fondamentali della vita del tiranno.

3.5.2. TIMO E IL FALLIMENTO DI MILZIADE

L’ultima donna di questa sezione è Timo, sacerdotessa minore di Paro. Secondo una tradizione locale (6.134.1) fu lei a suggerire a Milziade, il comandante della forza d’invasione ateniese nei primi anni del v secolo, uno stratagemma per conquistare l’isola. Nel testo trádito vi è una lacuna, ma è chiaro che Milziade seguì il consiglio e, feritosi gravemente, dovette annullare la spedizione (6.134).

Meno chiare, invece, sono le intenzioni di Timo, di cui Erodoto riporta lo *status* di prigioniera di guerra degli Ateniesi (6.134.1 αἰχμάλωτον γυναιῖκα ecc.) ma anche la decisione autonoma di recarsi da Milziade per consigliarlo (ἐλθοῦσαν ἐς ὅψιν Μιλτιάδεω συμβουλευῆσαι ecc.). Sembrerebbe che ella avesse cercato di cogliere l’occasione per tornaconto personale, e così certamente intesero al tempo i suoi concittadini di Paro, dal momento che, in seguito, la misero sotto accusa e la minacciarono di morte per

84. L’interpretazione si può lasciare alla fantasia del lettore, e così verosimilmente intendeva fare Erodoto. Secondo la lettura molto speculativa di Dewald (2006), pp. 151 e 156, l’espressione potrebbe costituire una metafora ironica di quanto gli Ateniesi avrebbero sofferto dal regime di Pisistrato. Si può certo parlare d’ironia, tuttavia non si dovrebbe dubitare della serietà della contaminazione che macchiava gli Alcmeonidi dal tempo del massacro dei Ciloniani supplici (5.70-72), e che poteva essere strumentalizzata in un’argomentazione politica ancora valida al tempo di Pericle (Thuc. 1.126-127).

85. Cfr. CAP. I, p. 29 e PAR. 2.2; la scena è ridicolizzata da Plut. *Mor.* 858c. Per un’analisi di questo episodio cfr. Tourraix (1976), pp. 371-3, che conta tra gli elementi femminili del potere di Pisistrato anche Atena, sulla base del vaticino a 1.62.3-4.

tradimento e per aver rivelato a Milziade questioni sacre proibite ai maschi (6.135.2).

Ma il modo in cui Timo si salvò suggerisce, piuttosto, che agli Ateniesi ella avesse somministrato un elaborato inganno: i suoi consigli portarono Milziade a compiere una profanazione religiosa, a cedere al panico (sovran-naturale?), a procurarsi di conseguenza la ferita (6.134.2), e in seguito ad abbandonare l'impresa, elementi che aprono alla possibilità che la sacerdotessa avesse agito con astuta consapevolezza per tutelare la propria patria e punire l'invasore⁸⁶. Interrogata dai Pari, difatti, la pizia stabilì che la fine di Milziade era segnata dal destino (6.135.3) e che, in ogni caso, Timo non aveva responsabilità (*aitiē*) in quanto al generale ateniese era comparsa un'apparizione, non la vera sacerdotessa – una soluzione che richiama la vicenda del fantasma di Elena in altre fonti, a sua volta collegata alla versione egizia della guerra di Troia nelle *Storie* (PAR. 2.2). Pur nell'ambiguità dell'intera questione e nell'insondabilità delle sue reali intenzioni, Timo è rappresentata come una donna impegnata nella difesa della patria, assistita dagli dèi, inequivocabilmente legata al fallimento ateniese e alla seguente morte di Milziade, ucciso proprio dall'infettarsi della ferita procuratasi a Paro (6.136.3). Fonti successive non menzionano Timo e aggiungono elementi per lo più lesivi della fama dei Pari in qualità di medizzanti (Ephor. *FGrHist/BNJ* 70 F 36), mentre in Erodoto un contatto con i barbari è ambigualmente attribuito a Milziade stesso: la spedizione contro l'isola sarebbe stata frutto di un rancore personale, generato dalle calunnie pronunciate da un Pario ai danni del comandante ateniese di fronte a un Persiano (6.133.1)⁸⁷. Si tratta di un epilogo tutt'altro che virtuoso per Milziade, notoriamente celebrato proprio per la clamorosa vittoria sui Persiani a Maratona, avvenuta appena l'anno prima (490).

86. Cfr. Sánchez-Mañas (2018), pp. 168-9; non condivisibile, in quanto contraddittoria rispetto all'accusa, l'ipotesi che Timo agisse su istruzione dei Pari, *pace* Brock (2014), p. 100. La tradizione paria seguita da Erodoto chiarisce, ovviamente, che in seguito l'innocenza di Timo era stata accettata.

87. È possibile che l'attacco a Paro facesse parte di una strategia ateniese di lungo termine volta al controllo delle Cicladi: qualche elemento in Zaccarini (2017a), pp. 80-1 e 298-300.

Parità, inversione e assimilazione di genere

Pur in assenza di una teoria rigorosa in merito, la consapevolezza di distinzioni entro la natura e l'identità umane è ben presente nelle fonti antiche, così come sono rintracciabili i concetti di sesso, un elemento determinato biologicamente, e di genere, un costrutto sociale¹. A tal proposito è da tenere presente il forte pregiudizio, tipicamente greco, che spesso si traduceva in misoginia. Non si tratta di un criterio universalmente valido, ma indubbiamente molto diffuso nelle fonti (cfr. *Premessa*).

Tre sono i campi, correlati, nei quali nel mondo greco la marginalizzazione delle donne emergeva più chiaramente, ma con diverse sfumature. Il primo è l'attività politica, rigidamente riservata ai cittadini maschi. Il secondo è l'educazione (alfabetizzazione, musica, attività sportiva ecc.), che generalmente non riguardava le figlie. Il terzo è la guerra, dalla quale le donne non erano formalmente escluse, anzi, in alcuni casi le fonti attestano la loro partecipazione, sebbene, di norma, in contesti e forme peculiari². Lo stereotipo dominante, tuttavia, implicava che alla guerra le donne non fossero *tenute* a partecipare. Il duplice risultato è che, da un lato, personaggi femminili che combattono o esercitano il comando in ruoli tradizionalmente maschili sono spesso descritti come disdicevoli o fuori luogo, mentre, dall'altro, uomini che non praticano adeguatamente la guerra possono risultare effeminati e dunque oggetto d'insulto, derisione o rimprovero. È questo, di norma, il senso dei rovesciamenti di genere in ogni campo.

Così, Clitemnestra ha notoriamente il cuore di donna ma «la mente di uomo» (Aesch. *Ag.* 11 ἀνδρόβουλον), per via della feroce determinatezza

1. Per un'introduzione al tema e alle principali linee interpretative contemporanee cfr. Ruspini (2023); in relazione agli studi sulla Grecia antica cfr. Andò (2012).

2. Per una rassegna di fonti cfr. Loman (2004); alcune riflessioni in Yates (2019), pp. 196-7; Sissa (2023), pp. 24-7. Varie prospettive utili in Fabre-Serris, Keith (2015), tra cui Georgoudi (2015), contro alcuni assunti moderni che ruoli femminili attivi in guerra fossero regolarmente associati all'inversione della norma.

e del coraggio smodato, «femmina assassina di maschio» (1231) e dunque tanto temeraria da esser capace di tutto, perfino di uccidere il proprio marito «come nel volgere della battaglia» (1237 ἡ παντότολμος, ὥσπερ ἐν μάχης τροπῇ ecc.). In virtù dell'educazione maschile (Hellan. *FGrHist/BNJ* 4 F 178a ὡς ἄρρενα τραφεῖσαν) ricevuta dal padre, l'Atossa assira avrebbe ereditato il regno, celato la propria mentalità da donna (κρυβοῦσαν δὲ τῇ τῶν γυναιῶν ἐπίνοϊαν), governato con belligeranza e preso provvedimenti tipicamente maschili³. Per quanto riguarda la sfera strettamente militare, a puro titolo d'esempio basti ricordare che nell'*Iliade* Menelao chiama «Achee, non più Achei» i soldati renitenti ad affrontare Ettore (*Il.* 7.96-98); Naste scende in battaglia agghindato d'oro, «come una fanciulla, lo sciocco» (2.872-873)⁴; Ettore esorta i Troiani a essere uomini (8.174) e deride Diomede, «divenuto pari a una donna» nella ritirata (163). Inoltre, Ettore invita Andromaca a gestire la casa (su cui cfr. CAP. 5, *Introduzione*) mentre «della guerra si occuperanno gli uomini» (*Il.* 6.492 πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει)⁵, frase citata, rovesciata, ma anche decontestualizzata nella *Lisistrata* di Aristofane: contro la ripetizione del motto da parte del marito (*Lys.* 520) Lisistrata, una volta iniziata l'azione sovversiva, minaccia il magistrato, gli intima di tacere e afferma che, semmai, «della guerra si occuperanno le donne!» (529 e 538). Lo stesso principio valeva per la politica e la vita pubblica: «decida l'uomo, non la donna, nelle cose fuori dalla casa. Tu restatene dentro», ordina Eteocle al coro di ragazze tebane (Aesch. *Sept.* 200-201 μέλει γὰρ ἄνδρι, μὴ γυνὴ βουλευέτω / τᾶξωθεν: ἔνδον δ' οὔσα ecc.)⁶.

Al di là dei pregiudizi, è interessante rintracciare una tensione relativa all'eventualità che gli uomini affrontassero realmente donne in guerra: nella teoria la cosa poteva suonare ridicola e liquidata con supponenza, tanto che, ad esempio, Agesilao fece mostrare i corpi pallidi, flaccidi e deboli dei barbari catturati allo scopo di rinvigorire i propri soldati i quali, a quella vista, «avrebbero affrontato la guerra come se avessero dovuto combattere contro delle donne» (Xen. *Hell.* 3.4.19, cfr. PAR. 3.1). L'idea di una minor

3. La regina non va confusa con l'omonima Atossa persiana di cui tratta Erodoto (PAR. 3.3), anche se è probabile che nella tradizione posteriore queste e altre figure siano assimilate (cfr. *FGrHist/BNJ* 4 F 178b, con Pownall, 2006, *Commentary*, su entrambi i frammenti; *FGrHist/BNJ* 687a F 7a). Note anche in Gera (1997), pp. 141-50.

4. Cfr. risp. Cairns (1993), pp. 68-70 e Zaccarini (2019), p. 162.

5. Sulla frase, ripresa nell'*Odissea* (1.356-359), cfr. Rousseau (2015); Bonanno (2023a), p. 109.

6. Cfr. Biondini (2022), pp. 189-90.

forza fisica femminile si rileva anche nel piano di Ciro d'indebolire il fiume Gyndes attraverso il drenaggio delle acque, al punto che perfino le donne lo avrebbero attraversato senza sforzo (1.189.2, cfr. PAR. 3.2.2). Narrazioni di quei rari casi in cui uomini e donne s'incontrarono effettivamente sul campo, tuttavia, insistono sullo smarrimento da parte dei primi: valga la vicenda, narrata da Pausania, di Telesilla di Argo e delle sue concittadine, capaci di fronteggiare nientemeno che gli Spartani i quali, prefigurando una battaglia dall'esito comunque inaccettabile (odiosa una vittoria, imbarazzante una sconfitta), abbandonarono il campo ritenendo la situazione impossibile da risolvere altrimenti (Paus. 2.20.9)⁷.

Erodoto, pur non esente dai pregiudizi sopra descritti, offre una serie cospicua di esempi di stravolgimento dei tradizionali ruoli di genere, entro la quale – non a sorpresa – i Greci si distinguono come particolarmente rigidi mentre, al contrario, diversi popoli barbari mostrano una notevole apertura. In diverse delle culture analizzate si può considerare umiliante l'attribuzione di caratteri femminili agli uomini; molto più sottile e ambiguo, invece, è il processo opposto, ossia il riconoscimento di tratti tradizionalmente maschili a personaggi femminili⁸. Come si noterà, alcune delle donne più interessanti e attive delle *Storie* emergono grazie al superamento dei ruoli, e tuttavia va tenuto ben presente che questo non costituisce espressione né preferenziale, né tantomeno esclusiva, della realizzazione femminile, come risulta chiaro dai casi qui analizzati⁹.

4.1

Alcuni ruoli di genere presso i barbari

La separazione dei ruoli di genere tipicamente greca interessava pressoché ogni aspetto della vita. Nelle *Storie* esempi emblematici sono dati dall'episodio di Licida (PAR. 6.4.1) e da quello dei fratelli argivi Cleobi e Bitone i quali, per la forza fisica e la devozione alla madre (1.31.2), suscitarono forme di ammirazione separate per genere: le congratulazioni degli uomini furo-

7. L'episodio si colloca all'inizio del V secolo; alcune osservazioni in Georgoudi (2015), pp. 204 e part. 208-9. Dalle *Storie* cfr. la minacciosa ambiguità di un oracolo che presagiva sventura per gli Argivi al momento della vittoria della femmina sul maschio (6.77.2; cfr. Paus. 2.20.8-10).

8. Cfr. Gould (1980), pp. 56-7; una discussione di alcuni episodi d'inversione di genere in Dewald (1981), pp. 103-6; Boedeker (2011).

9. Cfr. le riflessioni generali di Dimauro (2014), part. pp. 9-12.

no rivolte direttamente ai due fratelli, quelle delle donne alla madre (1.31.3). Casi di separazione di genere esistevano anche presso i barbari, sebbene in forme spesso peculiari: così, ad esempio, le molte divergenze rispetto alla Grecia presenti tra gli Egizi (2.35-36, cfr. PAR. 2.2), o il cannibalismo selettivo di alcuni popoli indiani (3.99.2). Erodoto, tuttavia, spesso mostra che presso i barbari i ruoli di genere erano meno rigidamente definiti, o strutturati in maniera diversa rispetto al contesto greco, al punto che, per quanto guerra e politica rimanessero in massima parte prerogative maschili, la presenza di donne in posizioni di potere era meno inusuale.

Così, ad esempio, ancora Arriano poteva affermare che «da Semiramide in poi, in Asia è usanza che anche una donna governi sugli uomini» (*Anab.* 1.23.7). Semiramide, semi-leggendaria regina assira (IX secolo?) si trova in Erodoto proprio a tal proposito, ricordata rapidamente in quanto prima tra le due sole donne che regnarono su Babilonia e grande promotrice di opere idrauliche (1.184), un profilo riduttivo rispetto ad altre tradizioni¹⁰. È la seconda regina babilonese, Nitocri, a ottenere maggior spazio, non solo per esser stata più saggia e per aver fatto costruire infrastrutture ancora più vaste (1.185-186), ma soprattutto per il grande inganno (1.187.1 *apatē*) che conclude la sua vicenda: sulla propria tomba Nitocri fece porre un'iscrizione attraverso la quale riuscì, perfino da morta, a illudere, rimproverare e sbeffeggiare il Gran Re Dario quando questi conquistò la città (1.187)¹¹. La vicenda, dall'articolazione incerta, si basa probabilmente sulla fama di avidità del sovrano (cfr. 3.183.3)¹².

La partecipazione ad attività guerresche da parte di donne barbare prendeva varie forme, tra le quali il caso delle Amazzoni merita una trattazione

10. Ad es. Diod. 2.7-12, sulla base di fonti precedenti; un inquadramento in Capomacchia (1986). Il poco spazio concesso da Erodoto a Semiramide (altrove responsabile di opere che egli attribuisce a Nitocri) non rende giustizia alla fama del personaggio: particolarmente "erodotei" suonano il modo in cui ella avrebbe preso il potere sugli Assiri secondo la versione di D(e)ion, *FGrHist* 690 F 7 (un inganno che ricorda per certi versi la vicenda della veste di Serse, Artabante e Amestri, PAR. 5.3.2; cfr. Ferrucci, 2019, pp. 32-4), e il viaggio disastroso attraverso il deserto della Gedrosia secondo Nearco, *FGrHist/BNJ* 133 FF 3a-b.

11. Gera (1997), pp. 113-6, con discussione dell'apparente (e poco credibile) assenza del nome di Nitocri dall'iscrizione riportata da Erodoto (rivolta a chiunque divenisse re di Babilonia «dopo di me», 1.187.1 τῶν τις ἐμεῦ ὕστερον ecc.), e 119-20, per un utile parallelo con l'episodio di Ciro e Tomiri (PAR. 3.2.2). Osservazioni anche in Hazewindus (2004), pp. 34-40. Per l'omonima Nitocri egizia cfr. PAR. 5.1.1.

12. Lo svolgimento dell'episodio sembra in parte contraddittorio, forse per via del mescolamento di tradizioni locali e interpretazione greca: Dillery (1992) nota un collegamento tematico con la vicenda di Artabante (su cui cfr. PAR. 2.3.1).

separata (PAR. 4.2). Un ambito a sé era quello ritualizzato ed esclusivamente religioso¹³. Durante la festa annuale per “Atena” presso gli Ausei di Libia, le fanciulle-vergini (*parthenoi*, il termine implica l’una e l’altra condizione) si dividevano in due gruppi che si combattevano con pietre e bastoni (4.180.2). Quelle che morivano per le ferite riportate erano chiamate “false” *parthenoi* – evidentemente nell’accezione di vergini, il che potrebbe suggerire la natura ordalica del rituale. Prima dello scontro, la fanciulla che di comune accordo era ritenuta la più bella veniva armata alla greca e portata in processione su un carro (4.180.3), una pratica che potrebbe vagamente ricordare la vicenda di Pisistrato e Phye¹⁴. A partire da questo dettaglio Erodoto discute la possibile genesi della tradizione in rapporto ai costumi greci (4.180.4) ma, a sottolineare l’alterità di quel popolo, subito specifica che gli Ausei praticavano la comunanza sessuale (cfr. PAR. 5.2). In genere si accosta al combattimento tra fanciulle degli Ausei quello, per certi versi simile, attestato per gli Egizi a Papremi in onore di “Ares” (2.63). Si trattava di un’usanza in base alla quale lo scontro avveniva tra gruppi di uomini (2.63.1-3), ma una componente femminile era presente nell’origine mitica, ossia la rissa scatenata dal dio per oltrepassare le guardie e far visita alla propria madre (2.63.4).

Più interessanti sono le occorrenze di sostanziale parità o assimilazione dei generi, non di rado l’unico tratto degno di nota riportato per un popolo. I Sauromati condividevano i ruoli sociali e militari tra donne e uomini (4.116.2), e così anche gli Zaveci, le cui donne erano abituate ad andare in guerra combattendo dai carri (4.193), mentre quelle dei Cauni, popolo in parte grecizzato, partecipavano in modo paritario ai simposi (1.172.1). Il caso più interessante di equiparazione è però quello dei remoti Issedoni, tra i quali uomini e donne erano caratterizzati da *isokratia*, eguaglianza di potere (4.26.2 ἰσοκρατίες δὲ ὁμοίως αἱ γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι). Erodoto non dettaglia in quale senso specifico, se politico, sociale e/o altro, si concretizzava questa condizione¹⁵, ma aggiunge che gli Issedoni avevano la fama di essere giusti (δίκαιοι). L’attribuzione di potere (*kratos*) alle donne è occorrenza rara nelle *Storie*, attestata marginalmente per la mitologica Echidna (4.9.4: *kratos* sulla propria terra) e, soprattutto, per la regina Atossa (cfr. PAR. 3.3.2).

Un ultimo ambito è quello dei caratteri anatomici. Tra gli Orgimpei si riscontrava un’assimilazione di tipo estetico, dal momento che maschi e

13. Sui vari scontri rituali cfr. Rosellini, Saïd (1978), part. pp. 981-4.

14. PAR. 3.5.1; cfr. Anhalt (2008), p. 270 n 3.

15. Qualche osservazione in Dewald (1981), p. 106. Si noti che, in tutt’altro contesto, *isokratia* è usato in senso prettamente politico, in opposizione alla tirannide (5.92a.1).

femmine erano indistintamente calvi e col naso camuso (4.23.2), mentre gli Sciti Enarei erano un popolo dai tratti fisici propriamente androgini (4.67.2, verosimilmente la condizione definita «morbo femminile» in 1.105.4)¹⁶; si può ricordare inoltre il caso prodigioso della lunga barba che spuntava alla sacerdotessa di Atena dei Pedasi, in Caria, a segnalare l'imminenza di un evento spiacevole (1.175.1; la ripetizione a 8.104 è in genere espunta). Infine, i casi frutto d'intervento umano: il più notevole è l'episodio di Ermotimo, che rinfacciava a Panionio di Chio di «averlo reso, da uomo, un nulla» (8.106.2 ὅτι με ἀντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι), un insulto che si trova impiegato in forme simili per mettere in discussione l'autorevolezza e il valore di un uomo, ad esempio negli scontri tra eroi nell'*Aiace* (Soph. *Aj.* 1114 e 1231). La ragione della privazione dell'identità di genere di Ermotimo, invece, era l'evirazione subita per opera di Panionio: afferma Erodoto che la vendetta dell'eunuco, «la più grande *tisis* che conosciamo» (8.105.1 μεγίστη τίσις ἥδη ἀδικηθέντι ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν), si realizzò obbligando Panionio e i suoi figli a evirarsi a vicenda (8.106)¹⁷. Il pregiudizio relativo agli eunuchi come caratterizzati da mancanza dei valori virili era diffuso, ma non esauriva l'argomento: se l'onore loro riconosciuto dagli Asiatici serve probabilmente a Erodoto (8.105) per sottolineare i costumi alieni e molli di questi ultimi, in Senofonte si trova un riconoscimento delle effettive qualità degli eunuchi di Ciro, descritti come coraggiosi, ambiziosi e fedeli in guerra e nella caccia, per quanto fisicamente più deboli (Xen. *Cyr.* 7.5.62-65)¹⁸.

4.2

Le Amazzoni in guerra di civiltà

È chiaro che l'immaginazione greca era molto colpita dal fatto che le donne di alcuni popoli combattessero e partecipassero alla guerra (cfr. PAR. 4.1). Tra queste, nella tradizione antica spiccavano, naturalmente, le Amazzoni,

16. Note in Wenghofer (2014), pp. 527-8. Vi è inoltre attestazione d'inversione dei genitali negli animali in 7.57; ma certo non tra gli umani in 2.46.4, ove Dewald (1981), p. 93, legge una «Egyptian lady sodomist».

17. Della moglie di Panionio, solo menzionata (8.106.2), non è riportato il destino. Su Ermotimo cfr. Lenfant (2012), pp. 268-9; Cairns (2021), pp. 1520-1 (*tisis*, su cui cfr. CAP. 2, pp. 25-6); cfr. PAR. 4.5.

18. Ma si ricordi che Ciro tutelò gli eunuchi, in modo del tutto strumentale, sfruttando il fatto che essi erano generalmente disprezzati (Xen. *Cyr.* 7.5.60-61); note e bibliografia in Zaccarini (2023), p. 546.

che tuttavia nelle *Storie* sono descritte in modo peculiare entro la trattazione delle doti guerresche delle donne sauromate. La tradizione risaliva all'antica unione degli Sciti con le Amazzoni, una storia costellata di riferimenti all'inversione o alla confusione di genere¹⁹.

La vicenda muove a partire da incontri violenti, ma ben presto prende una piega del tutto diversa. Sconfitte e catturate dai Greci, le Amazzoni si erano liberate uccidendoli ed erano approdate presso la terra degli Sciti, ove avevano compiuto saccheggi (4.110) e combattuto (4.111.1). Quando gli Sciti, che inizialmente le avevano scambiate per giovani uomini, ne scoprirono la natura, inviarono i propri figli nella speranza che potessero procreare con le nuove arrivate (4.111.2). L'idea di base, trattata da una vasta tradizione nella quale sarebbe rientrato anche Alessandro Magno, era probabilmente quella dell'incrocio tra popoli di virtù guerresche volto a generare una stirpe militarmente superiore²⁰.

Il piano degli Sciti funzionò, ma probabilmente non proprio nella maniera intesa. Secondo Erodoto, le Amazzoni acconsentirono ai rapporti sessuali con i giovani Sciti, i quali riuscirono così a «renderle docili» (4.113.3 ἐκτιλώσαντο). O, almeno, così sembrò inizialmente. Ben presto, difatti, furono i giovani ad adeguarsi totalmente agli usi delle Amazzoni. Con ferma persuasione sui nuovi compagni esse ottennero un netto distacco dai ruoli di genere femminili tipici degli Sciti, incompatibili con i propri costumi, nonché uno stanziamento separato e autonomo dal resto del popolo (4.114-116)²¹. L'unica concessione di natura culturale fatta dalle Amazzoni fu quella d'imparare la lingua scitica, ma anche questa è presentata come un loro successo in quanto permise la comunicazione e, soprattutto, avvenne a fronte dell'incapacità degli Sciti di apprendere la lingua delle compagne (4.114.1-2 e 117).

Il risultato non lascia dubbio su quale fosse la parte che aveva davvero «addomesticato» l'altra. Se dunque la storia nasce dalla fama di valore guerresco delle Amazzoni, ben presto essa perde gli elementi violenti e diviene narrazione di un incontro-scontro tra civiltà vinto dalle donne. Nonostante il loro nome in lingua scita, *Oiorpata*, significasse «Ammazza-uomini» (4.110.1), di fatto le Amazzoni ottennero i loro successi unicamente attra-

19. Gli studi dettagliati della vicenda sono relativamente pochi: una panoramica e una prospettiva in Hazewindus (2004), pp. 181-215; in part. Hartog (1988), pp. 216-24, per una lettura nei termini dell'inversione dei ruoli.

20. Cfr. Plut. *Alex.* 46; Curt. 6.5.30-31; sul tema cfr. Baynham (2001).

21. Le donne scitiche, pur menzionate (4.114.3), non giocano un ruolo attivo; per una diversa storia cfr. PAR. 6.4.2.

verso determinazione e influenza, diressero l'evolversi dell'intera vicenda, mantennero la loro identità culturale e, quando si unirono ai Sauromati, non divennero le "loro" donne – furono, semmai, i giovani sciti a divenire gli uomini delle Amazzoni²².

La vicenda è singolare anche perché, altrove, le Amazzoni sono in genere descritte in modo molto più piatto e principalmente sulla base della reputazione guerresca. Già altrove nelle *Storie* la rivendicazione di aver sconfitto le Amazzoni nel passato remoto è conferma dell'eccellenza militare e punto di vanto da far valere pubblicamente da parte degli Ateniesi (9.27.4)²³. Ma anche quando connotate come combattenti, le Amazzoni si prestavano a rappresentare l'inversione dei ruoli di genere: così già in Omero esse sono forti in quanto *antianeirai*, "equivalenti" agli uomini (*Il.* 3.189, 6.186), e in questi termini comparativi e antitetici esse sono in genere caratterizzate in letteratura²⁴. In questa veste esse sono citate strumentalmente all'inizio dell'*Orazione funebre* attribuita a Lisia, ove si ricorda che, avendo sconfitto i popoli vicini, le Amazzoni «furono ritenute più uomini per via dello spirito gagliardo, che donne per via della forma» (*Lys.* 2.4 ἐνομιζοντο δὲ διὰ τὴν εὐψυχίαν μᾶλλον ἄνδρες ἢ διὰ τὴν φύσιν γυναικες), salvo poi "ritornare" donne quando affrontarono e furono sconfitte dai valorosi Ateniesi (2.5)²⁵.

4.3

Scambi di abiti e bagni di sangue

Due storie d'inversione o confusione dei ruoli spiccano per gli ulteriori temi coinvolti. Entrambe avvengono in Grecia e a livello puramente esteriore, dal momento che vedono uomini indossare brevemente abiti femminili per uno scopo preciso, ossia il compimento di un inganno, nel primo caso ideato da un uomo, nel secondo da donne. L'estrema gravità delle situazioni

22. Nell'episodio certo operano meccanismi di reciprocità, ma non concordo con la lettura di Dewald (1981), pp. 102-3, che parla di sostanziale parità tra Sciti e Amazzoni. Più accurata l'analisi di Wenghofer (2014), pp. 528-9.

23. Insieme alla pretesa di essersi distinti durante la guerra di Troia: cfr. PAR. 2.3.1.

24. Cfr. i vari epiteti conati in base alla loro disposizione verso gli uomini: la caratteristica di esserne prive (Aesch. *Supp.* 287 ἀνάνδρους), di odiarli (*Prom.* 724 στυγάνορα; osservazioni di Hazewindus, 2004, pp. 185-9) o, all'opposto, di amarli (Bione, *FGrHist/BNJ* 332 F 2 φιάνδρους, su cui cfr. PAR. 2.3.3); cfr. anche Wenghofer (2014), pp. 529-30.

25. Sulle Amazzoni in questa e altre fonti ateniesi cfr. Barbato (2020), cap. 6, part. pp. 144-7.

giustifica lo scambio delle vesti, una pratica che in un altro contesto sarebbe stata inaccettabile e vergognosa: ad esempio, si diceva che il legislatore Caronda avesse stabilito l'esposizione pubblica in abiti femminili come punizione per i disertori e i vigliacchi in guerra (Diod. 12.16.1; cfr. *supra*, p. 80). Per via della trama incentrata sull'abbigliamento queste storie si possono collegare parzialmente ad altre (cfr. PARR. 3.1, 3.5.1 e 5.3.2), ma per il resto l'articolazione è notevolmente diversa.

4.3.1. I MACEDONI, LE MACEDONI E I PERSIANI

Verso la fine del VI secolo re Aminta di Macedonia si trovò costretto a dare ospitalità (*xenia*) a un gruppo di Persiani giunti per conto di Dario (5.18.1). Gli ospiti chiesero e ottennero da Aminta terra e acqua, formula di sottomissione tipica del periodo (cfr. 7.132). In aggiunta, i Persiani pretesero di far partecipare le concubine e le spose dei Macedoni al banchetto (5.18.2). Pur protestando, Aminta non poté che accontentare coloro che chiamava padroni (5.18.3 *δεσπότες*), i quali, ubriachi, iniziarono a mettere le mani addosso alle donne.

L'arrogante richiesta, ulteriormente aggravata dallo sviluppo dovuto all'ebbrezza dei Persiani, costituiva un insulto a molteplici livelli²⁶: al padrone di casa, il rispetto del quale era tutelato dalla *xenia* (cfr. PAR. 2.2); ai costumi greci, in quanto solo le schiave erano ammesse ai simposi; agli uomini macedoni, le cui prerogative si pretendeva di scavalcare; e alle stesse donne, considerate sessualmente disponibili. La tutela sacrale degli ospiti persiani fornita dalla *xenia* si poteva considerare annullata dal loro comportamento, ma restava un diverso problema a giocare potenzialmente un ruolo critico. Erodoto qualifica i Persiani con il termine generico di *angeloi*, inviati o messaggeri (5.17.1), e non chiarisce se il loro *status* fosse quello, tecnico e inviolabile, di *kērykes*, gli araldi. Le prerogative e le tutele riservate a questi ultimi sono chiarite perfettamente dal diverso episodio, grossomodo contemporaneo, dell'uccisione dei *kērykes* persiani da parte degli Spartani, una grave violazione delle «comuni leggi umane» (7.136.2, cfr. PAR. 5.3.2) che aveva scatenato su Sparta la maledizione di Taltibio (cfr. PAR. 2.3.2). Quello alla corte macedone potrebbe essere uno di quei casi nei quali Erodoto impiega un termine come sinonimo dell'altro, un'impressione suggerita proprio dal fatto che gli *angeloi* ad Aminta e i *kērykes* agli Spartani avevano posto la stes-

26. Cfr. Harris (2006), cap. III.2, pp. 311-2; Soares (2014), pp. 230-2 (ma il rimando a 3.38.1 travisa il senso del testo).

sa richiesta di terra e acqua²⁷. Il dettaglio è importante, ma in ultima analisi resta sullo sfondo in quanto, a prescindere dal titolo formale, la reazione di Aminta era trattenuta dalla profonda paura verso i Persiani (5.19.1)²⁸.

Fu il giovane figlio del re macedone, Alessandro, il futuro Filelleno, a reagire e compiere la vendetta. Con un espediente il principe sostituì le donne con uomini sbarbati, i quali massacrarono i Persiani (5.20); è ragionevole presumere che i Macedoni coinvolti fossero giovani, ma non necessariamente talmente tali da essere imberbi, anzi, Erodoto si riferisce a loro come uomini fatti (5.20.3 *andres*); se tali erano, per la buona riuscita del piano quei Macedoni non solo vestirono abiti femminili ma rinunciarono anche alla barba virile, un gesto eccezionale che in altre circostanze sarebbe risultato inaccettabile: proprio i Macedoni che, pur adulti, si radevano, simboleggiavano parte delle nefandezze tollerate e incoraggiate presso la corte di Filippo II nella celebre descrizione di Teopompo (*FGrHist/BNJ* 115 FF 225a-b).

Nell'epilogo della storia Erodoto narra che Alessandro poi aveva concesso in sposa la propria sorella Gigea a un dignitario persiano, come parte della *sophiē* (su cui cfr. PAR. 3.5.1; qui di fatto un inganno) usata per depistare le indagini sui messaggeri scomparsi (5.21.2; cfr. 8.136.1). Questo gesto non detrae nulla dal fulcro dell'episodio, una questione di limiti, onore e vendetta ben espressa dalle parole, al contempo ironiche e terribili, che Alessandro aveva rivolto agli ospiti prima di farli uccidere: «imparate fino in fondo che vi onoriamo per quanto valete» (5.20.4 *ὥς παντελέως μάθητε τιμώμενοι πρὸς ἡμέων τῶν περ ἔστ' ἄξιοι*, cfr. PAR. 2.1 *su timē*). Le donne macedoni di questa vicenda, che non hanno alcun ruolo attivo né mostrano reazioni alle molestie subite, rappresentano semplicemente la classica goccia che fa traboccare il vaso in circostanze interamente determinate da uomini.

4.3.2. LE MOGLI FEDELI DEI MINI

Il tema dello scambio delle vesti torna in un'altra storia ove una decisa azione femminile ha invece un ruolo fondamentale. In un tempo remoto i Mini, discendenti degli Argonauti, erano approdati in Laconia riven-

27. Cfr. 7.132-133 e 5.18.1; dalla risposta di Serse (7.136.2) e dal fatto che gli Spartani inviati presso di lui in riparazione siano detti *angeloi* (7.137.2-3), è chiaro che nell'episodio dell'ira di Taltibio Erodoto impiega i due termini in modo sostanzialmente intercambiabile; sul tema e sulla tutela degli araldi cfr. A. Lanski, *Heralds* (*κήρυκες, οἱ*), in Baron (2021), vol. II, p. 673.

28. Sulla paura come tipico elemento impiegato dai Gran Re per esercitare potere e controllo cfr. Zaccarini (2023).

dicando e ottenendo dagli abitanti terre e partecipazione civica (4.145). I Mini presero nuove mogli da illustri famiglie locali, lasciando ad altri (Spartani, pare di capire) le donne con le quali si erano precedentemente uniti a Lemno (4.145.5)²⁹. Ben presto la situazione degenerò: i Mini, che iniziarono a comportarsi con *hybris* ed empietà, furono arrestati e destinati all'esecuzione dagli Spartani (4.146.1-2). A liberarli furono le nuove mogli: gli Spartani stessi, infatti, consentirono alle spose dei Mini l'accesso alle prigioni in quanto ritenevano di non dover temere da quelle loro parenti alcun inganno (4.146.4 *dolos*). Le donne, invece, scambiarono i propri vestiti con i Mini e così consentirono a questi ultimi di evadere, uno schema che si ritrova molto simile nella letteratura greca e araba relative alla regalità sasanide³⁰.

La morale della storia – se c'è – è ambigua. Da un lato, le donne laconiche possono incarnare l'inaffidabilità femminile attraverso l'associazione e la complicità con stranieri giunti a sovvertire l'ordine di una comunità, come talora è stato proposto³¹. Dall'altro, esse esprimono piuttosto senso del sacrificio, coraggio, e completa lealtà verso i mariti Mini, tanto da onorare il vincolo coniugale anche a scapito dei propri concittadini e parenti laconici nonché della personale incolumità: questa l'interpretazione, probabilmente più aderente allo spirito dell'episodio, già di Boccaccio, che loda il coraggio, la fedeltà e l'amore di quelle donne così "virili" (*De mul. clar.* 31.13).

4.4

Uomini "femminizzati": Artauntes e Artabano

Alcuni brevi ma incisivi episodi mostrano l'equiparazione a donne come un grave insulto, per lo più legato a contesti militari e/o di forza fisica. In termini generici o metaforici, un esempio in linea con questa prospettiva è offerto dal consiglio di Creso a Ciro di sequestrare le armi e intervenire su

29. Lemno era rimasta priva di uomini al tempo di Toante (6.138.4; note in Dorati, 2005, pp. 23-4); nell'antefatto della vicenda dei Pelasgi sull'isola si ritrova un parziale parallelo alla storia dei Mini in Laconia: abitanti l'Attica in modo simile e con conseguenze analoghe, i Pelasgi si macchiarono di *hybris* verso le fanciulle ateniesi (6.137.2-3; cfr. PAR. 6.4.2). Sui Mini, specie in rapporto ai Battiadi (PAR. 6.3), cfr. note e bibliografia in De Vido (1998), pp. 22-3 e 29-30; Thomas (2018), pp. 270-6.

30. Cfr. Panaino (2009-10); per la storia erodotea cfr. Dewald (1981), p. 99; un esempio del frequente successo di gruppi di donne nell'opera.

31. Così ad es. Gould (1980), pp. 54-5.

costumi e abbigliamento dei Lidi, trasformandoli così in «donne anziché uomini» al fine di scongiurarne la ribellione (1.155.4 γυναικας ἀντ' ἀνδρῶν ecc.)³². Un ulteriore esempio viene dal faraone Sesostri (un nome attestato nel Medio Regno), che fece incidere immagini pubbliche di genitali femminili a umiliazione di quei popoli che gli si erano sottomessi senza aver combattuto (2.102.5 e 106.1), pratica di dubbio gusto ma anche di dubbia coerenza considerando che il faraone stesso era stato salvato da una donna (cfr. PAR. 5.1.1). Teline, avo di Gelone, aveva fama di effeminato e molle presso i Sicelioti, contro il parere di Erodoto che lo ritiene invece un esempio di valore, forza e coraggio (7.153.4 *andrēiē*, su cui cfr. PAR. 4.5).

I casi più interessanti sono pronunciati da Persiani (cfr. PAR. 3.2.2). L'illustre Masistio provocava e insultava i Greci, chiamandoli donne (9.20.1), proprio poco prima di trovare la morte sul campo di Platea (9.22-24). Dopo la sconfitta a Micale si colloca uno degli episodi più gravi ed esplicativi della prospettiva persiana: Masiste, figlio di Dario, biasimò Artautes definendolo peggiore di una donna, «l'insulto più grave tra i Persiani» (9.107.1), per via dei mali che la sua incompetenza nel comando aveva recato all'*oikos* ("casa" in senso lato) del Gran Re. Accecato dall'ira e dall'indignazione (9.107.2 δεινὰ ποιεύμενος, su cui cfr. PAR. 6.4.1), senza alcuna esitazione Artautes si scagliò contro il principe con l'intento di ucciderlo. È ben possibile che l'atteggiamento provocatorio in questo scambio si basasse su un gioco di parole, non esplicitato da Erodoto, dovuto al fatto che la figlia di Masiste, Artaunte (Ἀρταῦντη, cfr. PAR. 5.3.2), fosse quasi omonima del comandante Artautes (Ἀρταῦντης), e dunque che il principe trovasse particolarmente facile e ironico trattare con paternalistica sufficienza l'interlocutore³³.

Un ultimo caso, esemplare, è quello del dignitario persiano Artabano, fratello di Dario. Artabano si distingue nel corso delle *Storie* per il ruolo di consigliere avveduto e prudente, ma di scarso successo³⁴, che fallisce nel dissuadere sia il fratello dall'attaccare la Scizia (4.83) sia il nipote Serse dall'invasione della Grecia (7.10)³⁵. Anzi, la voce critica di Artabano, l'unica

32. Note in Wenghofer (2014), pp. 530-1; rimuovere le armi dal *dēmos* era un tipico atto tirannico per prevenire rivolte: Zaccarini (2015), pp. 182-3; cfr. PAR. 6.2.3.

33. Cfr. osservazioni in Hazewindus (2004), pp. 93-4 e 100.

34. Come ad es. Solone (Vannicelli, 2017, p. x; per il possibile effetto ironico cfr. Schellenberg, 2009, p. 138), ma la connotazione femminile di Artabano non si ritrova per altri personaggi maschili del genere. Sul tema cfr. PAR. 4.5.

35. Per l'episodio, e in part. il comportamento di Serse in relazione a *hybris* (cfr. *Premessa*) e temi correlati, cfr. Cairns (1996a), pp. 13-5; CAP. 2, p. 26.

apertamente tale tra i notabili, fra i quali spiccava soprattutto l'esortazione opportunistica e miope di Mardonio, aveva provocato la furia di Serse, che chiamò lo zio paterno codardo (7.11.1 ἐόντι κακῶ καὶ ἀθύμῳ) e lo punì con il disonore (*atimia*, cfr. PAR. 2.1 su *timē*) dell'esclusione dalla spedizione, relegandolo in Persia insieme alle donne. Il senso della punizione si spiega considerando che i parenti maschi del Gran Re, anche in qualità di emanazione ed estensione della sua presenza, erano tenuti ad accompagnarlo fisicamente (7.39.1)³⁶. Di contro, l'accusa di Masiste ad Artautes mostra come il fallimento di un sottoposto recasse danno all'intero *oikos* reale, mentre il successivo affidamento ad Artabano dell'*oikos* e dello scettro reali (7.52.2) segnano il grande onore ricevuto nel momento in cui lo zio rientrò nelle grazie di Serse (cfr. 7.12-13).

È chiaro che Artabano aveva corso un grosso rischio contraddicendo il Gran Re, e che aveva evitato punizioni più pesanti solo in virtù della stretta parentela (cfr. 7.10.1 e 11.2; cfr. PAR. 4.5 per ulteriori paralleli). La prossima storia mostra come Artabano, l'unico uomo abbastanza coraggioso e assennato da sfidare la decisione di Serse, condividesse questo ruolo proprio con una donna eccezionale.

4.5

Artemisia, la meraviglia di Alicarnasso

Artemisia di Alicarnasso è probabilmente la figura femminile più impressionante dell'opera, «une femme à Histoire»³⁷, trattata da Erodoto in blocchi distinti nei Libri VII e VIII. Sin dall'esordio, Artemisia è introdotta in un modo che colpisce. Dopo aver elencato i generali persiani e gli altri comandanti – tutti uomini – d'alto rango della flotta di Serse (7.97-98), Erodoto dichiara di non sentirsi costretto a menzionare gli ufficiali inferiori (7.99.1; cfr. i leader locali in 7.96.1), ma che intende fare un'unica eccezione per

36. Il vasto corpo sociale e militare dei “parenti”, di sangue o per via onorifica, poteva contare migliaia di membri (Curt. 3.3.14; Diod. 17.77.6; Arr. *Anab.* 3.11.5; cfr. Basello, 2021, pp. 1052-4). Da un altro passo erodoteo sembra che non solo le donne, ma anche i giovani maschi, fino almeno ai vent'anni, fossero esentati dalla guerra: cfr. 1.209.2.

37. Tourraix (1990), p. 386. La letteratura sul personaggio è vasta: rimando a Vignolo Munson (1988); Sebillotte Cuchet (2015), pp. 240-3, con alcune imprecisioni (segnalo anche Ead., *Artémise. Une femme capitaine de vaisseaux dans l'Antiquité grecque*, Fayard, Paris, 2022 – non vidi); Braccesi (2022), sulla tradizione anche non erodotea; Sissa (2023), pp. 109-38, con cenni al contesto della II guerra persiana.

Artemisia «poiché ritengo una grande meraviglia che una donna abbia partecipato alla spedizione contro la Grecia» (7.99.1 Ἀρτεμισίης δὲ τῆς μάλιστα θῶμα ποιεῦμαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στρατευσαμένης γυναικός). La sensazionalità non stava solo nel fatto che Artemisia aveva combattuto: Erodoto specifica che lo aveva fatto in virtù dell'audacia e del coraggio (7.99.1 *andrēiē*, cfr. *infra*, pp. 96-7), senza alcuna costrizione. Questo riconoscimento va rapportato al fatto che tutti gli altri comandanti erano, in realtà, costretti (7.103.4) in quanto «schiavi» (*douloi*) dei Persiani (7.96.2)³⁸. Nemmeno la condizione di questi ultimi era tanto diversa dal momento che, nella prospettiva greca, il Gran Re era sostanzialmente l'unico uomo libero di tutta l'Asia, sovrano di una massa indistinta di schiavi³⁹.

Figlia di Ligdami e di una donna cretese, dunque per metà greca⁴⁰, Artemisia deteneva la tirannide su Alicarnasso in Caria, la città d'origine di Erodoto; la monarca aveva ereditato il potere dal marito deceduto, del quale allevava un figlio adolescente (7.99.1-2)⁴¹. La condizione di vedova e madre accomunava Artemisia a un'altra donna destinata a insegnare ai potenti il loro posto, Tomiri (PAR. 3.2.2). La flottiglia caria nella spedizione di Serse era di sole cinque – ottime – navi⁴², ma il contributo più prezioso che Artemisia forniva erano i pareri (*gnōmai*), i migliori che il Gran Re ricevesse tra tutti quelli degli alleati (7.99.3 πάντων τε τῶν συμμάχων γνώμας ἀρίστας βασιλεῖ ἀπεδέξατο). Questa dote è dettagliata a una certa distanza, nel Libro successivo: come già Artabano in patria (PAR. 4.4), durante la campagna in Grecia Artemisia fu l'unica a osare contraddire il parere del

38. Cfr. Vignolo Munson (1988), pp. 94-5; Gera (1997), pp. 206-7, attribuisce l'assenza di costrizione per Artemisia all'esenzione generalizzata delle donne dalla spedizione. In effetti, questo criterio era stato alla base della punizione di Artabano (7.11.1, cfr. PAR. 4.4); si consideri però che, secondo Serse, la moglie di Pitio (cfr. nota successiva) era tenuta a partecipare: 7.39.1.

39. Così ad es. anche Pitio, il più ricco uomo di tutta l'Asia dopo Serse, non era che l'ennesimo schiavo (*doulos*): 7.39.1; Mardonio, imparentato strettamente con il Gran Re (6.43.1) e comandante di altissimo rango, era un *doulos* sacrificabile (8.102.2-3, cfr. *infra*, p. 95) e si rivolgeva al sovrano con l'usuale appellativo di *despotēs* (7.9.1); cfr. anche PAR. 3.3.1 su Democede. Cfr. Cairns (2019a), pp. 81-2 e 85; Zaccarini (2023), part. p. 548 e n 37.

40. Quantomeno dalla prospettiva di Erodoto: Vignolo Munson (1988), p. 94.

41. Sul potere ereditato cfr. osservazioni, in rapporto alla fama delle donne carie in 1.146.2-3, in Dewald (1981), pp. 100-1; cfr. *infra*, p. 97 sull'accusa di Plutarco. Il dettaglio del figlio conferisce ad Artemisia spessore e connotazione di genere femminile (tutt'altro che oscurata dai tratti maschili: cfr. *infra*, p. 97): riflessioni in Tourraix (1990), p. 380.

42. Seconde solo a quelle fenicie di Sidone, il cui re, tra i comandanti più famosi della flotta (7.98.1), sedeva e parlava per primo nel consiglio di guerra (8.67.2); l'ammiraglia di Serse era una nave sidonia (7.100.2).

sovrano e di ogni altro (uomo), specie l'influente Mardonio (cfr. 8.69.1 e *infra*, p. 95). Serse, che volle ascoltare varie *gnōmai* (8.67) prima della battaglia di Salamina, decise poi di dare battaglia seguendo l'opinione su cui tutti, meno la tiranna, erano concordi⁴³. A fronte della schiera di *yes men* di Serse, infatti, Artemisia aveva sconsigliato apertamente lo scontro navale, prima ancora di prevederne correttamente l'esito, sottolineando come i Greci sul mare fossero più forti dei soldati di Serse «come gli uomini lo sono delle donne» (8.68a.1), un'affermazione di stampo sessista che, pronunciata da una donna – e della sua caratura – è solo apparentemente paradossale⁴⁴.

La libertà di parola di Artemisia, brutale nella sua franchezza, sembrerebbe del tutto appropriata – se espressa da un uomo, s'intende – alle vivaci discussioni tipiche di un'assemblea tra Greci, ma pericolosamente fuori luogo tra i deferenti e sottomessi consiglieri del Gran Re. Contraddire o addirittura mortificare gli intenti del sovrano era una mossa rischiosa, ben espressa dalla cautela di quel Greco che, a suo tempo, prima di esporsi si era assicurato che Dario – un re, peraltro, caratterizzato come molto più equilibrato di Serse – fosse nel *mood* di ricevere consigli (4.97.2, e cfr. ancora PAR. 4.4 su Artabano). I comandanti ben disposti verso Artemisia, difatti, temettero che ella fosse punita per la sua sincerità, mentre coloro ostili per via degli onori a lei concessi dal sovrano, superiori a quelli dati a ogni altro alleato, si compiacevano pregustando la sua rovina con rancorosa invidia, espressa soprattutto dal termine *phthonos* (8.69.1 ἀγαιόμενοι τε καὶ φθονέοντες αὐτῇ): l'essenza di questo sentimento risiede in generale nel desiderio livoroso di rimbrottare, ridimensionare e/o privare un proprio simile per aver travalicato una misura, a volte relativamente a qualcosa che si vorrebbe per sé stessi e perfino nel caso si tratti di un bene inquantificabile e disponibile in misura non limitata⁴⁵, esattamente com'è la stima del Gran Re in questo passo. L'aspetto dello *phthonos* provato dai dignitari rivali verso Artemisia è dunque quello tipicamente rivolto a chi, da una posizione

43. Questo evidentemente il significato di ὅμως δὲ τοῖσι πλεόσι πείθεσθαι ἐκέλευε (8.69.2; non semplice maggioranza, *pace* ad es. Vignolo Munson, 1988, p. 96, ma piuttosto supermaggioranza o quasi unanimità), come emerge dal confronto con 8.68.1 (οἱ μὲν ἄλλοι κατὰ τὸ αὐτὸ γνώμην ἐξεφέροντο κελεύοντες ναυμαχίην ποιέεσθαι, Ἀρτεμισίη δὲ τὰδε ἔφη ecc.).

44. Sissa (2023), p. 123, per la proposta che Artemisia suggerisca a Serse che «il genere è un attributo trasferibile».

45. Su *phthonos* cfr. Cairns (2003); Sanders (2014), cap. 3, part. pp. 39 e 50, per molti diversi significati, tra i quali (cfr. p. 45) i casi che si possono applicare a questo episodio sono (g) «begrudging envy», e (i) «begrudging sharing» (pp. 38-9); cfr. PARR. 5.2, 5.3.1 (Niteti) e 6.3. Per una formulazione simile con *phthonos* e *agē* insieme cfr. 6.61.1 (PAR. 3.4.3).

paritaria, ottiene successo (cfr. Arist. *Rh.* 2, 1386b16-20 e 1387b22-28). Narra Erodoto che Serse, invece, nonostante la decisione di dare battaglia, gradì molto (8.69.2 *κάρτα τε ἤσθη*) la *gnōmē* di Artemisia, e per questo le riservò lodi ancor maggiori⁴⁶; tale uso del verbo *hēdomai*, che qui ricorre in varie occorrenze (ad es. 8.101.1, 8.103; cfr. *infra*, p. 95), descrive lo stesso sentimento con il quale il sovrano avrebbe trattato la concubina e il mantello nella storia su Artaunte e Amestri (PAR. 5.3.2), ossia supponente apprezzamento e distaccata, indulgente leggerezza: il Gran Re, che accoglieva ma non realizzava il valore né, in fin dei conti, sapeva che farsene di queste forme di piacere, alla fine avrebbe pagato il peso della propria altezzosa miopia. Impaziente, si fece preparare una buona postazione per assistere allo spettacolo della battaglia (*αὐτὸς παρεσκεύαστο θεήσασθαι ναυμαχέοντας*)⁴⁷.

Ubbidendo al volere del sovrano, Artemisia partecipò alla naumachia, tanto che Erodoto è in grado di riportarne con precisione le imprese. La narrazione delle sue gesta a Salamina dettaglia e conferma il cenno alla distinzione conseguita precedentemente dalla tiranna presso l'Artemisio (8.68a.1). Con coraggio, fortuna e spregiudicatezza, nel caos della battaglia Artemisia salvò la propria ammiraglia speronando una nave dello stesso schieramento, quella del re dei Calindi, ottenendo così una multipla vittoria contro, rispettivamente, un nemico, un amico/padrone e, forse, un rivale: la nave ateniese alle sue spalle desistette dall'attacco pensando Artemisia alleata (8.87.4); il Gran Re lodò Artemisia credendo avesse affondato un vascello nemico (8.88.1-2); inoltre, nella possibilità che ella avesse scelto intenzionalmente il bersaglio di questo diversivo, Erodoto ipotizza che il re dei Calindi fosse un avversario personale della tiranna (8.87.2-3). La battaglia, per il resto, non ebbe buon esito per i Persiani. Attraverso un formulare «si dice»/«dicono» Erodoto riporta che Serse, assistendo all'azione di Artemisia, avrebbe esclamato: «I miei uomini sono divenuti donne, e le donne uomini» (8.88.3 οἱ μὲν ἄνδρες γεγόνασί μοι γυναῖκες, αἱ δὲ γυναῖκες ἄνδρες), un esplicito riferimento all'inversione dei generi riflessa nella sconfitta della flotta reale. La formulazione ricorda senz'altro quella simile, ma meno connotata, alla battaglia delle Termopili, in seguito alla quale il Gran Re aveva constatato di disporre di molte genti (letteralmente, «esseri umani»), ma pochi uomini (7.210.2 πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι εἶεν, ὀλίγοι

46. Come nota Pelling (2006), p. 111, il miope compiacimento di Serse nei confronti di Artemisia richiama un tratto tipicamente tirannico.

47. Anhalt (2008), p. 272, collega il verbo *theomai* qui al tema della teatralità della vicenda di Candaule (PAR. 3.1).

δὲ ἄνδρες). Si ricordino, in questo senso, i casi di Masistio (9.20) e Masiste (9.107.1), che insultarono gravemente i loro avversari chiamandoli donne (cfr. PAR. 4.4)⁴⁸.

I dettagli narrati da Erodoto su Artemisia a Salamina sono eccezionali anche a fronte della scarsità d'informazioni sulle imprese individuali altrui (cfr. 8.87.1). Esistevano, si pensava, registrazioni fatte tenere da Serse (8.90.4), ma è da escludere che Erodoto potesse consultarle. Certamente una sua fonte doveva essere ateniese: egli conosce il nome del trierarca che attaccò la nave della tiranna; sa inoltre che su di lei era stata messa una taglia enorme, 10.000 dracme, dovuta al fatto che si riteneva terribile che una donna combattesse contro Atene (8.93 δεινὸν γάρ τι ἐποιεῦντο, cfr. PAR. 6.4.1). Potremmo precisare «una donna, e per di più barbara», citando liberamente Demostene (15.23) a proposito di una successiva Artemisia (II), omonima dinasta di Caria della metà del IV secolo⁴⁹.

Erodoto riporta che, in un secondo consiglio di guerra al termine della battaglia, dopo aver ascoltato i Persiani e prima di prendere ulteriori decisioni, Serse convocò Artemisia riconoscendone l'assennatezza, «in quanto in precedenza era sembrata l'unica a capire il da farsi» (8.101.1 ὅτι πρότερον ἐφαίνετο μούνη νοέουσα τὰ ποιητέα ἦν). Le sue intuizioni avevano smascherato la scorrettezza e la debolezza delle valutazioni di Mardonio, da tempo fermamente convinto della superiorità militare persiana (cfr. 7.97), e già questo costituiva un'indiretta vittoria morale di Artemisia. Ora il Gran Re congedò gli altri consiglieri prima di sentire la tiranna, il cui parere fu che egli dovesse rientrare in Asia e lasciare il comando dell'esercito a Mardonio (8.102). Il consiglio piacque ancora una volta a Serse (8.103 ἤσθη, cfr. *supra*, p. 94) in quanto, spiega Erodoto, confermava quanto il sovrano stesso già stava meditando di fare. La tardiva lezione apparentemente appresa – a spese dei propri soldati – da Serse non va però sopravvalutata poiché, in fondo, le parole di Artemisia lo compiacevano in quanto ne rimarcavano la superiorità inarrivabile e dipingevano l'accaduto, in qualsiasi caso, come una vittoria: la tiranna affermava infatti che, se Mardonio e i suoi soldati avessero sconfitto i Greci, l'impresa sarebbe stata comunque del Gran Re in quanto compiuta dai suoi schiavi, mentre, se avessero vinto i Greci, egli non avrebbe perso altro che uno schiavo (8.102.2-3; cfr. *supra*, p. 92 sulla schiavitù). Serse fece

48. Cfr. Vignolo Munson (1988), pp. 102-3; cfr. anche Gera (1997), pp. 208-9; Zaccarini (2019), p. 162.

49. Nonostante l'ostilità – e, in parte, proprio attraverso questa – è chiaro che nel corso dell'orazione Demostene esprime un certo riconoscimento per le doti della monarca: Sebillotte Cuchet (2015), part. pp. 231-3, che tuttavia riferisce a lei alcuni passi assai più generici.

quanto Artemisia raccomandava e affidò il rientro dei propri figli illegittimi a lei e all'eunuco Ermotimo (8.103-104 e 107.1)⁵⁰. A proposito di questo incarico Plutarco commenta con una certa sufficienza che, evidentemente, Serse «aveva dimenticato di portare donne da Susa, se i ragazzi necessitavano di un accompagnamento femminile» (*Mor.* 870a ἐπελήλυστο γὰρ ἐκ Σούσων, ὡς ἔοικεν, ἄγειν γυναικάς, εἰ γυναικείας ἐδέοντο παραπομπῆς οἱ παῖδες)⁵¹.

Con quest'ultimo scambio Erodoto conclude la vicenda della tiranna di Alicarnasso, che emerge senz'altro come una donna fuori dal comune, in grado di superare gli uomini nei loro tradizionali ruoli, d'ingannare parimenti amici e nemici, d'indovinare correttamente gli sviluppi futuri. Il tema dell'inversione dei ruoli di genere, come si è visto, ricorre in modo evidente almeno due volte, nelle parole di Artemisia a proposito dei Greci e degli Asiatici (8.68a.1) e poi in quelle di Serse, stupito dal valore della tiranna a fronte della disfatta del resto della propria flotta (8.88.3). Si è forse insistito troppo, invece, sul significato della scelta lessicale di *andreiē*, in attico *andreia*, a indicare il coraggio di Artemisia (7.99.1, cfr. *supra*, p. 92), per via del fatto che il concetto, alla lettera, indica la virilità. Certamente si trattava di un valore in linea di massima maschile (così chiaramente Erodoto lo intende ad es. in 7.153.4, cfr. PAR. 4.4), e altrettanto indubbiamente l'assegnazione ad Artemisia poteva giocare sul tema dell'inversione di genere⁵². Ma se una Lisistrata dotata in massima misura di tale coraggio (*Ar. Lys.* 1108 ὃ πασῶν ἀνδρειοτάτη) doveva suonare beffarda e paradossale, altre fonti suggeriscono invece che *andreia* era termine d'uso talmente comune che le sue connotazioni etimologiche "virili" potevano restare, al più, sullo sfondo. Plutarco mostra come *andreia* non sia un valore univoco tra gli stessi uomini (*Mor.* 243d, con l'esempio di Achille e Aiace). Soprattutto, perfino Aristotele, non certo inclusivo nei confronti delle donne (cfr. *Premessa*), riconosce loro, pur in posizione subordinata, *andreia* in quanto virtù etica, distinta da quella maschile non nella denominazione

50. Osservazioni in Vignolo Munson (1988), pp. 93 (Ermotimo, sul quale cfr. PAR. 4.1) e 95-8 (contesto); part. Tourraix (1990), pp. 380-1.

51. Non è necessario confutare Plutarco, il cui tono è chiaramente caustico (cfr. *infra*, p. 97); ma si noti che, dall'osservazione di Erodoto secondo cui Serse non sarebbe rimasto in Grecia «nemmeno se tutti e *tutte* gli avessero consigliato di restare» [corsivo mio] (8.103.1 οὐδὲ γὰρ εἰ πάντες καὶ πᾶσαι συνεβούλευον αὐτῷ μένειν), emerge piuttosto l'eventualità che ulteriori donne potessero partecipare al consiglio di guerra.

52. In questo senso, spesso si confronta l'*andreia* di Artemisia con quella che l'Elettra sofoclea assegna a sé stessa e alla sorella (*El.* 983): Hazewindus (2004), p. 31 n 7; Dunn (2019), p. 293, *ad loc.*; Sissa (2023), part. pp. 16-9 e 24-7, per una lettura della democrazia ateniese come androcentrica per via del legame tra virilità (tra cui *andreia*) e guerra/politica.

ma nella qualità: «avrebbe fama di codardo l'uomo che fosse coraggioso (*andreios*) come una donna coraggiosa (*andreia*)» (*Pol.* 3, 1277b18-21), poiché l'uomo possiede «l'*andreia* di chi comanda», la donna «l'*andreia* di chi ubbidisce» (1, 1260a20-22; cfr. *Plat. Resp.* 5, 455d-456a). L'*andreia* di Artemisia non è, dunque, un tratto particolarmente significativo in termini *gender*.

In definitiva, piuttosto che sull'ambiguità o sull'inversione, nel complesso la figura di Artemisia è costruita sulla provocatoria ambivalenza dei ruoli di genere, poiché la monarca di Alicarnasso ricopre e assomma tanto quelli maschili (tiranno, comandante, soldato, consigliere) quanto quelli femminili (sposa, vedova, madre, custode dei bambini) senza rinunciare ad alcun tratto specifico⁵³. Non si può nemmeno pensare che il superamento dei ruoli di genere mostrato da Erodoto tramite Artemisia serva unicamente ad amplificare la debolezza e la codardia degli Asiatici, in quanto, come si è visto, la tiranna vinse inequivocabilmente anche sui Greci. Di pari passo, difatti, questi ultimi, e gli Ateniesi in particolare, sono caratterizzati dall'imbarazzante, esasperata incapacità di affrontare e catturare l'avversaria.

In tutti gli episodi che la coinvolgono, Artemisia è un passo avanti rispetto alle minacce e ai rivali, unica vincitrice tra gli sconfitti. Non a caso, di lei si è sottolineato il carattere del saggio e astuto consigliere, un archetipo frequente nelle *Storie*, tale da renderla l'equivalente di Temistocle sul fronte persiano⁵⁴. Questo, in fin dei conti, il senso profondo della critica di Plutarco: egli prima dileggia allusivamente i cittadini di Alicarnasso, «quei Dori che si portarono dietro il gineceo nella spedizione in Grecia» (*Mor.* 868a), e poi, quando tratta di Artemisia, ne critica la caratterizzazione in quanto costruita a detrimento di Temistocle, evidentemente per favoritismo da

53. Diversamente cfr. Vignolo Munson (1988), pp. 93-4, secondo la quale il lato maschile è prevalente in Artemisia; più condivisibile Tourraix (1990), pp. 377-85; alcune riflessioni utili anche in Hazewindus (2004), pp. 27-32, ma non si può sostenere (p. 29) che a 8.87.2 Erodoto mostri un atto di codardia da parte di Artemisia. La figura della tiranna potrebbe rappresentare la sintesi di quella complementarità e partecipazione delle donne in guerra, rispetto ai ruoli maschili, proposta da Georgoudi (2015), che tuttavia non discute il suo caso. Baragwanath (2016), part. pp. 172-3, confronta Artemisia con la Mania senofontea (cfr. *CAP.* 1, p. 17 n. 6).

54. Oltre ai paralleli tematici, Artemisia possiede quella capacità, tipica di Temistocle (e di altri, come ad es. Pericle: *Thuc.* 2.65.6), d'indovinare correttamente il futuro, combinata all'abilità nell'inganno: cfr. Vignolo Munson (1988), part. pp. 95-7 e 99-104; Tourraix (1990), pp. 382-5, per un paragone con il leggendario ingegno di Odisseo; cfr. anche PARR. 3.2.2 su Tomiri e 4.4 su Artabano.

parte di Erodoto (*Mor.* 869f-870a; cfr. 873e-f)⁵⁵. La fama della tiranna di Alicarnasso perdurò a lungo in Grecia se Aristofane, ormai settant'anni più tardi, poteva ricordarla senza bisogno di fornire troppi dettagli (*Lys.* 674-675), e se a lei fu dedicata, pare, perfino una delle statue della cosiddetta *stoa* persiana a Sparta (Paus. 3.11.5), quest'ultima forse espressione di una rielaborazione posteriore che aveva continuato ad accrescere il "mito" di Artemisia ben oltre le *Storie*⁵⁶. Il trattamento erodoteo della tiranna può essere frutto *anche* di un certo orgoglio patriottico per quella che egli definisce la «meraviglia» (7.99.1 θῶμα) di Alicarnasso, le cui gesta certamente rientrano a pieno titolo tra gli argomenti dichiarati nel *proemio* (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά)⁵⁷. Ma lo sciovinismo è spiegazione insufficiente, poiché Erodoto non esalta, ad esempio, altri concittadini che a malapena emergono nell'opera (3.4.1-2, 9.107.2). Bisogna dunque concludere che egli riconoscesse sinceramente ad Artemisia meriti ben oltre quelli collegabili alla semplice cittadinanza. Un sentimento, questa speciale attenzione, che andrebbe valutato insieme alla tradizione biografica – tarda, certo sospetta, e non altrimenti verificabile – secondo la quale Erodoto sarebbe stato oppositore politico e responsabile della cacciata da Alicarnasso del nipote della stessa Artemisia, ultimo della dinastia a governare la città (*Sud.* η 536)⁵⁸.

55. Si noti l'insistenza sulle doti profetiche (870a), su cui cfr. qualche osservazione in Sissa (2023), pp. 121-2. Altrove, Plutarco (sulla cui prospettiva cfr. CAP. 3, pp. 49-50 n 10) riconosce quantomeno un servizio prezioso di Artemisia, che avrebbe recuperato il corpo del comandante dell'ammiraglia di Serse: *Them.* 14.3-4.

56. Si noti che il secondo esempio citato con preoccupazione dal coro di anziani della *Lisistrata* sono le Amazzoni, non a caso accostate ad Artemisia (vv. 678-679; su di loro cfr. PAR. 4.2); per il contesto edilizio e ideologico del dipinto menzionato da Aristofane cfr. Zaccarini (2017), pp. 289-94. Per questa e altre fonti più tarde su Artemisia (ad es. Polyæn. 8.53) cfr. note in Vignolo Munson (1988), pp. 93-4 e n 13; Braccesi (2022).

57. Cfr. CAP. 1, pp. 16-7; Artemisia potrebbe anche confermare l'ipotesi di Welser (2009), pp. 372-82 (che però non tratta la tiranna) sulla funzione didattica delle meraviglie erodotee come rappresentazione di potenziale minaccia/pericolo. L'iscrizione dell'"orgoglio" di Alicarnasso (*SEG* 48.1339, su cui cfr. PAR. 2.2) non cita Artemisia, ma certo testimonia l'interesse dei cittadini per la celebrazione degli antenati benemeriti.

58. Su questa voce della *Suda* cfr. PAR. 1.1; sulla dinastia di Artemisia cfr. osservazioni in Braccesi (2022), pp. 76-8.

Famiglia, sessualità e classi sociali

L'ambito domestico era quello considerato più consono – ma certo non l'unico: cfr. *Premessa* – per le donne greche, e come tale fonte più appropriata di riconoscimento. Il loro ruolo attivo in questa parte dell'*oikonomia* (la gestione in senso lato della casa, della famiglia e delle proprietà annesse; cfr. Xen. *Oec.* 7.21-25) poteva prevedere, ad esempio, la supervisione di schiavi, materie prime e derrate alimentari, l'organizzazione della produzione artigianale materiale (in particolare tessile) e l'allevamento della prole nei primi anni di vita¹.

In contesti del genere, che spesso consentono l'esplorazione di realtà proprie delle classi sociali più modeste, molte donne delle *Storie* offrono esempi di dignità, affettività e rapporti interpersonali che inevitabilmente comprendono gli uomini. Se è vero che la gestione e la tutela della casa, in linea di massima, era in mano all'uomo, alcuni episodi esprimono come costui dovesse rendere conto del proprio operato alla moglie e alle donne in generale in quanto costoro erano fonte di reciprocità, stima e validazione sociale dell'onore personale. È una dinamica ben espressa dalle parole di Ettore, preoccupato della «molta orribile vergogna» che proverebbe verso i Troiani e le Troiane se dovesse sottrarsi alla guerra (*Il.* 6.441-442 ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς / αἰδέομαι ecc.)². Nelle *Storie* sono prova di queste dinamiche le gravi preoccupazioni di Atys, figlio di Creso, relativamente alle

1. Per alcuni elementi e fonti cfr. Dewald (1980), pp. 11-2; de Ste. Croix (1981), pp. 101-2, sulle donne nel periodo classico come classe economica (in senso marxista) per via del loro ruolo riproduttivo; Faraguna (1999), part. pp. 1-2; part. Harris (2014), per il ruolo fondamentale nell'economia familiare; sulla prole cfr. anche Jouanna (2019), capp. 1-5 e 10. Sul ruolo di genere di "madre" a fronte della definizione sessuale di "femmina" cfr. Schmitt Pantel, Sebillotte Cuchet (2015). Sulla produzione tessile cfr. Lewis (2018), p. 176. Cfr. anche Xen. *Oec.* 3.12-15 e 7.22-43 sulle tradizionali differenze di ruoli e di natura assegnate a uomini e donne; *Mem.* 2.2.4-14 per un ritratto vivido e affettuoso della maternità.

2. Cfr. Cairns (1993), pp. 80-3, e cfr. PAR. 3.1 su *aidōs*. La dinamica valeva *anche* tra sole donne: *Il.* 3.410-412.

possibili ricadute sociali – a tutti i livelli, ma specie di fronte alla moglie – di un proprio comportamento vigliacco: «Quale faccia mostrerò ora nell'andare e venire dalla piazza? Che uomo sembrerò essere ai cittadini e alla moglie fresca di nozze? Con quale uomo mai ella penserà di abitare?» (1.37.2-3)³. La prospettiva, non inusuale, è la stessa che si ritrova con espressioni analoghe, ad esempio, nell'esortazione di Archidamo (III) agli Spartani prima dello scontro con gli Arcadi nel 368, un discorso che verte sull'idea di combattere valorosamente per poter «guardare dritto negli occhi» il prossimo (Xen. *Hell.* 7.1.30 ἀναβλέψωμεν ὀρθοῖς ὄμμασιν) e cessare di vergognarsi (παυσώμεθα αἰσχυνόμενοι) di fronte a bambini, donne, anziani e stranieri⁴.

5.1

Casi peculiari di tutela della famiglia

La protezione delle donne e delle famiglie è, comprensibilmente, al centro delle preoccupazioni dei personaggi maschili erodotei (Focei: 1.164.3; Sciti: 4.121; Delfici: 8.36.2; Ateniesi: 8.40.1, 41 e 60β; cfr. anche, presumibilmente, i Peoni: 5.15.2-3, e i Plateesi: 8.44.1; ma si noti il caso opposto degli Egizi: 2.30.4)⁵. Così gli abitanti di Efeso, fraintendendo la natura e le intenzioni di un contingente alleato sbarcato nel loro territorio, ne fecero massacro temendo fosse giunto con l'intenzione di rapire le donne (6.16, un'eventualità che certo richiama il prologo, cfr. PAR. 2.1); trattenere in ostaggio le donne di un popolo era un modo crudele ed efficace per costringerlo alla fedeltà (ad es. 3.45.4; 7.52.2), mentre l'impegno degli Spartani a tutelare le compagne e gli inabili alla guerra mirava a convincere gli Ateniesi a non medizzare (8.142.4). La presente sezione offre alcuni esempi di questo genere di protezione verso la famiglia da parte delle donne⁶, un atteggiamento che in alcuni casi diviene estremo.

3. Cfr. PAR. 5.1.1; su questa compromissione dell'identità di genere di Atyr, e sulle dinamiche sottese, cfr. Boedeker (2011), p. 211.

4. Per il ruolo dello sguardo in questo tipo d'interazioni, relativo all'affermazione e alla preservazione del proprio *status* e "faccia" sociale (cfr. Scodel, 2008), cfr. Cairns (1993), ad es. pp. 157-8 e 292-3; Id. (2005), part. pp. 128-37 (131 per il passo senofonteo). Cfr. anche Xen. *Oec.* 11.25.

5. In Arist. *Rh.* 3, 1417a5-7 quest'ultimo episodio illustra una strategia retorica volta a mostrare la cattiveria morale (*kakia*) della parte avversaria; osservazioni in Golden (2015), p. 79.

6. Una motivazione ricorrente tra le protagoniste erodotee: Dewald (1981), p. 107.

5.1.1. IL SACRIFICIO E LA RISOLUTENZA FEMMINILI

Il dolore per la perdita dei figli è sentimento spesso attribuito alle figure femminili (ma non solo: ad es. 1.44-46 per Creso e Atys)⁷. La (solo ipotizzabile) pacata accettazione da parte della madre di Cleobi e Bitone, morti serenamente per concessione di Era in un famoso episodio (1.31.2-4, PAR. 4.1), costituisce un'eccezione. Ben più frequenti sono i casi tragici e strazianti, specie tra i barbari.

L'usanza persiana prevedeva che fino ai cinque anni d'età i bambini fossero allevati dalle sole donne affinché, in caso di morte infantile, il padre non ne soffrisse (1.136.2). Il passo si può interpretare in almeno due modi: nei termini di un riconoscimento della maggior forza d'animo femminile, oppure come una svalutazione del loro dolore, considerato meno degno di tutela. Platone condanna la pratica di tale "educazione da donne" come l'origine delle mollezze e dei mali della discendenza di Ciro (Plat. *Leg.* 3, 694c-696a). Queste notizie introducono efficacemente il tema della risolutezza femminile di fronte a situazioni familiari drammatiche.

Tra gli oltre trecentotrenta nomi di faraoni registrati dagli Egizi, Erodoto sostiene vi fosse un'unica donna, Nitocri, omonima della regina babilonese (2.100.1; su quest'ultima e sull'Egitto cfr. risp. PARR. 4.1 e 2.2). La Nitocri egizia divenne celebre per aver vendicato (2.100.2 τιμωρέουσιν) il fratello faraone, assassinato dagli stessi abitanti che poi avevano conferito a lei il regno. Ella uccise con l'inganno (*dolos*) i responsabili, intrappolandoli e annegandoli in una stanza sotterranea⁸, dopodiché si suicidò allo scopo di porre fine, e sottrarsi, a una catena di vendette che da lì si sarebbe inevitabilmente innescata (questo il senso di 2.100.4 ὅπως ἀτιμώρητος γένηται)⁹. Una volta ottenuto l'obiettivo, Nitocri era stata pronta a sacrificarsi: diversamente da altre (ad es. cfr. PAR. 6.3), la sua vendetta si può dunque considerare fine a sé stessa, una decisione tanto risoluta da portare alla rinuncia non solo al potere, ma anche alla vita. Degli altri re, aggiunge Erodoto, gli Egizi non raccontavano nulla di degno di nota, tranne del più recente (2.101.1).

7. Per il tema della morte infantile cfr. Golden (2015), pp. 70-97; Jouanna (2019), pp. 13-5 e 52-3.

8. Presumibilmente la propria camera sepolcrale: in altre fonti (ma la cosa *non* emerge chiaramente nelle *Storie*) la vicenda di Nitocri (un nome egizio credibile) è intrecciata e confusa con quelle di Rodopi e della figlia di Cheope (PARR. 5.4.1-2): cfr. Zivie-Coche (1972), anche per l'ipotesi, coerente alla pratica egizia, che il faraone fosse sia fratello sia sposo di Nitocri, il che spiegherebbe meglio la trasmissione del potere a quest'ultima.

9. Cfr. Cairns (2021), p. 1518; su *timē* e vendetta cfr. PARR. 2.1 e 6.3.

La decisione di togliere la vita all'intera famiglia e poi commettere suicidio è attestata come reazione a una sconfitta inevitabile in una situazione senza via d'uscita. L'esempio più illustre, secondo Erodoto, fu dato da Boge, governatore persiano di Eione (7.107). Al tempo dell'assedio ateniese della città, dopo la ritirata di Serse, Boge disperse il tesoro e uccise figli, moglie, concubine e schiavi, gettandosi poi sulla loro pira funebre: per il merito di aver evitato la cattura da parte dei Greci, la memoria di Boge – giustamente, commenta Erodoto – era ancora celebrata dai Persiani (7.107.2)¹⁰.

In una variante di questo schema si sacrificano le vite di alcuni familiari, ma non la propria, al fine di salvarne altri da situazioni disperate. Ne sono protagoniste donne illustri talora caratterizzate da scarso interesse per il potere in sé. La moglie del faraone Sesostri, intrappolato dal fratello in un edificio in fiamme, con spietato sangue freddo aveva consigliato al marito di sacrificare la vita di due figli per mettersi in salvo insieme agli altri quattro (2.107.2). Il piano funzionò e, in seguito, Sesostri dedicò statue a lei e ai figli superstiti (2.110.1). Il faraone che denigrava gli avversari con immagini di genitali femminili (cfr. PAR. 4.4) doveva dunque la vita a una donna.

Intaferne era uno dei sette congiurati che avevano assistito Dario nel divenire Gran Re, con coraggio e al costo di un occhio perso in combattimento (3.78.2). Poco dopo l'ascesa al trono di Dario, tuttavia, Intaferne cadde in disgrazia e fu fatto arrestare insieme a tutti i maschi della casa in quanto sospettati di covare una rivolta (3.118-119). La moglie del dignitario suscitò la compassione (3.119.3 οἰκτεῖραί μιν, cfr. PAR. 5.1.2 su *oiktos*) di Dario, che le concesse di salvare un singolo parente. La donna scelse il proprio fratello, spiegando con fredda razionalità che avrebbe sempre potuto trovare un nuovo marito e generare nuovi figli, ma non un fratello (3.119.4-7). L'argomentazione, notoriamente, si ritrova simile nell'*Antigone* sofoclea (vv. 904-912) e, in qualche misura, nella cosiddetta *consolatio* dell'epitafio di Pericle in Tucidide (2.44.3)¹¹. Erodoto spiega che la risposta della donna meravigliò a tal punto Dario (3.119.5 θαυμάσας, cfr. CAP. I, pp. 16-7; PAR. 6.1) da concederle di salvare sia il fratello sia il figlio primogenito. L'epilogo, ambiguo, segna una vittoria tanto per il sovrano quanto per la donna, ma in

10. Per il contesto storico dell'assedio di Cimone cfr. Zaccarini (2017), pp. 61-7. Per vicende simili, in altre fonti, in cui le donne avevano ucciso i figli per poi suicidarsi piuttosto che finire in mano al nemico, cfr. Loman (2004), p. 43.

11. Sull'*Antigone* cfr. Cairns (2015), p. 103; a proposito della *consolatio* si tenga presente che le parole alle madri seguono la parte (decisamente più rilevante) destinata ai padri: un'analisi del contesto in Cusumano (2020).

entrambi i casi a un prezzo estremamente alto: appena preso il trono, Dario aveva perso un alleato della prima ora, potenziale riferimento alla futura instabilità della corte achemenide¹².

Qualcosa di simile alla spietata risolutezza della moglie di Intaferne si trova anche sul fronte maschile. Il Gran Re (indirettamente) coinvolto è ancora Dario. I Babilonesi avrebbero salvato ciascuno la madre e una donna – quest’ultima incaricata di cucinare il pane (cfr. PAR. 5.5) – ma soffocato tutte le altre per risparmiare provviste in vista dell’assedio persiano (3.150). In parte, la vicenda è modellata su una prassi attestata: nel 429 i Plateesi allontanarono dalla città le mogli e gli inabili alla guerra, meno un gruppo di donne destinate a preparare il cibo (Thuc. 2.78.3)¹³. Il massacro delle Babilonesi – Erodoto lo riporta con asciuttezza spazzante, così come l’episodio simile di Xanto (1.176.1) – fu di entità tale che, dopo la presa della città, Dario dovette ripopolarla con 50.000 donne prelevate dai popoli confinanti (3.159.2)¹⁴.

Un’ultima vicenda, molto diversa, è quella dei fratelli che derubarono il faraone Rampsinito. La storia include personaggi stereotipati quali un astuto “eroe” furfante, un antagonista destinato alla resa, e due donne con funzioni molto diverse tra loro. L’architetto che aveva costruito la camera del tesoro reale, prima di morire, aveva istruito i due figli su come entrarvi di nascosto (2.121α): così essi derubarono il faraone, ma uno, preso in una trappola, sacrificò la vita per consentire all’altro di fuggire non visto (2.121β.2). Quando Rampsinito rinvenne il corpo nella tesoreria lo espose pubblicamente nella speranza di attirarne allo scoperto i parenti. A quel punto la madre dei due ladri, incapace di sopportare lo spettacolo, attraverso il ricatto della denuncia costrinse il figlio superstite a recuperare il corpo del fratello (2.121γ.2-δ.6). La seconda donna della storia è la figlia del faraone, protagonista di ulteriori sviluppi che, finalmente, Erodoto trova non credibili (2.121ε.1). Fallito ogni tentativo d’identificare il ladro, Rampsinito decise di porre la ragazza in un bordello per catturarlo attraverso un espediente. La figlia eseguì, ma il ladro se la cavò ancora una volta (2.121ε.2-5). A quel punto il faraone si sarebbe rassegnato – un dettaglio non da poco, considerando le doti e le risorse del personaggio in altre circostanze¹⁵ – e avrebbe acconsentito a un riconciliante

12. Alcune osservazioni in Dewald, Kitzinger (2006), part. pp. 122-5, anche in relazione all’*Antigone*.

13. Per questo e altri esempi cfr. Loman (2004), pp. 40-1.

14. Osservazioni in Briant (2002), pp. 279-80.

15. Rampsinito fu capace, ad es., di discendere nell’Ade, giocare con Demetra e tornare sulla terra (2.122.1): sull’episodio cfr. Bonanno (2015).

matrimonio tra il ladro e la figlia (2.121ζ,2). All'interno dell'episodio, decisamente favolistico¹⁶, è il ruolo della madre dei fratelli quello più interessante, dato che la figlia del faraone è solo una vittima/pedina. Oltre a una serie d'improbabili espedienti, infatti, la storia mette in luce la spregiudicatezza del protagonista, che non mostra mai un'esitazione, ma anche la drammatica risolutezza della madre, disposta a perdere entrambi i figli pur di non lasciare il cadavere del primo in una condizione oltraggiosa.

5.1.2. L'IRRESISTIBILE MACIGNO DI LABDA DI CORINTO

La Corinto dei primi decenni del VII secolo fornisce l'ambientazione alla vicenda fondativa della dinastia tirannica dei Cipselidi. Si tratta di una storia che, nelle condizioni di partenza, è simile a quella di Astiage e Ciro (PAR. 3.2.1)¹⁷. Anche in questo caso, all'origine vi sono uomini spregiudicati al potere, una figlia data in sposa a un esterno, un neonato considerato una minaccia e la coincidenza di azioni umane e divine. La donna ha un ruolo relativamente marginale che completa un'interessante, provvidenziale esitazione maschile.

Anfione, un membro della dinastia oligarchica ed endogamica dei Bacchiadi di Corinto, aveva una figlia, Labda, nata zoppa e che non trovava marito tra i parenti (5.92β.1). Labda fu presa in sposa da Eezione, un abitante del demo di Petra, di genealogia remota ed esterna (lapite). Il matrimonio non generò figli per via della presunta sterilità del marito dal momento che, specifica Erodoto, quello non aveva procreato neanche con altre donne (sul tema cfr. PARR. 3.4.2-3). Interrogata la pizia, Eezione ricevette un oracolo che rivelava una realtà inattesa: «Labda è incinta, e partorirà un macigno rotolante» (5.92β.2 Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον), destinato a recare giustizia a Corinto e ad abbattere i Bacchiadi (5.92β.2-3)¹⁸.

Dieci degli oligarchi furono dunque inviati a uccidere il neonato. Inizialmente, Labda non realizzò le loro intenzioni, li accolse come ospiti bendisposti e consentì loro di portare via suo figlio. La salvezza, per divi-

16. Rampsinito non è nome di faraone attestato (ipoteticamente si potrebbe ricondurre a Ramses II o III: Bonanno, 2015, p. 175), e la storia non è di origine egizia: un'analisi, che ne evidenzia la tipica struttura da *folk tale*, in West (2007). Per un altro esempio della figlia di un faraone destinata alla prostituzione cfr. PAR. 5.4.2 e Zivie-Coche (1972), p. 72.

17. Cfr. Dewald (1981), p. 97.

18. Sul lessico dell'oracolo, che può contenere un gioco di parole relativo al demo di Eezione, cfr. Nenci (2006), pp. 287-91, ll. 20-21, 25-27 e 32-33. Sull'episodio cfr. anche Sánchez-Mañas (2018), pp. 160-2. In particolare sul tema della giustizia di Cipselo cfr. Santini (2024), pp. 12-3.

na sorte (5.92γ.3 θείη τύχη), giunse dal neonato stesso. Questi, sorridendo all'uomo che lo aveva preso in braccio, suscitò tale compassione (οἶκτος, e cfr. κατοικτείρας poco oltre) da togliergli ogni forza di compiere il gesto. Il passo sembra un po' il rovesciamento in chiave leggera della celeberrima scena dell'*Iliade* in cui Ettore in armi tende le braccia al figlioletto, il quale inizialmente si ritrae presso la balia spaventato dall'elmo imponente (*Il.* 6.467-474); un relativo scolio si sofferma sulla caratteristica espressività di questi versi omerici, talmente ricchi di vividezza (*enargeia*) che «non solo si ascolta ciò che accade, ma lo si vede anche» (*schol.* bT ad *Il.* 6.467). Un po' di *enargeia* omerica è presente, in effetti, anche nella scena erodotea, naturalmente con effetto ben diverso. L'epilogo, poi, quasi da *slapstick comedy*, ha una vena di umorismo nero: il sicario consegnò il bimbo a un collega affinché questi provvedesse all'infanticidio, ma anche costui, intenerito, non ne fu capace e a sua volta lo passò al seguente, finché a tutti e dieci risultò impossibile compiere il delitto. Mentre i Bacchiadi iniziavano a bisticciare tra loro, di mano in mano il neonato ritornò a Labda che, realizzando finalmente le vere intenzioni dei parenti, lo mise al sicuro (5.92γ.4-δ.2).

La storia, deliziosa nel punto di svolta, riconosce alla madre il (seppur tardivo) merito di aver salvato il bimbo, il quale fu chiamato Cipselo e destinato effettivamente a impadronirsi di Corinto. Un elemento da tenere presente, a fronte della crudeltà del nonno Anfione e degli altri dinasti, è la sensibilità che emerge nei sicari, inizialmente privi di scrupoli ma poi incapaci di uccidere un neonato. La compassione era spesso associata in modo stereotipato al femminile: così l'Aiace sofocleo dichiara di provare compassione (*Soph. Aj.* 652 οἰκτίρω) dopo essere stato (apparentemente) portato alla moderazione da Tecmessa, le cui richieste gli hanno «reso femmina la bocca» (651 ἐθελύνθη στόμα)¹⁹. Ma non è affatto necessario ascrivere il comportamento dei dieci Bacchiadi a un'inversione erodotea di ruoli di genere, poiché il loro sentimento è parimenti maschile, paterno e semplicemente umano: valga la definizione aristotelica del concetto, strettamente correlato, di pietà (*eleos*) come «un dolore per un male apparente, rovinoso o doloroso, che capita a chi non lo merita» (*Rh.* 2, 1385b13-14 ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινόμενῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν)²⁰. Il senso di «apparente» è quello di sottolineare l'elemento

19. Finglass (2011), pp. 331-2, per un'analisi approfondita nel contesto.

20. È chiaro che l'*eleos* impiegato da Aristotele appartiene allo stesso campo semantico dell'erodoteo *oiktos* (cfr. ad es. *Thuc.* 3.40.3): quest'ultimo termine, per via dell'etimologia, può implicare in modo più chiaro una forma di commozione (cfr. Konstan, 2004, pp. 53-4)

fondamentale del punto di vista e della valutazione, soggettiva e partecipata, di chi prova il sentimento: spiega infatti ancora Aristotele che la pietà è prerogativa di chi è in grado di riconoscersi almeno in qualche misura nel prossimo (1385b14-1386a3), e cioè di chi possiede la sensibilità necessaria a stabilire come immeritato un male (cfr. *Po.* 1453a3)²¹.

La storia della nascita di Cipselo è, dunque, specchio di reciprocità ed emotività principalmente maschili. La morale dell'episodio, nel complesso, resta però dubbia. I Bacchiadi finirono pur sempre per ritentare l'infanticidio (5.92δ.3); soprattutto, Cipselo stesso sarebbe divenuto un tiranno violento, e suo figlio Periandro uno ancor peggiore (cfr. *PAR.* 6.2.3).

5.2

Matrimonio, poligamia, comunanza e libertà sessuale

Erodoto dedica notevole spazio agli usi barbari divergenti rispetto a quelli greci negli ambiti domestico, familiare e sessuale. Si tratta di casi presentati in prospettiva etnografica, funzionale a caratterizzare in modo specifico i singoli popoli²² nonché, spesso, occasione per brevi ma incisive note di organizzazione sociale.

Tra i non molti esempi delle *Storie* che includono donne appartenenti alle classi sociali più umili vi è la rigida pratica egizia dell'endogamia/omogamia, dovuta a ragioni religiose, delle mogli e delle figlie entro il gruppo emarginato dei guardiani di maiali (2.47.1; per un blando parallelo cfr. i guardiani d'asini al *PAR.* 3.4.3). Si trova anche attestazione di una sorta di *ius primae noctis*, usanza unica dei libici Adirmachidi, il cui re aveva facoltà di unirsi alle vergini in procinto di sposarsi (4.168.2). In altri ambiti, Erodoto nota la poligamia di Persiani (1.135-136) e Traci (5.5), e tra questi ultimi offre l'esempio forse più ricco di significato. Presso i Traci del lago di Prasias ciascun uomo piantava sul fondale tre pali per ciascuna propria

associata a lamento/pianto. Per «pity» in Erodoto cfr. Lateiner (2005), pp. 74-80, part. 75-6 su Cipselo e sulla ricorrenza tematica nelle vicende della dinastia.

21. Cfr. Konstan (2004), pp. 46-7, e 128-9 (e in generale cap. 1), con le osservazioni di Cairns (2004), part. pp. 64-8.

22. La promiscuità sessuale, in particolare, è assegnata a popoli collocati al limite (nella percezione greca) dell'ecumene: Rosellini, Saïd (1978), part. pp. 955-66, 975-9 e 995-6; cfr. Bichler (2000), part. pp. 32-7, sulla sessualità come indicatore di differenze culturali nelle *Storie*. Debole l'associazione tra costumi sessuali barbari e il concetto di *moicheia* (sul quale cfr. *Premessa*) proposta da Wenghofer (2014). Una rassegna di episodi in Boedeker (2011), pp. 222-9.

moglie (5.16.2). L'insieme, evidentemente, costituiva la selva di palafitte che consentiva all'intera comunità di vivere sulla superficie del lago, e dunque la pratica della poligamia si traduceva direttamente nell'organizzazione strutturale dell'abitato.

D'interesse sono anche diversi tipi di comunanza sessuale, un cui prodotto era sovente la determinazione a tavolino della paternità dei figli. Forme di promiscuità esistevano tra gli Agatirsi (4.104), i Nasamoni (4.172.2) e gli Ausei (4.180.5-6, che si accoppiavano «come le bestie»²³). Quantomeno nel caso degli Agatirsi, Erodoto sembra esprimere approvazione per le ricadute sociali del costume: essendo tutti imparentati a vicenda, tra di essi non esistevano *phthonos* né inimicizia (4.104 οἰκίῃσι ἐόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτε ἔχθει χρέωνται ἐς ἀλλήλους)²⁴. Il principio richiama un provvedimento "licurgheo" accennato da Plutarco per Sparta (*Lyc.* 15.11-18), nonché la norma teorizzata da Platone per la classe delle guardiane e dei guardiani, la cui comunanza di partner, figli e ogni altro bene (*Resp.* 5, 457c-d) doveva generare armonia (464c-465b), un modello di "città-famiglia" rigettato da Aristotele (*Pol.* 2, 1261a2-22)²⁵. Note sui possibili vantaggi della promiscuità Erodoto le fornisce anche nel caso dei Massageti, che la praticavano «senza paura» (1.216.1 ἀδεῶς), ossia senza rischio di patire conseguenze in termini di stigma sociale ma anche, verosimilmente, di sanzioni in forme più istituzionalizzate²⁶. Realtà del genere, in Grecia, erano rare. Alcune tradizioni le isolavano in un remoto passato, ad esempio nell'Atene mitica, ove sarebbero state in vigore la comunanza sessuale e dei figli prima che Cecrope stabilisse le unioni matrimoniali (*schol. ad Ar. Plut.* 773 Dübner, ll. 7-13; cfr. *Premessa*). Un esempio storico molto circostanziato, e con esiti del tutto differenti, si trovava nella pratica spartana (*Xen. Lac. Pol.* 1.8; cfr. *PAR.* 3.4.3).

Se già le forme di comunanza barbariche erano al limite, le libertà ses-

23. La pratica "bestiale" va accostata a quelle in 1.203.2 e 3.101.1; Rosellini, Saïd (1978), p. 955; sugli Ausei cfr. *PAR.* 4.1. Note anche in Bichler (2000), pp. 29-30, sui Nasamoni. Per tutti questi popoli cfr. Wenghofer (2014), part. pp. 518-20.

24. Su *phthonos*, che in questo caso si può intendere nell'accezione più ampia (un campo semantico che abbraccia rancore, astio, e soprattutto invidia e gelosia: diverse delle categorie di Sanders, 2014, p. 45, sono potenzialmente applicabili), cfr. *PAR.* 4.5.

25. Osservazioni in Rosellini, Saïd (1978), pp. 995-6; cfr. *PAR.* 5.4.2.

26. Quest'ultimo un significato del termine che tende a essere maggiormente attestato in un periodo successivo a Erodoto: Esu (2021), part. pp. 155-6, per *adeia* anche come generica «sicurezza» nelle *Storie*. Lo stesso passo implica infatti che i Massageti contraessero matrimonio, e dunque che possedessero un qualche quadro normativo istituzionalizzato (cfr. 1.205.1, con le osservazioni di Rosellini, Saïd, 1978, pp. 966-7; *PAR.* 3.2.2).

suali concesse da certi popoli dovevano suonare pressoché inconcepibili ai Greci. Pur astenendosi, in genere, da giudizi moraleggianti, Erodoto riporta alcune “curiosità” relative all’emancipazione sessuale femminile per suscitare sensazione. Così, egli spiega che le donne libiche dei Gindani indossavano una cavigliera per ogni uomo con il quale si erano unite, e quella che ne sfoggiava di più era considerata la «migliore» in quanto più amata (4.176 *αὕτη ἀρίστη δέδοκται εἶναι ὡς ὑπὸ πλείστων ἀνδρῶν φιληθεῖσα*), un’idea che in Grecia, al più, poteva essere associata a donne di fama discutibile²⁷. La pratica di stabilire quale fosse la più amata era presente, ma in modo molto diverso, anche presso alcuni popoli traci, tra i quali ciascun uomo disponeva di diverse donne. Alla morte di un uomo, un’accesa discussione tra le stesse donne e gli amici stabiliva quale fosse stata la più amata dal compagno (5.5 *ἥτις αὐτέων ἐφιλέετο μάλιστα*). Costei, grandemente onorata (*τιμηθῆ*, cfr. PAR. 2.1), veniva uccisa e sepolta insieme all’uomo, mentre le altre soffrivano il grande affronto (*ὄνειδος*) di non aver ottenuto lo stesso riconoscimento. Questo costume relativo alle donne sposate, di stampo brutalmente patriarcale e operante attraverso meccanismi di onore e vergogna, va accostato alla vasta libertà sessuale delle ragazze traci nubili, che potevano unirsi con chiunque volessero (5.6.1)²⁸. Una pratica parzialmente simile riguardava gli Sciti: una delle concubine del re veniva soffocata alla morte del sovrano e sepolta con lui; ma così anche numerosi uomini (4.71.4 e 72.2) e, d’altra parte, quando il re condannava a morte i “falsi indovini”, con quelli venivano uccisi anche tutti i figli maschi della famiglia, mentre le femmine venivano risparmiate: il verbo impiegato da Erodoto significa letteralmente che su di esse non veniva compiuta ingiustizia (4.69.3 *τὰ δὲ θῆλεα οὐκ ἀδικεῖ*).

5.3

Le concubine persiane

Finora si è parlato, in linea di massima, del ruolo delle compagne o mogli legittime. Alcune donne nelle *Storie* sono inquadrare in modo diverso, ad esempio come concubina (il termine usuale è *pallakē*), una condizione legalmente e socialmente distinta da quella di sposa (cfr. ad es. I.135). Nell’ordinamento ateniese una concubina era, di norma, una non-cittadina

27. Ad es. Elena «dai molti uomini» (Aesch. *Ag.* 62): cfr. Rosellini, Saïd (1978), p. 977.

28. Alcune note in Rosellini, Saïd (1978), pp. 987-9; per l’acquisto delle mogli (5.6.1) cfr. PAR. 5.4.2.

di condizione libera, tutelata dalla legge quanto le altre donne della casa (Dem. 23.53) nonché da una forma contrattuale che, in sostanza, doveva essere simile a quella matrimoniale (Isae. 3.39), con la notevole eccezione che i figli generati nel concubinaggio erano esclusi dalla cittadinanza. Alle concubine degli uomini di potere, specie regale, Erodoto conferisce un discreto spazio e ruoli significativi, anche se talora appena accennati, come ad esempio nel caso della donna che aveva generato il figlio-leone di Meles, re di Sardi (1.84.3), o della madre di Batto, Fronime (4.155.1, cfr. PAR. 5.3.2).

È il mondo persiano quello più popolato di concubine nelle *Storie*. Di alcune Erodoto si limita a fornire brevi cenni generali, per lo più funzionali a dare colore a certe scene. Ad esempio, egli nota che le concubine del corpo elitario degli Immortali viaggiavano in apposite carrozze al seguito (7.83.2); non sa dire quante fossero, nell'esercito di Serse, le fornaie e le concubine, menzionate insieme al resto del personale di servizio e agli animali, né egli le conteggia (insieme a eunuchi, bestie da soma e cani) quando tenta di calcolare, pur in modo precisissimo, quanto cibo consumasse l'esercito ogni giorno (7.187). Questa scarsa considerazione non riflette in modo del tutto verosimile la pratica persiana: da numerose tavolette di Persepoli apprendiamo l'accurata registrazione dei sussidi alimentari forniti dall'amministrazione achemenide a gruppi di donne puerpere, tra cui anche alcune greche²⁹.

5.3.1. RICONOSCIMENTO E ONORE: CAMBISE, NITETI E CASSANDANE

Diverse donne avrebbero contribuito a scatenare l'attacco del Gran Re Cambise, figlio di Ciro, contro l'Egitto intorno al 525. Cambise aveva richiesto e ottenuto come propria concubina (3.1) una figlia del faraone Amasi (sui due sovrani cfr. PARR. 6.2.1-2). In base alla netta distinzione che presso i Persiani esisteva tra moglie e concubina (cfr. PAR. 5.3.2), la richiesta del Gran Re era chiaramente volta a umiliare il faraone e ad asserire la propria superiorità. L'idea era stata suggerita da un medico egizio, fortemente risentito verso Amasi poiché questi lo aveva inviato precedentemente alla corte persiana strappandolo alla moglie ai figli (3.1.1-2), e dunque la richiesta costituiva anche una forma indiretta di rivalsa personale del medico.

In merito a questa vicenda Erodoto riporta tre varianti, con sviluppi simili ma implicazioni diverse. Nella versione persiana della storia l'ira di Cambise sarebbe stata suscitata dalla scoperta che la ragazza, il cui nome era Niteti, in realtà non era figlia di Amasi ma del faraone precedente,

29. Hallock (1969), PF 1200-37 (n. 1224 per le "donne ionie"). Sulle fornaie cfr. PAR. 5.5.

Aprie (3.1.3-5): dettaglio non di poco conto è che il chiarimento fu fornito dalla stessa Niteti, stanca di essere chiamata dall'ignaro Gran Re con il patronimico (su cui cfr. PAR. 1.1) sbagliato, il che – s'intende chiaramente – era per lei intollerabile dal momento che Aprie era stato ucciso proprio da Amasi (3.1.4). L'insulto, la crudeltà, e in generale il disonore inflitti al medico e alla ragazza furono perciò alla base del sovvertimento dei piani di Amasi³⁰.

Secondo la versione egizia (scorretta, dice Erodoto), invece, la ragazza era stata data a Ciro e, da concubina, aveva generato Cambise, che così figura come erede di un faraone ma come Gran Re illegittimo (3.2). Una terza versione, non attribuita e di cui Erodoto pure dubita, condivideva con quella egizia il presupposto di partenza ma lo sviluppava in modo diverso. Niteti aveva scatenato l'ira e la gelosia di Cassandane, moglie di Ciro, mortificata dalle attenzioni che il marito concedeva alla fanciulla egizia: il concetto chiave è la *timē* (PAR. 2.1), dal momento che la regina, malgrado fosse la madre dei figli del sovrano, si sentiva disonorata dal fatto che Ciro onorasse Niteti (3.3.2 ἐμὲ παίδων μητέρα εὐοῦσαν Κύρος ἐν ἀτιμίῃ ἔχει, τὴν δὲ ἀπ' Αἰγύπτου ἐπὶ κτητον ἐν τιμῇ τίθεται ecc.). Si tratta di un esempio di onore "a somma zero", ossia percepito come un bene immateriale disponibile in quantità limitata, in base al quale il danneggiamento dello *status* di una persona si traduce direttamente in un guadagno, negli stessi termini, da parte di un'altra³¹: questo è solo uno – e tutt'altro che prevalente – dei modi attraverso i quali il meccanismo dell'onore, che di norma è fondato su reciprocità, riconoscimento e bidirezionalità, si può esprimere nel pensiero greco³².

In quest'ultima storia Cambise, ancora bambino, avrebbe promesso di vendicare il torto subito dalla madre Cassandane rivoltando letteralmente l'Egitto sottosopra (3.3.3), e da adulto ne avrebbe intrapreso la conquista memore di quella promessa. A prescindere dalla versione, alla base della guerra vi era comunque una donna³³. Dal punto di vista dell'agire femminile

30. Difficile dunque seguire Gray (1997), pp. 145-6 n 53, nell'ipotizzare stretti *comparranda* tra la storia di Niteti e quella di Pisistrato e Phye (su cui cfr. PAR. 3.5.1), dal momento che quest'ultima è completamente al servizio del tiranno, mentre Niteti gioca un ruolo ben più attivo e oppositivo. Per un altro medico dietro l'avvio di una guerra cfr. PAR. 3.3.1.

31. Per dinamiche di questo tipo cfr. ad es. *Il.* 16.89-90 (con Scodel, 2008, pp. 17-8; ma cfr. Cairns, 2001, pp. 215-6); *Xen. Cyr.* 5.5.26 (Zaccarini, 2023, p. 547 e n 31); cfr. anche, in parte, PAR. 4.5.

32. Cfr. Cairns (1993), p. 94 e n 141; Id. (2001) e (2011).

33. Immerwahr (1956), p. 260, trova la questione «ludicrous» (similmente al caso di Elena, cfr. PAR. 2.3.3). La vicenda della figlia di Amasi consente a Brosius (1996), p. 32,

le storie più interessanti sono la prima e la terza, entrambe informate dalle dinamiche dell'onore (la prima in modo meno esplicito). Quella persiana valorizza Niteti in due modi: attraverso la decisione di rivelare l'inganno a Cambise, la ragazza negò il superficiale assunto di Amasi che ella gli reggesse il gioco; in secondo luogo, agendo in virtù della vendetta e del riconoscimento della propria identità, Niteti non si curò delle possibili conseguenze per la patria e per la sicurezza personale. Nella terza versione, invece, è il danno d'onore della protagonista femminile Cassandane la causa remota e diretta della guerra.

All'indomani della conquista dell'Egitto, attraverso le donne Cambise inflisse una nuova umiliazione ai locali: per insulto (3.14.1 ἐπὶ λύμῃ) obbligò il faraone Psammenito (= Psammetico III), figlio di Amasi, ad assistere allo spettacolo delle figlie di illustri famiglie egizie, tra cui quella del faraone stesso, costrette a svolgere compiti da schiave, poi fece condannare a morte i figli maschi (3.14.2-6). Lo sviluppo della vicenda e la reazione inaspettata del faraone rendono il significato dell'episodio ambiguo (3.14.7-11), mentre un'interpretazione delle emozioni in gioco è data da Aristotele (*Rh.* 2, 1386a17-24)³⁴. Le richieste e le reazioni di Cambise in questi ambiti sono del tutto in linea con le sue caratteristiche di sovrano intemperante, crudele e, infine, folle, dettagliate in altre storie (cfr. PAR. 6.2.2).

5.3.2. MOGLI, AMANTI E IMPEGNI: SERSE, ARTAUNTE E AMESTRI

La corte achemenide è, nella letteratura greca, ambientazione privilegiata per gli intrighi di palazzo. Il tema, oltre Erodoto, fu ulteriormente sviluppato gettando le basi per lo stereotipo, sfociato in una visione occidentale d'impostazione romantico-esotica – più prosaicamente, colonialista o “orientalista” – delle corti del Vicino Oriente come ricche di mistero, tradimento, cospirazione e crudeltà³⁵. In Erodoto sono presenti esempi di questi *cliché*, entro i quali le donne giocano ruoli anche solo secondari: ad

alcune ipotesi sul ruolo delle concubine presso i Persiani, ma l'attendibilità storica della notizia resta inverificabile; note anche in Bichler (2000), pp. 16-7; Boedeker (2011), p. 214.

34. Il quale rende protagonista della vicenda Amasi stesso; Magnoli Bocchi (2019), pp. 120-3; cfr. osservazioni in Lateiner (2005), pp. 78-9; Cecchet (2015), p. 83.

35. Temi che spesso coinvolgono la figura dell'eunuco: di grande rilevanza l'analisi dei frammenti di Ctesia di Cnido (*FGrHist/BNJ* 688): Lenfant (2012), part. pp. 268-79; a questi stereotipi è legata l'idea, oggi contestata, di un harem nella corte achemenide (Ead., 2020; cfr. PAR. 3.3.2). Per una discussione esemplificativa della visione e dell'uso delle fonti relative alla società persiana da parte di Erodoto cfr. Panaino (2011).

esempio Fedime, figlia dell'illustre dignitario Otane (3.88.3), risultò fondamentale nel portare alla luce il mago impostore che, spacciatosi per Smerdi figlio di Ciro (cfr. PAR. 6.2.2), aveva usurpato il trono; ma, per quanto coraggiosa, Fedime aveva agito seguendo le istruzioni del padre più che di propria iniziativa (3.68-69).

Due dei ruoli femminili più attivi nella corte achemenide si trovano verso la fine dell'opera, in una complessa, importantissima vicenda sentimentale e politica che minacciò concretamente di porre fine al regno. La storia, spesso accostata a quella iniziale di Candaule, ripropone anche elementi presenti in quella di Aristone³⁶. Al centro vi sono, ancora una volta, un Gran Re intemperante, una regina, la distruttività di *erōs* e, elemento distintivo, una concubina ambiziosa. Reduce dal fallimento militare in Grecia, Serse ardeva di desiderio (9.108.1 ἥρα, il concetto ritorna nell'epilogo, 9.113.2) per una cognata, la moglie di Masiste, fratello del sovrano stesso e satrapo di Battriana. Falliti i primi tentativi di sedurla, Serse comunque escludeva di ricorrere alla violenza (*biē*, che comunemente può avere connotazioni sessuali)³⁷, e la donna era apertamente consapevole che il sovrano non avrebbe oltrepassato tale limite in considerazione del rispetto per il fratello.

Serse, allora, pensò di far sposare il proprio figlio ad Artaunte, la figlia di Masiste e della moglie, presumendo che questa circostanza gli avrebbe consentito più facilmente di conquistare la madre della ragazza. Finì che, non molto tempo più tardi, il sovrano spostò il proprio *erōs* su Artaunte stessa, la conquistò e lasciò perdere la madre (9.108.2 διαμενόμενος ἥρα ecc.). Da quel punto in poi, verso quest'ultima Serse – il cui desiderio iniziale appare ora un'infatuazione – non mostrò più alcun interesse; siccome il matrimonio con il figlio di Serse era stato celebrato, e a seguire Erodoto accenna al disvelamento di una situazione (9.109.1 ἀνάπυστα γίνεται) che evidentemente era stata tenuta celata, si deve presumere che Artaunte, da nipote e nuora, fosse divenuta amante o concubina del Gran Re in modo segreto, o quantomeno riservato.

Queste le premesse, chiaramente di cattivo auspicio, a una situazione difficile e destinata a degenerare. Si dava il caso che Serse sfoggiasse uno splendido mantello realizzato per lui dalla regina Amestri in persona: la

36. Risp. PARR. 3.1 e 3.4.3. Per confronti con la storia di Candaule cfr. ad es. Hazewindus (2004), pp. 122-6; Larson (2006), pp. 236-7; Welser (2009), pp. 361-2; Soares (2014), pp. 222-7; Sansone (2016), pp. 29-31.

37. Cfr. Lys. 1.32, con Harris (2006), cap. III.2, ad es. p. 297; Id. (2023), p. 19; Cantarella (2015), p. 243; cfr. *Premessa* e CAP. 6, pp. 125-6, su Otane e Sataspes. Su *erōs* cfr. PAR. 3.1.

doppia occorrenza del verbo *hēdomai* a indicare il compiacimento di Serse nei confronti tanto della veste (9.109.1) quanto di Artaunte (9.109.2) è un utile indicatore dell'atteggiamento sostanzialmente autoreferenziale e dissonante del sovrano che, evidentemente incapace di distinguere tra un oggetto e una persona quali fonti di piacere, non sapeva tenere presente che le due potessero comportare impegni differenti³⁸.

Le due delizie del Gran Re, infatti, a un certo punto si mescolarono generando una catena di eventi disastrosi. Artaunte estorse a Serse la promessa e il giuramento (9.109.2 ὥμοσε) alla cieca di concederle qualsiasi cosa³⁹, a qual proposito il commento di Erodoto è per certi versi simile a quello fornito per Candaule: «era destino che per tutta la casa finisse male» (9.109.2 τῇ δὲ κακῶς γὰρ ἔδεε πανοικίῃ γενέσθαι, cfr. PAR. 3.1). Artaunte, «senza timore», credendosi impune (ἀδεῶς, cfr. *infra*, p. 117), pretese proprio il mantello, richiesta che il sovrano tentò in ogni modo di negare per paura della già sospettosa Amestri (9.109.3 φοβούμενος δὲ Ἀμυστρίν ecc.). Serse non riuscì in alcun modo a convincere (οὐ γὰρ ἔπειθε) Artaunte a rinunciare, così le consegnò il mantello e quella prese a esibirlo con vanto. Si ricordi che Serse era, in fin dei conti, l'uomo più potente del mondo: la sua paura (*phobos*) è significativa, in prima istanza perché contrasta con l'impavida sicurezza di sé di Artaunte e con la minacciosa figura della moglie. Tanto più che il Gran Re achemenide era considerato incarnare un potere immenso e terrificante, che nella letteratura greca si esprime spesso attraverso il tema della paura dei sudditi (inclusi quelli potenziali)⁴⁰. Colui che regnava indiscusso sull'Asia (o, almeno, ne reclamava la facoltà e il diritto: 1.4.4) non era stato in grado di dominare sé stesso, e tantomeno di persuadere un'amante o di gestire il risentimento della regina.

Amestri, infatti, venne a sapere l'accaduto e preparò una vendetta elaborata. In risposta a un danno temporaneo e simbolico la regina ritenne non di rivolgere il proprio sdegno contro Artaunte, ma di infliggere una rovina – permanente e concreta, forse a rimarcare l'incolmabile differenza

38. Il coinvolgimento di una veste nel disvelare un segreto è motivo folcloristico ben attestato: cfr. Asheri, Vannicelli (2006), pp. 329-30, l. 109, 2; per un'analisi terminologica dell'abbigliamento cfr. Soares (2014), pp. 224-5. Su *hēdomai* come verbo legato a tratti potenzialmente tirannici cfr. Pelling (2006), p. 111; lo stesso verbo, coerentemente, connota l'analoga disposizione di Serse verso i consigli di Artemisia e altri, su cui cfr. PAR. 4.5.

39. Sul tema cfr. PAR. 3.3.1 e (ma non in Erodoto) Hazewindus (2004), pp. 85-8.

40. Cfr. Zaccarini (2023), part. pp. 543-4. La paura, in questo passo, è inequivocabilmente di Serse e non, come interpreta Soares (2014), p. 226, un sentimento che il sovrano tenta di suscitare in Artaunte. Piuttosto, costei è ritratta come incredibilmente e sconsideratamente serena – per quanto decisamente consapevole (cfr. *infra*, p. 117).

di *status* (cfr. *infra*, p. 117-8) – alla madre di costei, ritenendo quest’ultima responsabile (9.110.1 αἰτίην) di tutto; Serse, invece, considerava senz’altro la cognata innocente (9.110.3 ἀναίτιήν ἐοῦσαν ecc.), mostrando in questo frangente una sensibilità alla questione dell’*aitiē* superiore rispetto alle grandi dinamiche dell’invasione della Grecia (7.87.3, su cui cfr. CAP. 2, p. 26). Erodoto non chiarisce quale posizione corrispondesse alla verità, ma in un certo senso la madre era stata l’involontaria causa, poiché dall’infatuazione originaria di Serse per lei si era generata a cascata la catena di eventi. Contrariamente ad Artaunte e similmente alla moglie di Candaule (PAR. 3.1), la regina non agì subito ma attese il compleanno di Serse, giorno in cui il Gran Re tradizionalmente concedeva un dono a chi lo chiedesse (9.111.1) e, a quel punto, ottenne dal marito di poter disporre della moglie di Masiste. Di nuovo, Serse non fu in grado di respingere una richiesta nonostante ne avesse intuito le intenzioni maligne; il sovrano s’infuriò solo quando non riuscì a convincere nemmeno Masiste a ripudiare la moglie offrendogli una propria figlia – ma non delle spiegazioni – nel febbrile tentativo di salvare la situazione (9.111.2-5). Finì nel modo peggiore possibile: Amestri fece mutilare orribilmente la moglie di Masiste (9.112), mentre quest’ultimo, che si preparava alla rivolta in Battriana in risposta all’accaduto, fu fatto massacrare da Serse insieme ai figli e all’esercito⁴¹, una conclusione ineluttabile e tragica per una vicenda nata dall’incontinente passione del Gran Re (9.113.2).

La storia verte su diversi macrotemi principali. Il primo è la debolezza umana in senso lato, espressa tramite la crudeltà o la perfidia, meschine e apparentemente gratuite, di Amestri e di Artaunte⁴², ma soprattutto at-

41. Sancisi-Weerdenburg (1993), pp. 29-30, nota che la mutilazione era usualmente inflitta ai traditori della corte (3.69.5; cfr. ad es. Xen. *Anab.* 1.91.13, Arr. *Anab.* 4.7.3), dunque la vendetta di Amestri potrebbe suggerire che la rivolta della famiglia di Masiste rappresentasse il vero contesto della punizione; la proposta, per quanto intrigante, è debole: per un confronto e un’interpretazione attenta dell’aneddoto della veste del re in Plut. *Artox.* 5.3-4 rimando a Ferrucci (2019), pp. 30-6. Per lo sviluppo di temi legati a deformità/difformità fisica nelle fonti iraniche cfr. Piras (2005); la mutilazione è punizione presente anche nei poemi omerici (*Od.* 18.83-87 e part. 22.474-477 per il traditore Melanzio; cfr. Hazewindus, 2004, pp. 89-92).

42. La loro discutibile reputazione è forse la ragione per cui Erodoto ne riporta esplicitamente il nome: Larson (2006), p. 230; cfr. PAR. 1.1. In realtà, diversamente dall’opera di Ctesia (*FGrHist/BNJ* 688 F 14.39 e 44-45), nelle *Storie* Amestri non sembra più crudele della norma: il seppellire vivi dei giovani, specifica Erodoto, era un diffuso costume religioso persiano (7.114.2); quanto alla mutilazione, in Xen. *Cyr.* 5.2.28 il re assiro fa castrare un giovane solo perché la regina aveva fatto apprezzamenti sulla sua bellezza.

traverso Serse, con la sua capricciosa volubilità sentimentale e l'incapacità, tanto di opporre un rifiuto alle richieste altrui quanto d'imporre il proprio volere. La rivolta della Battriana, insieme alla gravissima frattura nella famiglia reale culminata in un massacro, costituivano minacce più che concrete alla stabilità del trono⁴³. L'inettitudine di Serse in questo episodio spicca senz'altro a fronte di altri personaggi erodotei che, pur da posizioni ben inferiori, si rivelano invece in grado di opporsi agli ingiusti e ai potenti svincolandosi delle loro manipolazioni. Ad esempio, nonostante la paura che lo stesso Serse incuteva ai sottoposti, Artemisia fu in grado di sfidare il volere e il giudizio senza patire alcun male (cfr. PAR. 4.5). Un altro re meschino, Etearco di Oasso, fomentato dalla seconda moglie estorse al mercante Temisone, suo ospite, il giuramento (4.154.3 *horkos*) alla cieca di esaudire qualsiasi servizio. Ma quando apprese che la richiesta era di gettare a mare la figlia del re, Fronime, odiata dalla matrigna, adirato per l'inganno (4.154.4, *apatē*) Temisone sciolse unilateralmente la *xenia* – ma *non* il giuramento – e, attraverso un espediente, rispettò l'impegno calando in mare la fanciulla per poi salvarla⁴⁴. La donna sarebbe poi divenuta la madre di Batto, e proprio un episodio collegato a Cirene offre un ulteriore esempio di come un giuramento potesse essere aggirato pur onorandolo formalmente (4.201, sui Battiadi cfr. PAR. 6.3).

Come spesso accade con Erodoto, tuttavia, le cose non sono semplici. Ricondurre la vicenda unicamente all'inadeguatezza di Serse come uomo, marito e sovrano non è sufficiente, e forse i paralleli con la storia di Candaule sono meno stretti di quanto potrebbe apparire a un primo esame. Il secondo elemento portante dell'episodio di Artaunte e Amestri, infatti, è il costante, quasi ossessivo rispetto che Serse mostra per gli impegni e per le norme di riferimento⁴⁵, atteggiamento che, fino a subito prima dell'epilogo, si accompagna all'osservanza del protocollo achemenide in base al quale il sovrano era tenuto all'autocontrollo e all'equilibrio espressivi⁴⁶. Si è notato ripetutamente, infatti, come a ogni passo Serse avesse cercato

43. Nonché, forse, un modo di ricordare indirettamente al pubblico erodoteo la meritata disgrazia di un Gran Re che aveva trasgredito i limiti umani e divini: riflessioni ora in Welser (2009), pp. 362-7, relative alla congiura di corte e all'assassinio di Serse nei primi giorni dell'agosto 465 (su contesto e cronologia cfr. Zaccarini, 2017, pp. 105-6).

44. Sulla *xenia* e il giuramento cfr. risp. PARR. 2.2 e 3.3.1; per il classico schema della matrigna contro la figlia di primo letto cfr. Isae. 12.5. Sulla vicenda di Fronime cfr. note in Thomas (2018), pp. 275-6 (c PAR. 6.3).

45. Sancisi-Weerdenburg (2002), pp. 580-1, per una rassegna di studi (per lo più basati sul pregiudizio greco), e part. 585-6, contro sbrigative valutazioni moderne.

46. Sul tema cfr. Panaino (2018).

soluzioni per vie legittime. Egli aveva escluso a priori la violenza sulla moglie di Masiste – e quest’ultima era ben consapevole della propria sicurezza – per riguardo al proprio fratello (9.108.1 προμηθεόμενος τὸν ἀδελφεόν) e in ottemperanza al costume persiano (cfr. 4.43 e CAP. 6, pp. 125-6); una volta impegnatosi ingenuamente con Artaunte, Serse fece di tutto per non infrangere la propria parola (9.109.2-3), e lo stesso avviene con Amestri, dalla quale Serse fu messo alle strette, obbligato dalla ricorrenza e dalla consuetudine (*nomos*) persiani sul compleanno del re (9.110.2-111.1). In effetti, una promessa è un debito, ed è Erodoto stesso a spiegare che tra i Persiani l’indebitamento era considerato la cosa più vergognosa dopo la menzogna (1.138.1, su cui cfr. PAR. 3.2.2). In *extremis*, Serse tentò di persuadere Masiste ad accettare una soluzione dignitosa, quantomeno dal punto di vista dinastico-matrimoniale (9.111.2-4). Solo alla fine il sovrano cedette alla rabbia e fece ricorso alla minaccia (9.111.5), e solo una volta informato del progetto di ribellione fece uccidere il fratello (9.113), verso il quale, peraltro, pare lo legasse fino all’ultimo un certo affetto (cfr. 9.111.2): non dev’essere un caso che, immediatamente prima dell’inizio di questa vicenda, Erodoto narri come un Alicarnassense, che in precedenza aveva salvato la vita di Masiste contro Artautes, avesse ottenuto la gratitudine di Serse e ricevuto in ricompensa nientemeno che il regno sulla Cilicia (9.110.2-3)⁴⁷.

Questa ricorrente attenzione per il rispetto delle norme pone Serse in una posizione diametralmente opposta, e assai più difendibile rispetto a quella di Candaule. Si tratta di una caratterizzazione relativamente coerente a un aspetto del carattere attribuito da Erodoto a Serse: nonostante le note intemperanze, infatti, anche in altre occasioni questi aveva mostrato – almeno formalmente – di tenere presente le regole, anche sacrali, ad esempio rispettando l’inviolabilità degli araldi (7.136.2)⁴⁸. Questo genere di riguardo non era, comunque, una costante, come mostra emblematicamente il caso di Pitio il Lidio, i cui famigliari erano stati inclusi ed esclusi arbitrariamente dalla *xenia* reale al solo scopo di legittimare la vendetta di Serse (7.39.2). Si tratta, chiaramente, di segni della natura dispotica, intemperante e priva di scrupoli del sovrano, un aspetto accentuato nel caso di Serse, ma che in

47. Cfr. PAR. 4.4, con Hazewindus (2004), pp. 93-4; sulla Cilicia (anche) nelle *Storie* cfr. qualche nota in Zaccarini (2016). Sui limiti persiani alla punizione e all’ira, anche quelle del Gran Re, cfr. *infra*, p. 117 n 49, su 1.137.1.

48. Ma le ragioni di Serse in questo complesso e significativo episodio (sul quale cfr. Panaino, 2008) sono, almeno in parte, ambigue, in quanto il rispetto per gli araldi (su cui cfr. PAR. 4.3.1) si accompagnò al rifiuto di acconsentire alla loro richiesta, volta a liberare Sparta dalla maledizione di Taltibio (PAR. 2.3.2): cfr. Cusumano (2013), pp. 43-5.

generale denota il potere virtualmente illimitato di qualsiasi Gran Re (cfr. un episodio simile per Dario in 4.84)⁴⁹.

Il terzo e ultimo tema è rappresentato dall'interazione di meccaniche relative a dignità e *status* sociale. In questo, Artaunte è il personaggio più clamorosamente eccentrico: il suo atteggiamento è espresso perfettamente dal modo in cui Erodoto ne descrive la richiesta del mantello, presentata a Serse letteralmente «senza timore» (9.109.2 ἀδελῶς, cfr. CAP. I, p. 113). Non si tratta di un complimento, quanto di un importante segnale di mancanza di ritegno e di misura: nell'esperienza ateniese di periodo classico, in ambito tecnico *adeia* denota una forma di esenzione formale e istituzionalizzata dalla (sana, normativa, rispettosa) paura (*deos*) per la legge che costituiva la base del vivere ordinato⁵⁰. I Persiani al potere erano spesso rappresentati dai Greci come incapaci di comprendere il principio, ma Artaunte spicca in quanto del tutto priva di una circospezione che doveva, presumibilmente, essere connaturata alla propria posizione di concubina: la giovane appare priva di timore non certo per beneficio di una decisione istituzionale, ma unicamente in virtù delle proprie arroganza e ambizione, tali da spingerla completamente al di fuori delle norme di riferimento.

A tal proposito, si può ritenere la risposta di Amestri alla questione del mantello come mossa da gelosia, ma Erodoto non esplicita se questo sentimento fosse relativo al marito o all'abito. Il primo caso sembra da escludere, dal momento che Artaunte, per quanto favorita, certamente dovette essere solo una tra molte concubine reali⁵¹, e in ogni caso, come tale, non poteva costituire una minaccia per il potere della regina: nella pratica della corte achemenide vi era un divario sociale netto tra moglie e madre da un lato e concubine reali dall'altro (ad es. Plut. *Arttox.* 5.5)⁵². Non a caso, diversamen-

49. Su Pitio e sulla *xenia* cfr. risp. PARR. 4.5 e 2.2. Questi casi sembrano violare la legge persiana che vietava perfino al sovrano di uccidere chiunque per una singola offesa, specie se controbilanciata da buon servizio (1.137.1): de Bakker (2012), p. 117; ma cfr. Cairns (2019a), pp. 80-1 e n 18, per l'episodio di Pitio, i limiti e la valutazione di Serse. Sulla *hybris* e in generale l'intemperanza di Serse cfr. anche Id. (1996a), pp. 13-5; cfr. *Premessa*, p. 12 e PAR. 4.4.

50. Sul tema cfr. Esu (2021); cfr. PAR. 5.2.

51. Cfr. 1.135 per un costume generale persiano, e 6.32 per il caso di Dario; per la tradizione (probabilmente di origine più tarda) sulle centinaia di concubine reali cfr. ad es. Plut. *Arttox.* 27.2 (note in Brosius, 1996, p. 31, e part. in Briant, 2002, pp. 280-6). Diversamente Bichler (2000), p. 21.

52. Illustrazioni della netta disparità di *status* tra concubina e moglie presso i Persiani sono nella storia di Niteti (cfr. PAR. 5.3.1) e part. in Xen. *Ages.* 3.3: l'intenzione di Farnabazo di prendere con sé la figlia di Spitridate senza sposarla fu vissuta da quest'ultimo come *hybris*; Briant (2002), p. 278. Per fonti e discussione sul tema cfr. in part. Lenfant (2020), pp. 16-20.

te dalla moglie di Candaule Amestri non tramò ai danni del marito. Più appropriata, quindi, è la possibilità che la regina si fosse risentita in quanto il mantello, che le era costato impegno e tempo (Erodoto specifica che lo aveva tessuto personalmente: 9.109.1) fosse stato riciclato dallo sconsigliato consorte come dono per una donna di rango enormemente inferiore⁵³. Ma ancor più di questo, ciò che veramente urtò la regina dovette essere il fatto che Artaunte si era attribuita uno *status* e un'impunità superiori al dovuto, esibendo la propria vittoria attraverso un oggetto che implicava influenza sul sovrano e, per via indiretta, contestazione della dignità della regina. Erodoto non impiega il termine, ma il comportamento della concubina sembra facilmente inquadrabile nei termini della cieca sopravvalutazione di sé tipica di chi commette *hybris*⁵⁴.

L'episodio di Serse, Amestri e Artaunte è dunque un'articolata storia che mostra il rischio dato dalle pulsioni umane incontrollate, il valore delle norme, il peso degli impegni, e l'importanza di conoscere e tener presente il proprio posto nella società. La figura di Serse, che emerge sostanzialmente per il tentativo di rispettare gli obblighi e il costume, per quanto in modo imprudente e maldestro, insegna che perfino l'uomo più potente del mondo, a volte, deve rendere conto degli impegni presi. In quella che a una lettura superficiale sembra solo una farsesca *love story* con un finale tragico, il fallimento del Gran Re, che si barcamena nel tentativo di gestire una situazione sempre più intricata senza cedere alla violenza e senza travalicare i valori di riferimento, è quasi da personaggio tragico. Questa complessa vicenda chiude la narrazione principale delle *Storie* e riprende i temi principali di quella di Candaule, ma da essa si discosta notevolmente per la natura delle azioni dei protagonisti. A prescindere da queste non piccole differenze, l'opera di Erodoto è così incorniciata da figure femminili e dal loro effetto sui più potenti uomini del mondo.

5.3.3. LA SUPPLICA DELLA CONCUBINA DI FARANDATE

All'indomani della battaglia di Platea una donna greca di Coa, agghindata al meglio e circondata dalle proprie ancelle, si presentò al reggente spartano Pausania. Era la concubina del persiano Farandate che, venuta a conoscenza

53. Diversamente da Sancisi-Weerdenburg (1993), pp. 28-9, non ritengo dunque affatto sorprendente la scelta di Amestri.

54. Il riferimento è la definizione aristotelica, in part. *Rh.* 2, 1378b23-31, su cui cfr. ad es. Cairns (2019b), pp. 33-4; sulla *hybris* cfr. *Premessa*.

della vittoria dei Greci, cercava salvezza presso il loro comandante in capo (9.76.1).

La donna si rivolse a Pausania supplicando protezione e libertà dalla schiavitù dovuta alla cattura (9.76.2 *ἰκέτιν αἰχμαλώτου δουλοσύνης* ecc.). La richiesta fu elegantemente soddisfatta, una concessione che non va però fraintesa come frutto di pura filantropia o magnanimità: al di là dell'interesse personale accennato da Pausania, che aveva con il padre di lei un rapporto di *xenia* (9.76.3, cfr. PAR. 2.2), la ragazza si era posta formalmente come supplice (*biketis*) afferrando le ginocchia del reggente (9.76.1): è questo l'elemento centrale caratterizzante la breve ma significativa vicenda. La tutela dei supplici era infatti un dovere religioso (cfr. *Od.* 6.140-141; Hes. *Op.* 327; Plat. *Leg.* 5, 730a)⁵⁵, e rifiutare o violare il loro *status* esponeva a vendetta divina e contaminazione sacrale, come ben illustrato nelle *Storie* dall'affare dei Ciloniani (5.70-72, PAR. 3.5.1; cfr. Thuc. I.126.1-127.3; Plut. *Sol.* 12.1).

Con il riferimento alla schiavitù per cattura la donna si riferiva tanto alla modalità con la quale ella era stata acquisita dai Persiani quanto, verosimilmente, al rischio di essere riassegnata come preda di guerra dai Greci: Erodoto mostra che la preoccupazione della concubina era pienamente giustificata dal momento che, com'era prassi, le altre donne nella sua condizione erano state spartite insieme al resto del bottino, e a Pausania era andata una quota dieci volte maggiore (9.81)⁵⁶.

5.4

La prostituzione come affermazione o sfruttamento

Diverse forme di prostituzione sono registrate dalle *Storie*. In alcuni casi questa attività è associata a singole donne fuori dalla norma, in altri rientra nel filone più ampio di pratiche generalizzate e bizzarre (dal punto di vista greco) attribuite a popoli barbari. Esempio tra i più brutali di sfruttamento della condizione femminile, quando è invece frutto di scelta della donna la prostituzione si rivela in Erodoto un inaspettato metodo di affermazione sociale.

55. Per la gestualità e l'*iter* rituale cfr. Naiden (2006), part. pp. 43-64. La donna chiamò Pausania «re», un'imprecisione forse legata al tentativo di ottenerne la benevolenza (ma si noti che l'attribuzione è relativamente comune: Zaccarini, 2017, p. 88 e n 3). Il comportamento di Pausania in questo frangente contrasta con quello in Plut. *Cim.* 6.4-7, secondo cui il reggente, ormai scaduto nella *hybris* tirannica, aveva commesso violenza su Cleonice (Zaccarini, 2017, pp. 89-90).

56. Cfr. Boedeker (2011), p. 228.

5.4.1. LA MEMORIA DI RODOPI

Secondo Erodoto, le giovani lidie si prostituivano per accumulare una dote e sceglievano poi liberamente chi sposare (1.93.4), una forma di autonomia di scelta ben lontana dalla pratica greca⁵⁷: con i loro proventi, quelle ragazze avevano contribuito in misura maggiore di chiunque altro alla tomba del re Aliatte, come registrato sul monumento stesso (1.93.2-3). La più famosa prostituta delle *Storie*, Rodopi, sfruttò una libertà analoga per una (o più) dediche ma con un fine diverso, l'affermazione delle proprie fama e memoria.

Schiava trace dal fascino leggendario, Rodopi visse nel VI secolo nell'Egitto di Amasi (2.134.2, su di lui cfr. PARR. 5.3.1 e 6.2.1). Per le sue vicende biografiche fu legata a figure di primo piano della letteratura greca quali Esopo, suo compagno di schiavitù (2.134.3-4), e Saffo, attraverso il fratello di costei, Carasso (2.135.1). Carasso riscattò a caro prezzo la libertà di Rodopi ma poi rientrò a Mitilene senza di lei, evento che generò le aspre critiche di Saffo (2.135.6). Ateneo (15, 569b-d) sostiene che Erodoto confonda Rodopi con una diversa donna, Doricha, più chiaramente accusata dalla poetessa di aver sottratto a Carasso grandi somme (fr. 202 Lobel-Page, cfr. *infra*, p. 122 n 63), ma il dettaglio non è qui particolarmente rilevante⁵⁸.

Più significativo è che secondo Erodoto Rodopi, da libera, sfruttando la propria avvenenza visse a lungo in Egitto lavorando autonomamente come etera e accumulando una certa ricchezza (2.135.2)⁵⁹. A un certo punto Rodopi volle impiegare un decimo dei proventi per erigere a Delfi un monumento (*mnēmēion*), dedicato come proprio memoriale (2.135.3 *μνημόσυνον ἐωυτῆς*), la cui forma è descritta come qualcosa a cui nessuno aveva mai pensato in precedenza: un gruppo di spiedi di ferro, ancora presenti al tempo di Erodoto (2.135.4) e del cui piedistallo è forse sopravvissuto un misero frammento (*SEG* 13.364). Certamente Rodopi ottenne l'obiettivo che Erodoto le attribuisce: in Grecia divenne tanto celebre che il suo nome era noto

57. Da confrontare, al limite, con la sensazionalità della concessione, fatta dal ricchissimo Ateniese Callia alle tre figlie, di scegliersi da sole i mariti (1.122.2; il capitolo è talora ritenuto spurio); cfr. *Premessa* sul matrimonio; PAR. 4.2 sulla libertà sessuale.

58. Per il rapporto tra la storia erodotea e i frammenti di Saffo cfr. Neri (2021), fr. 5 e 15, testt. 254a-i, con le note *ad locc.* e alle pp. 12-3 e 910-1; cfr. anche Donelli (2021), part. pp. 15-6; i papiri citati sembrano affidabili, ma si ricordi che una parte è di provenienza illegale: Mazza (2024), part. capp. 5 e 11.

59. Bowie (2018b), pp. 56-7, ritiene la vicenda di Rodopi un parallelo a quella di Elena in Egitto (su cui cfr. PAR. 2.2), ma i temi in comune restano piuttosto limitati.

a tutti (2.135,5, così come quello di una collega solo accennata, Archidice). Il commento ha un tono ambiguo se lo si considera nell'ottica della generale reticenza a nominare le donne (cfr. PAR. 1.1) ma, d'altra parte, proprio in quanto etera Rodopi poteva facilmente disinteressarsi a questo pregiudizio e, anzi, rovesciarne il senso e sfruttarlo a proprio vantaggio.

Merita qualche riflessione ulteriore il monumento scelto da Rodopi. È probabile che al suo tempo gli spiedi di metallo fossero ancora in uso come forma di tesaurizzazione e proto-moneta⁶⁰, dunque un riflesso materiale della ricchezza accumulata. Se forse Rodopi inaugurò la tradizione dei grandi monumenti lasciati da celebri prostitute (cfr. ad es. Paus. 1.37.5), sembra che la dedica degli spiedi non avesse in sé molto di eccezionale, anzi, che fosse in linea con una pratica attestata nel periodo arcaico⁶¹. Quel che importa maggiormente è che Rodopi non scelse di farsi rappresentare con una statua, scelta ovvia se l'obiettivo fosse stato quello di celebrare e preservare la bellezza esteriore: come afferma il Socrate senofonteo, l'avvenenza è un tratto impossibile da apprezzare se non attraverso la vista, in quanto le descrizioni orali sono insufficienti (Xen. *Mem.* 3.11.1; un passo pertinente anche alla vicenda di Candaule, cfr. PAR. 3.1), e così, coerentemente, di un'altra celebre prostituta greca, Phryne, si diceva avesse dedicato a Delfi una propria statua (Paus. 10.15.1)⁶².

Ora, dalla storia erodotea s'intende senz'altro che Rodopi fosse estremamente affascinante (2.135.1 e 5 ἐπαφρόδιτος, un termine che esprime più della semplice bellezza fisica), eppure la fama che ella ottenne era chiaramente qualcosa che andava ben oltre: più che per l'avvenenza, Rodopi emerge infatti per l'intraprendenza e l'orgoglio. Si può pensare che non le sarebbe dispiaciuto apprendere che alcuni Greci ritenevano addirittura – a torto, specifica Erodoto, per clamorosa incompatibilità cronologica – che lei avesse fatto costruire la piramide di Micerino a Giza (2.134.1-2). La menzione di Delfi e di Naucrati, relativamente ad altre famose etere (2.135.5), indica che Erodoto si affidò a fonti greche; tuttavia, è possibile che dietro queste storie vi siano elementi effettivamente tratti dalla tradizione egizia, tra i quali un ipotetico gioco di parole relativo alla piramide⁶³. In qualsiasi

60. Cfr. Cook (1958), p. 259.

61. Forse, la rottura con la tradizione costituiva nell'aver conferito a quegli oggetti un significato innovativo: Keesling (2006), pp. 59-63.

62. Per la tradizione cfr. Keesling (2006), pp. 66-71.

63. La storia richiama quella della figlia di Cheope, cfr. PAR. 5.4.2 (per una discussione della tradizione cfr. Zivie-Coche, 1972; altre fonti includono Nitocri, sulla quale cfr. PAR. 5.1.1); Quack (2013), pp. 74-5, ipotizza come in demotico la "piccola piramide" di Micerino

caso, l'obiettivo di Rodopi («Volto di rosa») di essere ricordata per sempre fu pienamente centrato e perfino superato.

5.4.2. COSTRIZIONE E ABUSO

Altre storie, in linea con la pratica comune, presentano la prostituzione femminile come un'imposizione degli uomini, del tutto priva di scelta e obiettivi da parte delle donne stesse (ambito che ovviamente affrisce anche al tema della violenza, su cui cfr. CAP. 6). Si distinguono quei casi in cui la prostituzione è non solo sfruttamento coercitivo, ma specificamente strumentale a ottenere, attraverso i proventi generati, un fine specifico che, una volta raggiunto, pone fine alla condizione.

Ancora in Egitto si colloca la vicenda della figlia di Cheope, obbligata dal malvagio faraone a prostituirsi per arricchirlo (2.126.1). La ragazza, oltre al denaro, avrebbe chiesto una pietra a ogni cliente, tanti da essere in grado di erigere come proprio monumento (2.126.2 *mnēmēion*) una delle piramidi minori presso quella del padre. La storia ha chiari collegamenti tematici con quella di Rodopi nella questione della memoria personale e nell'attribuzione di una piccola piramide, ma per il resto è diametralmente opposta nel definire la ragione dietro la prostituzione⁶⁴; per altri versi, il principio del conteggiare gli amanti di una donna ricorda la pratica, pur differente, dei Gindani e dei Traci (PAR. 5.2); infine, la prostituzione della figlia richiama la vicenda di Rampsinito, la cui scelta fu mossa da analogo cinismo ma da scopo totalmente diverso (PAR. 5.1.1).

L'ultimo caso trattato, collettivo, è particolarmente problematico. L'usanza «più saggia» tra quelle dei Babilonesi (e degli Eneti Illiri), secondo Erodoto, era stata quella di radunare le ragazze in età da marito e venderle all'asta ai futuri sposi (1.196.1). L'incanto iniziava dalle più belle, che erano acquistate dai ricchi; attraverso un bizzarro meccanismo di compensazione, i fondi guadagnati dalla loro vendita servivano come incentivi all'acquisto delle ragazze meno avvenenti da parte dei poveri: «e così, le belle facevano sposare le brutte», chiosa Erodoto con tono apparentemente leggero (1.196.3). Temi simili si ritrovano successivamente nelle *Donne all'assemblea*

(sul quale cfr. PAR. 6.2.1) possa essere divenuta la “piramide della prostituta” (sulle fonti egizie cfr. discussione più ampia in Konstantakos, 2018, pp. 104-7). Strabone, che unifica le figure di Rodopi e Doricha, sostiene che la piramide fosse stata costruita dagli amanti della donna (17.1.33).

64. Cfr. Konstantakos (2018), p. 105; sui collegamenti con Rodopi (PAR. 5.4.1) cfr. anche Zivie-Coche (1972); Quack (2013), pp. 74-5.

di Aristofane (ad es. vv. 611-618 e 938-940) e, in misura minore, nella *Repubblica* di Platone (5, 460a-c)⁶⁵.

Ribadendo la bontà dell'usanza, Erodoto (1.196.5) sottolinea che al proprio tempo essa era decaduta, in quanto ormai i Babilonesi, per via della miseria diffusa, facevano tutti prostituire le figlie. Questa pratica, relativamente recente, risaliva alla conquista da parte di Dario (PAR. 5.1.1) ed era collegata a quella che Erodoto poco oltre definisce la più vergognosa tra le norme dei Babilonesi (1.199.1): l'obbligo per tutte le donne di prostituirsi e unirsi a sconosciuti, una volta nella vita, presso il santuario di Mylitta/Afro-dite. Anche in questo caso, nonostante alcune (lievi) attenuanti lessicali, il tono è brutalmente disinvolto. In chiusura, Erodoto nota che, siccome erano scelte di rado dai clienti, le donne brutte rischiavano di restare anni in attesa nel santuario (1.199.5). È possibile che quantomeno i passi relativi all'asta delle spose, che mescolano in modo confuso il meccanismo dell'acquisto (e dunque, ipoteticamente, della proprietà) a quello della compensazione (incentivo, dote?), siano frutto di un profondo fraintendimento delle tradizionali norme matrimoniali babilonesi⁶⁶.

5.5

Fornaie e questioni dinastiche

Un compito femminile che nelle *Storie* gode di un certo rilievo in senso generale è la preparazione del pane (3.150.2 e 7.187.1, su cui cfr. risp. PARR. 5.1.1 e 5.3). La panificazione e, insieme ad essa, certe figure di fornaie, acquistano inoltre notevole importanza in relazione a vicende dinastiche. Apprendiamo, ad esempio, che una tradizione delfica attribuiva a Creso nientemeno che la dedica di una statua dorata, di notevoli dimensioni, a una propria

65. Cfr. PAR. 5.2. In generale, sul rapporto tra le forme di comunismo nelle due opere cfr. Capra (2010), pp. 16-31; alcune riflessioni sull'ambito comico anche in Biondini (2022); si noti che la prospettiva non è affatto costante nei lavori di Platone, mentre per quella della commedia cfr. *Premessa*. Talora si richiamano come parallelo alla storia erodotea le remote leggi «di carattere barbaro» accennate da Aristotele (*Pol.* 2, 1268b39-41), in base alle quali un tempo i Greci acquistavano le donne l'uno dall'altro (cfr. McNeal, 1988, pp. 69-70, poco incisivo), ma il passo è troppo breve per costituire un confronto solido; piuttosto, si potrebbe pensare all'uso delle spose dei Traci descritto da Erodoto (5.6.1).

66. McNeal (1988), pp. 54-7; altre osservazioni in Wenghofer (2014), pp. 517-8; cfr. anche Lewis (2018), p. 51, per esempi (periodo arcaico e classico), potenzialmente rilevanti, relativi alla pratica babilonese d'includere schiavi come parte della dote (sul cui significato in Grecia cfr. *Premessa*).

fornaia, un onore che, per fare un paragone, era analogo a quello concesso da Dario alla propria moglie prediletta, Artistone (7.69.2, cfr. PAR. 3.3.2). Erodoto non riporta i motivi per i quali Creso (che della moglie aveva dedicato solamente i gioielli: 1.51.5) teneva in tale considerazione la fornaia, una vicenda poi dettagliata da altre fonti (ad es. Plut. *Mor.* 401e).

Ricade nel gruppo delle donne di stirpe reale, benché impoverita, anche la moglie del re di Lebea in Alta Macedonia: per via dell'indigenza, questa regina cucinava per i tre fratelli argivi, discendenti dell'Eraclide Temeno, che si erano messi al servizio del marito (8.137.1-2). Ogni volta che cuoceva il pane per il più giovane dei fratelli, Perdicca, la dose raddoppiava, un prodigio che fu interpretato come un segno della predestinazione del ragazzo al trono (8.137.3). In effetti, dalla vicenda che ne scaturì Perdicca divenne il capostipite della dinastia storica dei re macedoni, i Temenidi (cfr. ad es. Thuc. 2.99.3). Il regno del progenitore di Filippo II e Alessandro Magno era stato preannunciato attraverso la regina-fornaia della dinastia precedente.

Nel complesso, la presenza del pane (*artos*) in queste due storie ambientate a corte suggerisce d'interpretare la panificazione come una metafora del potere⁶⁷. Ma anche, forse, di vigore sessuale e dunque di trasmissione dinastica: a Periandro, che aveva praticato necrofilia con il corpo della moglie, il fantasma della donna rinfacciò di aver «informato i pani nel forno freddo» (5.92η.2 ἐπὶ ψυχρὸν τὸν ἰπνὸν Περίανδρος τοὺς ἄρτους ἐπέβαλε; cfr. PAR. 6.2.3).

67. Cfr. anche il ruolo della cottura in forno (ma senza l'implicazione del pane) nell'oracolo per Arcesilao III di Cirene (4.163.3; sui Battiadi cfr. PAR. 6.3); altri ruoli rilevanti del pane in contesti diversi in 1.200.2.2 e 3.22.4; su panificazione e potere cfr. anche l'episodio dei fornai inviati da Ada di Caria ad Alessandro in Plut. *Alex.* 22.7-8.

Violenza sulle donne, violenza delle donne

Diverse forme di violenza sono riscontrabili in molti degli episodi sin qui esaminati. Questa sezione si concentra su casi, particolarmente rilevanti, problematici e disturbanti per la sensibilità moderna, che per varie ragioni uniscono il tema della violenza alla sfera femminile. Il capitolo tratta due modalità intrecciate e complementari: la violenza inflitta alle donne e quella compiuta dalle donne.

Un notevole numero di personaggi femminili delle *Storie* riveste ruoli del tutto passivi¹. Malgrado siano dotate di una funzione narrativa, queste donne non mostrano intenzioni né compiono azioni proprie, ma si limitano a seguire quanto viene loro chiesto, consigliato o imposto dagli uomini. Non di rado questi episodi implicano la sottomissione a una forma di violenza, sia essa fisica, psicologica o simbolica. Di tale componente dell'opera, rilevante in termini quantitativi, qui si renderà conto solo attraverso alcuni esempi.

Spesso, il destino delle donne dei popoli sconfitti nelle *Storie* è tragico, come avvenne alle Focesi violentate e massaccrate dai soldati di Serse (8.33). Non si tratta di una disgrazia esclusivamente femminile: mentre le figlie degli Ioni furono deportate, i figli furono evirati e gli uomini uccisi (6.32; cfr. 6.9.4 e 6.19; 3.97.4). Se questo genere di atti in guerra era tutt'altro che raro, in ambito "civile" la violenza, per quanto fosse relativamente ordinaria in diversi contesti, poteva essere gravemente sanzionata: perfino per il metro di riferimento dei Persiani, tra gli aspetti in assoluto peggiori del monarca/tiranno vi era la violenza sulle donne, nelle parole del pro-democratico Otane (3.80.5 βιάται γυναῖκας)², un'associazione diffusa nel pensiero greco³. La

1. Secondo Dewald (1981), pp. 94-8, sono 128 (circa un terzo del totale) le istanze in cui donne singole o in gruppi hanno ruoli passivi; cfr. PAR. 5.4.

2. Cfr. Plut. *Cim.* 6.4-7, con Zaccarini (2017a), p. 89; Roberts (2011), pp. 69-70, per una panoramica di autocrati e violenza sulle donne nelle *Storie*. Per la frequente presenza di violenza in forme istituzionalizzate in Grecia cfr. Zaccarini (2022), pp. 162-4.

3. Per la tirannide associata a *hybris*, violenza e atteggiamento umiliante, specie verso

prospettiva era condivisa da Serse stesso, deciso a non ricorrere alla violenza sulla moglie di Masiste (cfr. PAR. 5.3.2) e intenzionato a condannare a morte il parente Sataspe per aver violentato la figlia del dignitario Zopiro (4.43). Tuttavia, in molti altri casi Erodoto attesta ampiamente violenze – non necessariamente sessuali – compiute al di fuori di contesti di guerra, anche in modi sostanzialmente gratuiti. Ad esempio, il faraone Psammetico avrebbe fatto tagliare la lingua a molte donne egizie, pare, nell’ambito di discutibili ricerche storico-glottologiche (2.2.5, ma Erodoto chiama questa una delle tante sciocchezze narrate dai Greci: cfr. PAR. 2.3.3).

6.1

La donna peonia e la meraviglia di Dario

La forma di violenza, per lo più simbolica, espressa da questo episodio è generata dall’esibizione e dall’apprezzamento, da parte di uomini, di una donna trattata come un bene pregiato. L’assenza di qualsiasi reazione da parte della protagonista la distacca nettamente, nonostante l’analogia di fondo, dalla regina di Candaule⁴.

Il successore di Cambise, Dario, è generalmente ritratto dalle fonti greche come un Gran Re forte e dignitoso, allevato in modo eccentrico rispetto all’educazione molle ed “effeminata” tipica dei principi achemenidi (Plat. *Leg.* 3, 695c-d). Diversamente dal predecessore (PAR. 6.2.2) e dal proprio figlio (PAR. 5.3.2), Dario non perdette la testa in senso erotico per una donna. Tuttavia, anche il suo regno fu segnato da una certa influenza femminile, come già notato con Atossa (PARR. 3.3.1-2). Rientra in questa dinamica l’incontro con i rappresentanti del popolo dei Traci Peoni. Impressionato dalla laboriosità di una ragazza peonia nello svolgere una (improbabile) serie di compiti (5.12.2-4), Dario fu portato a credere che ogni donna di quel popolo possedesse le stesse qualità (5.13.3). Il tutto era parte di un balzano piano che i due fratelli della donna avevano architettato al fine di ottenere potere personale (5.12.1 e 13.3), ma che si ritorse loro contro: la meraviglia (5.13.1

donne (cfr. *Premessa*) e bambini, cfr. ad es. Isoc. 4.114; significativa, per quanto cursoria, l’osservazione di Aristotele secondo cui la *hybris* commessa sulle donne fu motivo di caduta di molte tirannidi (*Pol.* 5, 1314b27 διὰ γυναικῶν ὕβρεις πολλὰι τυραννίδες ἀπολώλασιν). Il passo è parte di una serie di riflessioni generali e di una trattazione fortemente normativa dell’agire del “tiranno-attore”: sul tema cfr. Zaccarini (2023), pp. 552-3; sul contesto più ampio di questi passi della *Politica* rimando a De Luna, Zizza, Curnis (2016), pp. 515-8.

4. Anhalt (2008), pp. 272-3, per qualche parallelo tematico e lessicale; cfr. PAR. 3.1.

θωμάζων) suscitata dalla ragazza si tradusse nella volontà di Dario di portare presso di sé l'intero popolo dei Peoni, ossia di avviare una spedizione per la loro conquista, una decisione che riflette la tipica, imprevedibile *grandeur* persiana nonché la predisposizione alla prevaricazione gratuita già visibile nell'episodio di Atossa e Democede⁵.

La guerra che seguì portò effettivamente alla sottomissione e alla deportazione in massa dei Peoni (5.14-15). Il Gran Re era solito ricevere grandi numeri di giovani di bell'aspetto come tributo (cfr. 3.97.4) o bottino (6.32; *supra*, p. 125), ma in questo caso il tema di fondo è diverso. Il rovinoso, ambizioso opportunismo dei due fratelli innesca la storia, sviluppata intorno a una ragazza che nell'intero arco narrativo resta priva di nome, di voce e d'intenzioni, esibita quasi come un animale ammaestrato e connotata da bellezza e statura fuori dal comune (5.12.1): sono tratti fisici che certamente contribuirono a colpire e attrarre anche sessualmente Dario⁶, il quale, tuttavia, nella narrazione non esprime mai esplicito desiderio fisico per lei, quanto più una sorta d'insensibile curiosità di taglio antropologico.

6.2

Casi di incesto e uxoricidio

Nelle *Storie* le pratiche incestuose si legano in più casi all'omicidio della donna coinvolta, in genere la moglie. Si tratta, tipicamente, di segni che preannunciano l'esito nefasto delle vicende personali, ma anche della dinastia, di sovrani sciagurati⁷.

6.2.1. LA FRUSTRAZIONE DEI FARAONI

Diverse storie intrecciano questi temi a quelli della crudeltà, del vizio e, spesso, delle frustrate manie di potere di certi faraoni. Un primo esempio

5. Cfr. PAR. 3.3.1. Il sentimento di meraviglia di Dario replica la reazione suscitata dalla richiesta della moglie di Intaferne: cfr. PAR. 5.1.1; *supra*, p. 16, per le cose meravigliose.

6. Tipici, e molto frequenti nelle descrizioni greche, della regalità persiana e in generale degli asiatici: Zaccarini (2019), p. 160; la lettura di Sansone (2016), pp. 24-5, riduce eccessivamente a questioni di *erōs* le dinamiche all'opera nell'episodio della donna peonia, accostato a quello presso la corte macedone (PAR. 4.3.1); più equilibrata l'analisi di Boedeker (2011), pp. 215-6.

7. Come nel caso di Ippia, che interpretò scorrettamente un sogno sull'incesto con la madre (6.107.1-2); per la ricorrenza di temi incestuosi in altre fonti cfr. ad es. Xanto, *FGrHist/BNJ* 765 FF 20a-b.

di depravazione si trova nella vicenda della morte precoce della figlia di Micerino, il primo dei mali che colpì un faraone ricordato come giusto e amato (2.129)⁸. Su questo evento circolava una duplice versione: una, favorevole, narrava i commoventi onori resi dal padre alla figlia (2.129.3-130); altri raccontavano invece che la figlia si era suicidata a causa dell'incesto impostole dal padre, mosso da *erōs* (PAR. 3.1), e che la moglie di Micerino aveva fatto mozzare le mani alle ancelle conniventi (2.131.1-2). In questa seconda versione, che Erodoto refuta su base autoptica (2.131.3), la figlia aveva rifiutato le conseguenze della violenza attraverso l'atto estremo del suicidio, una scelta che ricorda quella, dietro ragioni completamente diverse, di Nitocri (PAR. 5.1.1).

Il successore di Sesostri, uno di quei figli che si erano salvati (cfr. PAR. 5.1.1), fu l'altrimenti ignoto Ferone⁹. Divenuto cieco per via di un oltraggio arrecato al Nilo, dopo dieci anni costui apprese da un oracolo che sarebbe guarito lavandosi con l'urina di una donna che avesse avuto rapporti sessuali solo con il marito (2.111.1-2). Ferone fece un tentativo con la propria moglie, e poi con molte altre donne, tutti senza risultato finché, dopo lunghe ricerche, finalmente trovò quella giusta, guarì dalla cecità e la sposò (2.111.3-4). Del destino del marito precedente della prescelta non viene detto nulla, ma si apprende che il faraone fece dare fuoco a tutte le altre candidate (2.111)¹⁰: tra queste vi era anche la regina originaria, pertanto si può ritenere che, se la frustrazione aveva spinto Ferone a uccidere il resto delle donne, nel caso della propria moglie l'implicazione era la sospetta infedeltà coniugale.

Nel VI secolo Ladice di Cirene andò in sposa ad Amasi a suggellare un'alleanza, una vicenda piuttosto discussa se Erodoto è in grado di riportare ben tre versioni riguardo all'identità del padre della ragazza (2.181.1-2). Nella coppia non vi era intesa a letto, o meglio, il faraone si scoprì incapace di consumare il rapporto (2.181.2)¹¹. Dal momento che con donne pre-

8. Per la locuzione *κακῶν ἀρχαί* in relazione alla celebre *ἀρχὴ κακῶν* di 5.97.3 cfr. Bowie (2018b), pp. 59-60, con riflessioni sulle due versioni di questa storia. Per la vicenda di Micerino (sul quale cfr. PAR. 5.4.1.) e per ulteriori elementi della tradizione egizia ipoteticamente confluiti nella storia erodotea cfr. Konstantakos (2018).

9. Il presunto nome proprio *Pherōn* deriva probabilmente dal titolo stesso di faraone: sul personaggio e la tradizione cfr. Quack (2013), pp. 66-9.

10. Alcune osservazioni in Sánchez-Mañas (2018), p. 160; Davies (2010), pp. 41-2, ritiene che l'episodio sia sostanzialmente una duplicazione di quello di Democede e Atossa (PAR. 3.3.1); ma le divergenze sono non poche.

11. Per il contesto cfr. note in Zivie-Coche (1972), pp. 134-5. Rosenbaum, Rossi (1971), pp. 75-8, interpretano la storia (esempio di psicopatologia sessuale oltre a quella di Candaulle, PAR. 3.1) nei termini di un'impotenza sessuale selettiva: il filellenismo di Amasi (2.181.1)

cedenti quel genere di problema non si era mai presentato, Amasi accusò Ladice di avergli somministrato un qualche farmaco (nel senso, molto elastico, di *pharmakon*: medicina, rimedio, ma anche pozione, intruglio, sostanza intossicante, veleno...) e la minacciò di una morte terribile (2.181.3), un destino che ella scongiurò grazie al favore di Afrodite: a quel punto Amasi riuscì a consumare il rapporto, si riconciliò con la moglie e il tutto sbocciò in un grande amore (2.181.4). Ladice, che nell'arco della storia è innocente e devota alla dea (2.181.5), esprime una condizione femminile sottomessa a un marito malfidato e crudele, il quale, in altri episodi, emerge invece come un personaggio apprezzabile per l'indole scherzosa e affabile (2.173-174), nonché come un padre protettivo verso le figlie anche al prezzo di seri rischi, benché sempre per calcolo politico (cfr. PAR. 5.3.1).

6.2.2. LE SORELLE-SPOSE DI CAMBISE

Il mondo persiano è fonte primaria di storie di violenza al femminile e sul femminile, spesso intrecciate strettamente (cfr. PAR. 5.3.2). Cambise, ripetutamente connotato come empio e folle (3.25.2, 30.1, e 33-38)¹², è il Gran Re maggiormente esposto in termini di comportamento violento verso le donne per via di questo episodio. Mosso da *erōs* (3.31.2; cfr. PAR. 3.1), il sovrano avrebbe piegato la legge persiana per sposare le due sorelle germane¹³: prima una più giovane, che aveva partecipato alla spedizione in Egitto (3.31.1, cfr. PAR. 5.3.1), poi anche una seconda, ossia Atossa (3.31.6; cfr. 3.68.4-5 e 88.2; PAR. 3.3).

Il doppio matrimonio incestuoso si collegò direttamente alla morte di Cambise, per la quale Erodoto riporta due versioni. Entrambe sono incentrate su un riferimento al precedente assassinio di Smerdi (Bardiya nelle fonti achemenidi)¹⁴, fratello delle sorelle-mogli e quindi di Cambise stesso,

si sarebbe tradotto in forme inconsapevoli di ansia da prestazione e sudditanza psicologica verso la ragazza.

12. Cfr. Cusumano, Ingarao (2016), pp. 99-100; il *topos* è, verosimilmente, di matrice egizia (cfr. Panaino, 2011, p. 357, con bibliografia).

13. Forse un riflesso di una pratica effettivamente attestata: Xanto, *FGHst/BNJ* 765 F 31, con le note di Inglese (1996), pp. 2-3 (per un'analogia tra Atossa e la regina di Candaula nel ruolo di trasmissione del potere), e part. di Paradiso (2018), *Commentary*; la questione, complicata da ambiguità sia onomastiche sia terminologiche, va necessariamente contestualizzata nella cultura di riferimento: per ulteriori riflessioni e bibliografia aggiornata cfr. Panaino (2019) e (2021); Potts (2023), pp. 61-74.

14. Iscrizione di Dario a Behistun (DB), col. I, ll. 31-2; il personaggio ha nomi diversi in altre fonti greche; cfr. PAR. 5.3.2 e part. Panaino (2011), pp. 353-8.

fatto eliminare con discrezione dallo stesso Gran Re. Ciò che cambia sostanzialmente tra le due storie è l'atteggiamento della donna: nella versione greca la moglie, che in qualche modo aveva profetizzato l'uccisione di Cambise, appare comunque devota e rassegnata (3.32.1-2); secondo il resoconto egizio, al contrario, la donna era ostile e piena di rancore verso il crudele sovrano, tanto da accusarlo a tavola, attraverso una metafora vegetale, di aver "pelato" la casa di Ciro come un'insalata sfogliata¹⁵. Cambise, colto il riferimento a Smerdi e infuriatosi, aveva picchiato la donna, che era incinta, e ne aveva provocato la morte per aborto (3.32.3-4). Si noti che il sovrano, destinato a morire senza figli (3.66.2), avrebbe infine pianto il fratricidio – ma *non* l'uxoricidio né la perdita del nascituro – mostrandosi capace di una forma di pentimento (3.64.2), ma esclusivamente una volta realizzato che il delitto non era servito a prevenire la congiura ai propri danni (cfr. 3.61.1-2 e 64.2). Questo ravvedimento tardivo coincise con l'unico momento in cui Cambise rinsavì, poco prima di morire (3.64-65), e così una tragica vicenda familiare segnò, ancora una volta, la fine di un re scellerato.

6.2.3. LA PERVERSIONE DEL POTERE. PERIANDRO DI CORINTO

Periandro si dimostrò un monarca ancora più violento del padre Cipselo (cfr. PAR. 5.1.2), dal quale aveva ereditato la tirannide su Corinto (5.92ε.2-η.1). Tra le varie efferatezze, Periandro si macchiò dell'uccisione della moglie Melissa (3.50.1, «Ape»), un delitto a proposito del quale egli non negava la propria responsabilità pur definendolo una disgrazia (3.52.4)¹⁶.

Melissa ricomparve in forma spettrale, rifiutandosi d'indicare dove fosse nascosto il deposito di un ospite che Periandro desiderava recuperare¹⁷. Nel tentativo di placare il fantasma Periandro fece spogliare dei vestiti tutte le donne corinzie, sequestrandoli e sacrificandoli dopo averle fatte radunare al santuario di Era con il pretesto, pare, di una festa (5.92η.2-3). La scena

15. Griffith (2009), part. pp. 132-5, per un'analisi della terminologia del passo, che potrebbe suggerire un riferimento a una prospettiva di genere; ma non è condivisibile l'assunto che la donna non sapesse dell'assassinio di Smerdi, poiché da Erodoto è chiaro, piuttosto, l'esatto contrario.

16. Tourraix (1976), pp. 373-4, per il ruolo di Melissa (in realtà un soprannome affettuoso dato dal tiranno alla moglie Liside, secondo Diog. Laert. 1.94) nella trasmissione del potere; l'analisi di Sánchez-Mañas (2018), pp. 162-5, è raffinata ma costruita su elementi che nel testo erodoteo non sono esplicitati.

17. Il contesto, che evidentemente implica la *xenia* (su cui cfr. PAR. 2.2), è poco chiaro; qualche nota in Dreher (2014), pp. 252 (ma non vi è davvero nulla in Erodoto che sostenga l'ipotesi della poligamia di Periandro) e 255.

sembra decisamente ricalcare la tipica modalità con la quale numerosi e diversi tiranni sottrassero le armi ai cittadini, con un inganno o un pretesto in genere organizzato entro uno spazio sacro, allo scopo di eliminare il rischio di rivolte: si tratta di una scena stereotipata e diffusa¹⁸ che, nel caso di Periandro, Erodoto sembra rovesciare in prospettiva *gendered* – una sottrazione non più di armi agli uomini, ma di abiti alle donne.

Siccome era avvenuto entro un santuario, l'atto di Periandro, che per la presenza degli abiti ricorda altre vicende¹⁹, oltre all'appropriazione illecita e all'umiliazione pubblica delle donne aveva ulteriori risvolti di natura religiosa. Il verbo impiegato per rendere l'ordine del tiranno di rimuovere le vesti (5.92η.1 e η.3 ἀπέδυσε), rimanda con precisione a quella che nella legislazione ateniese era la «rimozione dell'abito» (ad es. Lys. 10.10 τοῖματιον ἀποδεδύσθαι), un crimine di natura sociale e sacrale compiuto da un ladro di vestiti (*lōpodytēs*), il quale rischiava la pena di morte se colto in flagrante (Aeschin. 1.91; cfr. Dem. 4.47 e 54.1; IG I³ 45 ll. 3-6)²⁰. Periandro, inoltre, aveva commesso una seconda violazione, privata ma essenzialmente della stessa natura, dal momento che aveva praticato la necrofilia con il cadavere della moglie (5.92η.3)²¹.

L'uxoricidio aveva generato la seconda disgrazia (3.50.1) di Periandro, ossia l'odio e l'abbandono da parte del figlio minore, Licofrone (3.50-52), nonché la correlata guerra contro il suocero (3.52.7). Quando in tarda età, grazie all'intercessione della figlia rimastagli fedele, Periandro fu in grado di ricostruire un rapporto con Licofrone, questi fu assassinato (3.53). Nonostante le tragedie famigliari, e contrariamente a Cambise (PAR. 6.2.2), di Periandro non apprendiamo nemmeno un moto di pentimento, certo non per la moglie, ma in fondo nemmeno per Licofrone: le ragioni per cui il tiranno aveva cercato una riconciliazione con il figlio non sono det-

18. Cfr. Zaccarini (2015), pp. 182-3; PAR. 4.4 su Ciro e i Lidi.

19. Per un'analisi in collegamento alle storie di Candaule e di Serse, Artaunte e Amestri (risp. PARR. 3.1 e 5.3.2), cfr. Soares (2014), pp. 227-30.

20. Il senso della legge, probabilmente, era quello di punire non solo l'umiliazione procurata alla vittima lasciata nuda, ma anche gli eventuali danni collaterali dovuti alla rapina, all'effrazione, all'attacco fisico: cfr. Ar. Av. 496-498. Sul tema e la procedura, che includeva la (limitata) facoltà di arresto su iniziativa privata (*apagōgē*) cfr. Harris (2006), cap. IV.1, part. pp. 386-7. Nel testo erodoteo la menzione degli abiti (τὰ ἱμάτια) in 5.92η.3 è ragionevole integrazione testuale, ma anche in assenza di questa correzione il parallelo è chiaro per via del verbo.

21. Cfr. PAR. 5.5; per un caso di necrofilia in Egitto cfr. 2.89. Non comprendo come la necrofilia di Periandro potrebbe mai legarsi a «ein Zeichen von Reue» (così Dreher, 2014, p. 245).

tagliate ma, più che dall'affetto, sembrano dettate dalla volontà, ossessiva e autoreferenziale, di mantenere il potere su Corinto nelle mani della dinastia (3.53.1-4). Invero, Periandro emerge nelle *Storie* per la malevolenza verso i concittadini, un atteggiamento che introduce la vicenda degli abiti (5.92η.1). Egli era diffusamente considerato una figura talmente archetipica da aver stabilito le norme secondo le quali le tirannidi tradizionali esercitavano il potere (Arist. *Pol.* 5, 1313a36-37): la storia degli abiti, che riflette forse provvedimenti di natura suntuaria (cfr. 1313b18-22), circolava in molte versioni diverse, spesso arricchite di dettagli non presenti in Erodoto²².

6.3

La terribile vendetta di Feretime

A partire da una situazione tragica simile a quella di Nitocri egizia (PAR. 5.1.1), l'elaborata storia di Feretime di Cirene giunge a esiti notevolmente diversi. L'origine è ancora la vendetta per un familiare ucciso ma, nel caso di Feretime, la donna erodotea forse più crudele e autoreferenziale di tutte, essa è strettamente legata, e per molti versi subordinata, alla ricerca di potere personale.

L'episodio di Feretime è parte delle vicende della famiglia reale di Cirene fondata da Batto nel VII secolo, una dinastia già segnata da tragedie intestine e vendette sanguinose²³. Tra queste, la prima fu compiuta da Erisso, moglie di Arcesilao (II) figlio di Batto (II) (4.159). Quando Arcesilao fu ucciso da uno dei propri fratelli, con i quali si era conteso il regno (4.160.1), la vendetta fu compiuta da Erisso, che uccise con l'inganno (*dolos*) il cognato (4.160.4)²⁴. La generazione successiva, rappresentata da Batto (III) "lo Zoppo" (4.161.1) e dalla consorte Feretime²⁵, conobbe gli sviluppi più efferati e la donna più famosa della famiglia. La coppia generò l'ennesimo

22. Ad es. Eforo, *FGrHist/BNJ* 70 F 178, con le note di Parker (2023); Diog. Laert. 1.94-96.

23. De Vido (1998), part. pp. 6-21 e 27-38, per il resoconto erodoteo, ricco di elementi ricorrenti, sui Battiadi; Thomas (2018), pp. 270-6; sugli antefatti cfr. PARR. 4.3.2 e 5.3.2 (Fronime).

24. Né la natura dell'inganno né il fato di Erisso sono dettagliati; la vicenda è elaborata, con alcune differenze, da Plut. *Mor.* 260e-261d, ove Erisso è parte di un catalogo di donne virtuose. Si può rilevare qualche parallelo con la storia di Nitocri egizia (PAR. 5.1.1).

25. Ipoteticamente, ella stessa un membro di sangue della famiglia: discussione e studi in Gera (1997), pp. 165-70.

Arcesilao (III) il quale, salito al trono intorno al 530, evidentemente tentò di abrogare le riforme politiche che, durante il regno del padre, avevano ristretto i poteri del monarca; per questo, Arcesilao e la sua famiglia furono espulsi da Cirene nel corso di una *stasis* (4.161-162)²⁶. A quel punto la madre Feretime tentò di prendere in mano la situazione chiedendo al signore di Salamina cipria di fornirle un esercito (4.162.4), ma uno stereotipo di genere affossò temporaneamente la sua intraprendenza: il sovrano, rifiutando, aveva invece offerto oggetti preziosi che rimandavano alla filatura, affermando che tali erano i doni appropriati per le donne, non un esercito (4.162.5 ἔφη τοιοῦτοισι γυναικάς δωρέεσθαι ἀλλ' οὐ στρατιῇ)²⁷.

Nel frattempo, Arcesilao era riuscito a riprendere Cirene e dare avvio a una vendetta violenta (4.163-164) ma, avendo mal interpretato un oracolo, fu assassinato nella vicina Barce, ove si era recato per sposare una propria parente (4.164; per l'oracolo cfr. PAR. 5.5). Già durante questa assenza del figlio Feretime, rientrata in patria, fungeva da reggente, detenendo le prerogative (*gereia*) del sovrano e partecipando al Consiglio cittadino (*boulē*); venuta a sapere della morte di Arcesilao, ella dovette fuggire di nuovo, questa volta nell'Egitto recentemente conquistato dai Persiani con Cambise (4.165, cfr. PAR. 5.3.1). Feretime si presentò come supplice (*biketis*, cfr. PAR. 5.3.3) ed esortò il satrapo d'Egitto, Ariande, a vendicarla (4.165.3 τιμωρήσαι ἐωυτῇ) in virtù del medismo del figlio – ma questa ragione era un mero pretesto (*prophasis*), dice Erodoto suggerendo indirettamente che alla donna importasse più ottenere vendetta per sé stessa che per Arcesilao (cfr. *infra*, p. 134, su 4.200.1). Questa prospettiva è rafforzata dal verbo impiegato, che verte precisamente sul concetto dell'agire in risposta alla minaccia al proprio onore (*timē*)²⁸, un tema che pervade l'intera storia a partire dall'allusivo nome parlante della regina (*Pheretimē*, «Reca onore»). Il suo caso, in apparenza simile, si distingue dunque nettamente da quello di Nitocri d'Egitto, la quale era stata mossa da pura vendetta per il fratello e, una volta ottenutala, si era tolta la vita (2.100.4, cfr. PAR. 5.1.1): nell'affettata richiesta di vendetta di Feretime, invece, la morte del figlio era elemento

26. Per queste riforme di Demonatte cfr. De Vido (1998), pp. 13-7 e 32-4.

27. Per la filatura come tradizionale compito domestico femminile cfr. ad es. *Il.* 6.490-491; cfr. CAP. 4, p. 80 (su questi versi omerici) e CAP. 5, p. 99 (tessitura). Harris (2003), p. 132, ritiene che attraverso la richiesta dell'esercito Erodoto (semmai, l'Eveltone erodoteo) intenda presentare Feretime come «unfeminine».

28. Cfr. PAR. 2.1; sull'appello di Feretime come una richiesta (presentata come legittima) di aiuto nel fronteggiare un attacco al *proprio* onore e prerogative cfr. Cairns (2021), p. 1518.

secondario rispetto all'interesse più profondo della donna, ossia l'onore e il potere personali.

Il satrapo ebbe compassione (4.167.1 κατοικτεῖρας, cfr. PAR. 5.1.2) di Feretime, la quale finalmente ottenne l'esercito che cercava da tempo²⁹: dell'Egitto le furono affidate addirittura tutte le forze militari, al cui comando restarono però degli uomini. Nemmeno il gesto del satrapo, a parere di Erodoto, era sincero: il favore concesso era in realtà un'occasione di facciata, insomma un altro pretesto (4.167.3 *proschēma*, in questo contesto non dissimile nel significato dalla *prophasis* di Feretime), per muovere le forze del Gran Re nell'area e conquistare la Libia. Il rapporto tra Feretime e Ariande si svolse dunque su due livelli opposti: un primo, esplicito, superficiale, corretto e rispettabile nel cerimoniale, basato sulla reciprocità e sull'interazione tra formale supplica e compassionevole accoglienza; il secondo, nascosto, infido e interessato, fondato sui piani segreti di entrambi i personaggi, specchio della loro vera natura.

Dopo una lunga digressione, Erodoto ritorna alla storia e la conclude: quando i Persiani vendicatori di Feretime (4.200.1 τιμωροί) presero Barce, ella fece impalare i "più" responsabili (4.202.1 αἰτιωτάτους) dell'uccisione di Arcesilao e mutilare le loro donne, i cui seni furono appesi alle mura³⁰. La formulazione della determinazione dei colpevoli è ambigua, e d'altra parte Feretime non risparmiò il resto della città quando ordinò di lasciarla al saccheggio, tutelando solo quanti erano Battiadi e non corresponsabili (4.202.2 μεταίτιοι). Il risultato fu che i Persiani schiavizzarono e deportarono tutti gli altri abitanti (4.203.1 e 204).

Il Libro IV si chiude con la morte raccapricciante di Feretime, una forma di contrappasso dal tono moralistico legata alla crudeltà della sua azione. Il corpo della regina ancora viva fu infestato dalle larve poiché «le vendette umane troppo dure generano il rancore (*phthonos*) degli dèi» (4.205 ὥς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπιφθονοὶ γίνονται), una riformulazione del principio della *timōriē* enunciato nelle storie di Elena in Egitto (2.120.5, cfr. PAR. 2.2) e di Demarato (PAR. 3.4.3)³¹, nonché una prova che

29. Si ricordi che Serse aveva offerto un esercito nel tentativo estremo di dissuadere Artante (9.109.3), cfr. PAR. 5.3.2; osservazioni in Lateiner (2005), pp. 79-80; Mitchell (2012), pp. 10-1.

30. La crudeltà della punizione va letta tenendo conto dell'aspetto rituale (cfr. Gera, 1997, p. 169); da considerare anche gli analoghi costumi persiano (9.112) ed egizio (2.131.1-2), sui quali cfr. risp. PARR. 5.3.2 e 6.2.1; cfr. anche CAP. 2, pp. 25-6 e 29, su *aitia*.

31. Su questa *timōriē* cfr. Cairns (2019a), pp. 89-90; Id. (2021), pp. 1518 e 1520; cfr. PAR. 2.1.

la rivalsa perseguita da Feretime – ma anche la sua valutazione di quanto le spettava – era eccessiva e inaccettabile³². Nel ribadire ancora una volta che «tale e tanta era stata la vendetta» (4.205 τοιαύτη τε καὶ τοσαύτη τιμωρίη ἐγένετο) di Feretime, Erodoto conclude un lungo e complesso dramma generazionale, culminato nella figura di una regina che spicca all'interno di una selva di personaggi già deprecabili.

6.4

La violenza incontrollata

Due ultimi casi degni d'attenzione riguardano diverse comunità greche coinvolte in articolate manifestazioni di violenza che, originatesi in un ambito esterno, giunte a quello domestico si esprimono attraverso azioni di massa.

6.4.1. L'AGIRE COLLETTIVO DELLE ATENIESI

Il primo episodio, importante per via delle ricadute estremamente vaste, verte soprattutto sulla violenza praticata collettivamente da donne in risposta a eventi dolorosi. In un passato lontano, per mettere fine all'infertilità della loro terra gli Epidauri, sentita la pizia, avevano eretto statue delle divinità femminili Damia e Auxesia intagliate in legno di ulivo attico, ottenuto dagli Ateniesi grazie ad accordo (5.82)³³. Gli Egineti, al tempo ancora sottoposti alla madrepatria Epidauro (cfr. 8.46.1), rubarono le statue e presero a venerarle sulla propria isola, istituendo cori femminili che lanciavano invettive, tra l'ironico e il volgare, alle quali rispondevano con analogo tono appositi cori maschili (5.83.3)³⁴.

32. Si noti la formulazione analoga dello *phthonos* degli dèi e degli eroi che, nelle parole di Temistocle, aveva causato la sconfitta di Serse: 8.109.3; sul valore di *phthonos* (qui chiaramente rancore/odio, non certo invidia) cfr. Cairns (2003), part. p. 239, e cfr. PAR. 4.5; tra le categorie di Sanders (2014), cap. 6, lo *phthonos* divino per Feretime oscilla tra (cfr. p. 45) (b) «odious/hateful», (d) «censure» ed (e) «*phthonos theōn*» (su quest'ultimo cfr. Bonanno, 2023b, pp. 122-3 e n 8). Harris (2003), p. 132, insiste sulla connotazione deprecabile, in termini *gender*, dell'ira di Feretime, ma la conclusione della vicenda mostra in modo piuttosto chiaro che inaccettabile, della donna, non era tanto il sentimento dell'ira in sé, per certi versi legittimo, quanto l'eccesso nella vendetta.

33. Per questa vicenda cfr. Cusumano, Ingarao (2016), pp. 83-91.

34. Questo tipo d'invettive rituali, anche da parte delle donne, sono (male) attestate soprattutto per le festività attiche per Demetra e Kore, dunque relative allo stesso ambito

Come anticipato all'inizio della storia (5.82.1), molto più tardi la contesa per le statue finì per generare un conflitto tra Atene ed Egina, un'ostilità reciproca che si sarebbe rivelata determinante per la nascita di quella flotta militare ateniese destinata poi a "salvare la Grecia" dai Persiani (7.139 e 7.144.1-2)³⁵. Già da questo fatto si apprezza la rilevanza a lungo termine della vicenda delle statue, che da remoto affare locale avrebbe generato ricadute di portata panellenica generazioni più tardi. Ma ulteriore importanza emerge dallo svolgimento dei fatti su Egina, del quale Erodoto riporta, senza schierarsi, la versione locale e quella ateniese (5.84-86). Secondo quest'ultima, il contingente inviato sull'isola per recuperare le statue fu sconfitto non in uno scontro, ma da un evento sconvolgente: quando gli Ateniesi tentarono di rimuovere le statue, una tempesta e un terremoto li colpirono scatenando una tale follia obnubilante (5.85.2 ἀλλοφρονῆσαι) da portarli a massacrarsi a vicenda come tra nemici³⁶. L'unico superstite (nonché testimone dell'avvenimento), rientrato in patria, fu ucciso dalle vedove dei caduti che, in preda a ira e indignazione tremende (5.87.2 δεινόν τι ποιησαμένας³⁷), incapaci di accettare che egli solo si fosse salvato lo trafissero a morte con i loro spilloni (5.87.2-3). Le Ateniesi non furono processate per quello che, evidentemente, sembrò un omicidio legittimo³⁸, o quantomeno impossibile da attribuire con precisione. L'episodio generò unicamente un mutamento di costume che, coerentemente, colpì tutte le donne: Erodoto spiega che gli Ateniesi non avevano altro modo di punirle se non quello di sostituire alla veste femminile dorica, allora in voga, quella ionica/caria, che non era fermata da spilloni (5.87.3-88.1), di fatto "disarmando" le Ateniesi (vi è dunque qualche analogia con l'episodio di Periandro, cfr. PAR. 6.2.3). In risposta, Argivi ed Egineti bandirono gli oggetti attici dai santuari e le loro donne, per rivalità, adottarono spilloni più grandi di quelli usati fino a quel tempo dalle Ateniesi (5.88.3).

di Damia e Auxesia: ad es. Ar. *Ecll.* 17-18 e *Th.* 830-835 per la preponderanza femminile in alcune festività; cfr. Parke (1977), pp. 156-62.

35. Alcune osservazioni sul tema in Zaccarini (2013).

36. Sulla forma di follia che colpì gli Ateniesi cfr. Cusumano, Ingarao (2016), pp. 86-91.

37. Un caso estremo e deprecabile, dal punto di vista di Erodoto, del valore che l'espressione, ricorrente, ha nelle *Storie*: cfr. D. Cairns, *Anger*, in Baron (2021), vol. I, p. 83.

38. La collocazione cronologica vaga (presumibilmente, un tempo remoto in cui forme di giustizia "non ufficiale" non erano ancora state incorporate nelle leggi ateniesi: sul tema cfr. Canevaro, 2017, p. 56) impedisce di stabilire un rapporto preciso tra l'episodio e la legge ateniese sull'omicidio; è possibile che la fattispecie tecnica di omicidio legittimo/giusto risalisse alle leggi di Dracon(t)e, mentre in precedenza vi doveva essere una legislazione più generica: sul tema (cfr. *Premessa*) cfr. Canevaro, Harris (2023).

Si possono trovare almeno tre temi nella conclusione dell'episodio. Prima di tutto, l'efferato massacro del reduce, definito «atto (*ergon*) delle donne» (5.87.3 τὸ τῶν γυναικῶν ἔργον), rientra a pieno titolo tra quelle gesta (*erga*) umane che interessano a Erodoto (cfr. CAP. 1, p. 16); secondo, la vicenda dell'unico superstite ricorda, in qualche misura, lo stigma sociale che aveva colpito quegli Spartani sopravvissuti alle Termopili (7.229-232, ove però non sono esplicitamente menzionate le donne); terzo, il comportamento delle Ateniesi costituisce un esempio di "mente collettiva" nelle *Storie*³⁹. Non si tratta necessariamente di un modo per sottolineare un'irrazionalità naturale né un'incapacità di agire singolarmente, quanto, forse, di un riflesso dello stereotipo secondo cui all'esterno dello spazio domestico le donne, in genere, si muovevano in gruppi⁴⁰.

Un episodio per alcuni aspetti molto simile per via dell'iniziativa autonoma e, ancora, violenta delle Ateniesi esasperate avvenne, nel V secolo, ai danni del buleuta Licida, che avanzò la proposta di venire a patti con i Persiani prima della battaglia di Platea (9.5.1). Licida fu lapidato a morte in Consiglio, dai colleghi e da ulteriori concittadini in preda allo stesso sentimento provato dalle donne contro il superstite da Egina (9.5.2 δεινὸν ποιησάμενοι, cfr. *supra*, p. 136 n 37). Il linciaggio di Licida è stato ampiamente analizzato, ad esempio nell'esplorazione dei limiti della libertà di parola in democrazia⁴¹, ma in questa sede importa soprattutto l'episodio collaterale della sua famiglia: la moglie e i figli furono uccisi in modo analogo a Licida dalle Ateniesi, che piombano nella casa del buleuta esortandosi l'un l'altra (9.5.3 διακελευσαμένη) e agendo di propria iniziativa (αὐτοκελέες)⁴². Il verbo che denota l'incitamento reciproco delle donne è lo stesso impiegato nel prologo a descrivere l'azione dei Fenici che rapirono Io (1.1.4 διακελευσαμένους, cfr. PAR. 2.1): in nessuno dei due casi il termine implica necessariamente un comportamento irrazionale (cfr. *supra*, p. 29). Erodoto descrive quella che potremmo definire una forma di spietata giu-

39. Sul tema, con discussione di questo e altri passi, cfr. Dorati (2014); per l'agire femminile collettivo in altre fonti cfr. Georgoudi (2015), part. pp. 201-2.

40. Sul tema cfr. Bremmer (1987), pp. 191-2; sull'irrazionalità cfr. anche, *infra*, la storia di Licida.

41. Per una panoramica esaustiva cfr. Asheri, Vannicelli (2006), pp. 176-9; note in Forsdyke (2012), pp. 152-3 e 156-7. Per alcuni confronti di casi di lapidazione cfr. Finglass (2011), p. 215.

42. Alcune osservazioni in Dewald (1981), p. 100. Loraux (1991), pp. 272-4, travisa il senso dell'episodio (e la lettura *gender* di un termine tanto generico quanto *ergon* non è utile); anche Harris (2003), p. 132 n 50, non sembra considerare che l'azione delle donne trova un preciso corrispondente in quella degli uomini in assemblea.

stizia eseguita con simmetria di genere, nella quale ciascuna parte agì consapevolmente nel contesto considerato consono al proprio ruolo: quello politico per gli uomini, quello domestico per le donne.

6.4.2. GESTA LEMNIE

Il secondo caso qui discusso è incentrato sull'isola di Lemno. In un remoto passato, presumibilmente prima di quella separazione anche linguistica accennata altrove (1.57-58), i Pelasgi, che coabitavano l'Attica con gli Ateniesi, furono espulsi da questi ultimi (6.137). Erodoto riporta due versioni in merito, divergenti quanto alla legittimità della cacciata: secondo Ecatteo, essa era avvenuta ingiustamente (*ἀδίκως*) mentre, secondo gli Ateniesi, giustamente (*δικαίως*) (6.137.1-2, con *FGrHist/BNJ* 1 F 127)⁴³ per via di una serie di gravi ingiustizie (6.137.3 *ἀδικέειν*) commesse dai Pelasgi. Cogliendo di sorpresa i figli e le figlie degli Ateniesi, che all'epoca svolgevano compiti da schiavi⁴⁴, i Pelasgi infatti avevano commesso contro le ragazze *hybris*, insulto e violenza (*ὑπὸ ὕβριός τε καὶ ὀλιγωρίας βιάσθαι σφέας*), evidentemente di natura sessuale (cfr. *Premessa* e PAR. 5.3.2); si scoprì inoltre che essi cospiravano contro gli Ateniesi. A quel punto, scacciati dall'Attica, i Pelasgi si stanziarono a Lemno e, da lì, prepararono la vendetta (6.138.1 *βουλόμενοι τοὺς Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι*, cfr. PARR. 2.1 e 6.3), realizzata attraverso il rapimento (*ἀρπάζαντες*) di molte donne ateniesi in occasione delle festività di Artemide a Brauron (cfr. 4.145.2).

I figli generati dai Pelasgi con quelle donne, tenute come concubine (PAR. 5.3), furono cresciuti dalle madri con la lingua e la cultura ateniesi, separatamente dalle mogli e dai giovani di stirpe pelasgica (6.138.2; l'emancipazione culturale delle madri ricorda vagamente quella delle Amazzoni, su cui cfr. PAR. 4.2). Quando i figli delle Ateniesi, da ragazzi, iniziarono a imporsi, i Pelasgi, intimoriti, decisero di ucciderli tutti insieme alle madri

43. Per un'analisi della tradizione cfr. Dorati (2005), pp. 25-37 (ma il concetto di «propaganda» non è utile: Zaccarini, 2017, part. pp. 72-3 e 259-300). Sul tema della giustizia (o meno) nelle relazioni internazionali cfr. Zaccarini (2020a), part. pp. 25-7; cfr. CAP. 2, pp. 25-6.

44. In base alla (ben poco credibile) idea che, all'epoca, in Grecia non esistesse schiavitù (6.137.3); questo passo, *pace* Golden (2015), pp. 30 e 165 n 53, non è prova che in periodo classico i bambini svolgessero mansioni schiavili, mentre è pertinente il confronto con Arist. *Pol.* 6, 1323a5-6 secondo cui i poveri, in mancanza di schiavi, si avvalevano delle donne e della prole (cfr. *Premessa*). Sul passo erodoteo è utile l'analisi di Gould (1980), p. 54, che tuttavia semplifica la situazione sostenendo che la storia esprimerebbe l'intercambiabilità tra le (sole) donne e gli schiavi.

prima che divenissero una minaccia peggiore (6.138.3-4). Non si trattò del primo massacro avvenuto sull'isola, poiché in un tempo precedente erano state le donne lemnie a uccidere i propri mariti (cfr. già Pind. *Pyth.* 4.252; Aesch. *Choe.* 631-638), tra i quali si era salvato solo il re Toante (cfr. PAR. 4.3.2 per la vicenda dei Mini).

Da questa coppia di fatti di sangue, riporta Erodoto, era nata la proverbiale usanza greca di riferirsi a tutte le azioni scellerate come «gesta (*erga*) lemnie» (6.138.4)⁴⁵. Altrove, Erodoto offre storie parzialmente simili. Una riguarda ancora gli Ateniesi, questa volta in un ruolo non troppo diverso da quello dei Pelasgi: colonizzando l'area di Mileto, gli Ateniesi avevano sposato donne carie dopo averne ucciso le famiglie precedenti; la reazione attribuita alle donne sembra voler spiegare in modo razionalizzante la presunta segregazione di mogli e figlie (1.146.1)⁴⁶. Un'altra vicenda, abbastanza diversa nello svolgimento, riguarda le donne scitiche che, durante la lunga campagna dei mariti contro i Medi (4.1.2-3, cfr. CAP. 2, p. 25), si unirono ai propri schiavi generando giovani che si opposero agli Sciti rientrati, subendo infine la sconfitta in virtù di una sorta d'improbabile *imprinting* schiavile (4.3-4).

Se anche la fama degli stessi Ateniesi del lontano passato, in una situazione paragonabile, poteva essere discutibile, questo non toglieva forza al diritto di riparare il crimine invendicato dei Pelasgi. Da quel loro atto delittuoso, infatti, era derivata in modo lineare la legittimazione della conquista ateniese di Lemno (6.140). Quest'ultima avvenne solo molto più tardi, intorno al 500: diversamente dallo schema stabilito nel prologo (PAR. 2.1), la storia dunque presuppone che, al tempo dei Pelasgi, gli Ateniesi non avessero risposto né al rapimento né all'uccisione delle donne⁴⁷. È chiaro che per giustificare la conquista storica di Lemno la versione ateniese, (ri)elaborata in chiave contemporanea (cfr. esempi al PAR. 2.3), richiedeva che questi delitti fossero rimasti privi di rivalsa e, dunque, che il conto fosse ancora aperto a tempo indeterminato.

45. Cfr. CAP. 1, pp. 16-7, sugli *erga* e il *proemio*; sulla prospettiva erodotea e le «gesta lemnie», espressione effettivamente molto attestata nelle fonti, un'approfondita analisi in Dorati (2005), pp. 37-44.

46. Cfr. Asheri (2012), p. 351, l. 11.

47. Cfr. Dorati (2005), pp. 24-7. Sulla conquista di Lemno con Milziade (su di lui cfr. PAR. 3.5.2) cfr. note e bibliografia in Zaccarini (2017a), pp. 70 e 266.

Conclusioni

L'altra metà della Storia

Vi è un consenso generale in merito alla presenza costante, rilevante e ramificata, delle donne nelle *Storie*¹. Secondo Tourraix, Erodoto riconosce al femminile un posto centrale nel proprio pensiero storico². Nei ruoli e nei frequenti successi delle donne erodotee Dewald vede la piena partecipazione alla definizione e al mantenimento dell'ordine normativo, in quanto è proprio tramite i personaggi femminili che spesso si mostrano le conseguenze del rispetto o dell'infrazione delle regole e delle relazioni sociali³. Similmente, Lateiner riconosce alle donne delle *Storie* funzioni simboliche e prescrittive fondamentali riconducibili alla famiglia, alla stabilità della società e, in generale, all'idea del non travalicare i limiti⁴.

Acquisiti questi dovuti riconoscimenti, nessuno studio – e tantomeno il presente – intende guardare a Erodoto nei termini clamorosamente anacronistici di un fautore dell'integrazione o dell'uguaglianza di genere. Resta inteso che, nonostante isolati tentativi di trovarne le radici nell'antichità classica⁵, le prime istanze del pensiero femminista in Occidente, realizzatesi attraverso la rivendicazione del suffragio e della completa parità d'istruzione e partecipazione sociale, politica e giuridica, risalgono nella migliore delle ipotesi alla fine del Settecento, mentre per l'organizzazione di un vero e proprio movimento bisogna attendere la seconda metà dell'Ottocento⁶. Erodoto, al più,

1. Cfr. Blok (2002), part. pp. 225-6; assai difficile concordare con la valutazione di Hazewindus (2004), p. 14, secondo la quale le donne delle *Storie* sarebbero «marginal figures».

2. Tourraix (1976); cfr. PAR. 2.3.3.

3. Risp. Dewald (1980), p. 13; Ead. (1981), part. p. 94. Pace Hazewindus (2004), pp. 13-4, tali norme e rapporti sono tutt'altro che «hidden» o «under-illuminated in the text»: piuttosto, si tratta di dinamiche in piena vista, anche in vicende brevi, e sistematicamente oggetto di attenzione e interesse da parte di Erodoto.

4. Lateiner (1989), pp. 135-6.

5. Per alcuni esempi tra il XIX e part. l'inizio del XX secolo cfr. Blok (1987), pp. 23-4.

6. Ruspini (2023), pp. 32-3; Sissa (2023), pp. 19-21.

può aver ispirato alcune trattazioni moderne della storia delle donne, tra le quali un esempio precoce, pubblicato nel 1825, è la *Biographie des femmes illustres de Rome, de la Grèce, et du Bas-Empire* di Sophie de Renneville⁷.

Si è riflettuto sull'ambiguità, ma anche sull'indubbia e dirompente centralità, che il prologo delle *Storie* conferisce alla condizione femminile. Gli episodi sin qui analizzati mostrano come i temi introdotti nell'esordio, insieme a molti altri, siano ricorrenti nel resto dell'opera. L'azione di alcune donne erodotee avviene entro una situazione emergenziale che, proprio per tale natura, può conferire loro una forma di eccentrica legittimazione⁸. Ma anche in situazioni ordinarie le donne sono una presenza fondamentale, e i loro ruoli sono tra i criteri principali, ad esempio, nell'inquadramento offerto da Erodoto di molte culture diverse⁹. Tanto tra i barbari quanto tra i Greci, sovente le situazioni in cui i personaggi femminili si muovono veicolano valori, tradizioni e istituzioni fondamentali per la cultura antica. E oltre ad agire, le donne erodotee frequentemente parlano – anche se poche lo fanno attraverso il discorso diretto – dando voce a pensieri, consigli, rivendicazioni, contestazioni e volontà, come personaggi non dissimili da quelli del teatro tragico e infrangendo quella convenzione in base alla quale il silenzio, il tacere a prescindere, recava alle donne appropriato «ornamento» (*kosmos*), un'espressione proverbiale frequente nelle fonti (ad es. Soph. *Aj.* 293 γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει)¹⁰.

Oltre ai ruoli e ai contesti, tuttavia, va considerato un diverso aspetto. Gli obiettivi e i motivi dell'agire femminile nelle *Storie* non sembrano sostanzialmente diversi da quelli maschili¹¹: numerosi casi analizzati mostrano come riconoscimento, affetti, onore, dignità, giustizia, vendetta, potere, desiderio, e altre forze ancora ricorrano costantemente da entrambi i lati. A fronte di non pochi casi di sottomissione o passività, Erodoto narra di nu-

7. Nonostante sia citato esplicitamente solo a proposito di Rodopi (de Renneville, 1825, t. I, p. 67), Erodoto costituisce chiaramente fonte primaria per diverse delle brevi "schede" che formano la sezione greca della raccolta.

8. Un parallelo si può trovare nella Roma repubblicana ove, fino almeno al II secolo, valevano pregiudizi sul femminile analoghi a quelli greci: Rohr Vio (2019), pp. 12-3; cfr. *Premessa*.

9. Per un'ampia panoramica cfr. Rosellini, Saïd (1978).

10. I versi sofoclei sono citati da Arist. *Pol.* I, 1260a30; simile Democr. B 274 Diels-Kranz; cfr. anche Ar. *Lys.* 514-517, con la risposta per le rime di Lisistrata (v. 529). Si noti il collegamento lessicale tra *kosmos* e la nozione di *eukosmia* (buon ordine, decoro ecc.) curata dai *gynaikonómoi* aristotelici (*Premessa*). Sulle donne della tragedia cfr. Roisman (2004).

11. Ad es., in ambito di famiglia e maternità, cfr. Schmitt Pantel, Sebillotte Cuchet (2015), part. pp. 10-1.

merose donne dotate di autonomia decisionale, cognitiva e razionale e, attraverso queste, della capacità di determinare e raggiungere obiettivi. Si tratta di questioni tutt'altro che scontate, se Aristotele poteva sostenere che il genere femminile possiede facoltà deliberativa (*Pol.* I, 1260a12-13 τὸ βουλευτικόν), ma che questa è priva di autorità (ἄκυρον), e dunque di compiutezza e possibilità di affermazione¹². Il fatto che Erodoto riconosca sin dal prologo, e poi di frequente in contesti d'importanza capitale, il ruolo attivo di donne mosse da intenzione e scopi, implica la consapevolezza che sia necessario tenere nella dovuta considerazione la volontà e la capacità di agire femminili. Non a caso gli uomini erodotei che non rendono conto alle donne, a partire da Candaule, tendono ad andare incontro al disastro. Molte protagoniste sono barbare, ma questo non indica tanto, o non solo, la loro relegazione a una condizione di alterità rispetto alla Grecia: esse non possono che stimolare una riflessione sui valori e sulle norme greche – continuamente richiamate, come si è visto – in una prospettiva comparativa, un tema perfettamente in linea con gli interessi della ricerca di Erodoto. Perfino in assenza di qualsiasi giudizio di valore, le dinamiche universali alla base dei vari episodi sottintendono un riconoscimento del genere femminile che, sebbene non paritario, è in relazione pienamente attiva con quello maschile.

Talora si è sostenuto che nelle *Storie* alcune attitudini e tratti sarebbero più frequentemente caratteristici di personaggi femminili, ma la prova del testo indica altrimenti. Così, ad esempio, nonostante il pregiudizio greco secondo cui le donne sarebbero più prone all'ira, in Erodoto questa emozione è attribuita a diversi personaggi a prescindere dal genere, e così sono tutt'altro che appannaggio femminile la crudeltà¹³ o l'inganno¹⁴. Per

12. Una riflessione sulle ipotesi interpretative di questo passo, e di altri dalle *Etiche*, in Sissa (2023), pp. 95-7 (e 110-1 per Erodoto); manca però una discussione del ruolo della disposizione virtuosa/viziosa (*hexis*) che informa il fine degli atti volontari risultanti da una scelta frutto di un processo deliberativo (*prohairesis*, che dunque riflette la virtù o il vizio morale dell'agente): su questo aspetto cfr. Cairns (2019b), pp. 17-20. Cfr. anche *Ar. Lys.* 112.4 (e scolio *ad loc.*) sulla presunta irrazionalità femminile.

13. Pace ad es. Vignolo Munson (1988), p. 94; Lateiner (1989), pp. 138-9; Harrison (1997), p. 192 e n 38; per molti versi, anche Boedeker (2011), pp. 228-32. Condivisibile invece lo scetticismo di Dewald (1980), pp. 14-5; Brosius (1996), pp. 105-6; mi sembra che anche le osservazioni di Harris (2003), p. 132, vadano in realtà in quest'ultima direzione. Nessuno dei casi d'ira e crudeltà femminili (ad es. PARR. 5.3.2 e 6.3) sembra più efferato, tanto per limitarsi a un paio di esempi, della punizione di Serse per Pitio (specie alla luce dei trascorsi: 7.27-39, cfr. PARR. 4.5 e 5.3.2) o di quella di Ermotimo per Panionio (8.106, cfr. PAR. 4.1).

14. Diversamente cfr. ad es. Gera (1997), p. 197. Per l'inganno usato da personaggi maschili nelle *Storie* cfr. Lateiner (1990), pp. 232-3; cfr. anche Dewald (2012), pp. 80-1,

limitarsi a quest'ultimo, chiaramente anche in molte altre fonti l'inganno (in genere *dolos*, *apatē*) è proprio di personaggi maschili. A tal proposito, la contestualizzazione della vicenda di Pandora in Esiodo (cfr. *Premessa*) pone in una luce particolare la stessa capostipite del genere femminile. In risposta all'*apatē* di Prometeo (*Th.* 565, *Op.* 47-48) la creazione di Pandora, ella stessa un *dolos* (*Th.* 589; *Op.* 83), è consegnata da Zeus, il quale non è certo inesperto di *apatē* (ad es. *Il.* 9.21). Gli inganni, allora, possono essere armi propriamente femminili solo nella misura in cui la controparte risulta incapace di difendersi da essi, e forse per questo Esiodo descrive Pandora come irresistibile e intrattabile (*Th.* 589). Così, la sua natura terribilmente seduttiva trova una certa continuità in alcuni personaggi femminili, erodotei e non, che esercitano il potere dell'inganno facendo breccia a partire da un punto debole maschile, ad esempio quello del desiderio spasmodico determinato da *erōs*¹⁵.

Pandora, come si è visto, è l'archetipo della presunta natura difettiva di tutte le donne (*Hes. Th.* 590-591). Complementare all'idea di estendere la colpa da una a tutte è la prospettiva secondo cui la perversione generale produrrebbe inevitabilmente le malefatte di una singola donna, come nel caso dell'Elena euripidea, licenziosa in quanto tali erano tutte le Spartane (*Eur. Andr.* 596-599; CAP. 2, p. 71). È proprio da questo tipo di pregiudizio che deriva l'idea, variamente espressa e declinata, di una "stirpe" o "razza" delle donne, una genia uniforme nei vizi e le cui componenti sarebbero tutte, collettivamente e individualmente, corresponsabili¹⁶. Qui, tuttavia, emerge anche una contraddizione: proprio alcune di quelle fonti caratterizzate dalla più forte misoginia riconoscono alle donne l'appartenenza allo stesso *genos* degli uomini, ossia, naturalmente, quello umano degli *anthrōpoi* (cfr. *Plat. Leg.* 6, 781a δ καὶ ἄλλως γένος ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων λαθραιότερον μάλλον καὶ ἐπικλοπώτερον ἔφω, τὸ θῆλυ ecc.), un concetto, quest'ultimo, presente già in

sulla figura del *trickster*; Hollmann (2005) identifica 69 casi erodotei di *trickery*, in massima parte eseguiti da uomini (si pensi ad es. a quelli di Ciro, *PAR.* 3.2.2); nemmeno l'alto indice di successo è un elemento riservato alle donne: anche quando è operato da soli uomini, in quasi tutti i casi l'inganno funziona (ivi, App. 1).

15. Cfr. *PAR.* 3.1; Bichler (2000), part. pp. 14-5, ritiene che nella sfera sessuale le donne erodotee siano per lo più vittime di dispotismo maschile – una dinamica riscontrabile solo in alcuni episodi.

16. Sul tema cfr. Loraux (1979); questo genere di espressioni (con stirpe/razza rendo genericamente termini che a seconda del caso includono *genos*, *ethnos*, *phylon/phylē* ecc.), molto diffuse sin dalla tradizione rapsodica (cfr. Pellizer, Tedeschi, 1990, commento *ad fr.* 7 v. 94), in genere ha valenza spregiativa: per l'ambito drammaturgico cfr. Bruit Zaidman (2007).

Omero (*Il.* 9.134) e nello stesso Esiodo (*Th.* 50)¹⁷. Di contro, l'idea complementare di una stirpe maschile è – significativamente – rarissima nelle fonti: un'occorrenza si trova nelle parole del coro della *Medea* di Euripide (427 ἀρσένων γέννα), ma proprio in opposizione alle sventure della stirpe delle donne, per la quale si reclama il riconoscimento di un meritato onore (419 ἔρχεται τιμὰ γυναικείῳ γένει ecc.).

In Erodoto non sembra potersi riscontrare un convincente riferimento a questo tipo di generalizzazioni¹⁸. L'impressione che si ricava dalla panoramica di casi trattati è che proprio la ricchezza e varietà del materiale sia l'ostacolo principale alla formulazione di una qualsiasi teoria generale che renda giustizia alle donne nell'opera: resta difficile e perfino riduttivo cercare una sintesi dell'elemento femminile nelle *Storie* perché, esattamente come quello maschile, esso è talmente vario da non presentare elementi davvero ricorrenti, trasversali e rigidamente incasellabili al di là dei macrotemi che guidano l'opera¹⁹. Si possono considerare la vendetta e l'onore le colonne portanti delle vicende della moglie di Candaule, di Amestri e Artaunte, di Nitocri egizia, di Feretime, ma si è ben visto come ciascuna sia fondamentalmente diversa dalle altre per ragioni, contesto e sviluppo. Lo stesso si può dire della violenza di Feretime stessa, di Tomiri, delle Ateniesi, o degli inganni e delle astuzie di Atossa, di Argia, di Phye, di Timo, di Labda, di Nitocri babilonese, di Artemisia. A mio parere questa complessità è il significato profondo della negazione delle versioni canoniche della partenza di Elena, e poi anche della guerra di Troia, presentate dal prologo e nel *logos* egizio. A prescindere dai possibili dubbi in merito alla risposta del pubblico antico all'esordio dell'opera, il valore delle *Storie* dovrebbe essere ovvio per quello moderno: oggi la lezione di Erodoto fa riflettere, anche attraverso il ruolo delle donne, sul senso di un evento grande e "virile" per eccellenza, la prima guerra divenuta un classico. E, di conseguenza, anche di tutte le altre.

Al di là degli inevitabili elementi ricorrenti e stereotipati, le donne dotate di un certo spazio nelle *Storie* possiedono tutte almeno un tratto distintivo e peculiare. Ciascuna mostra un'identità che di rado è costruita sull'acquisizione di tratti maschilini – il che, in fin dei conti, sarebbe poco

17. Loraux (1979), p. 46. Si noti che perfino il giambico di Semonide (cfr. *Premessa*) apre con un riconoscimento delle molteplici forme del *noos* (mente, modo di pensare) femminile: Pellizer, Tedeschi (1990), commento *ad fr.* 7 v. 1.

18. In 2.85.1 τὸ θῆλυ γένος è del tutto circoscritto a singole famiglie; l'unica affermazione davvero generalizzante sulle donne è forse quella persiana del prologo, PAR. 2.1.

19. Cfr. Roberts (2011), part. pp. 74-5; per certi versi anche Bichler (2000), part. pp. 13-5, e Hazewindus (2004) adottano una prospettiva simile.

più di un'ennesima forma di maschilismo – ma piuttosto sul possesso di valori, emozioni, motivazioni e capacità individuali: attraverso le donne Erodoto scava a fondo nella natura umana e costruisce un complesso universo morale, espresso in particolare da personaggi quali la moglie di Candaule, Tomiri, Atossa, Gorgo, Artemisia, Artaunte, Rodopi, Feretime. Il femminile nelle *Storie* è dunque complesso, diversificato, fondamentale e coerentemente presentato come tale. In una parola, è *verosimile*. Pur entro una prospettiva quantomai lontana e aliena dalla parità di genere, anche su questo tema Erodoto si conferma straordinariamente moderno. Così, alla fine dei conti nelle *Storie* viene meno la sostanza di quel pesante pregiudizio che vorrebbe trattare le donne come una razza omogenea e altra rispetto agli uomini. La lettura di Erodoto rende conto della necessità di studiare il femminile non come campo a sé, ma come una parte integrata della Storia²⁰. È forse questo il riconoscimento più prezioso che egli dona alle sue protagoniste e, tramite loro, alla dignità tanto del genere femminile quanto delle gesta umane.

20. Erodoto, dunque, consente di superare quel rigido trattamento della «donna come Diversa» (Schmitt Pantel, 1995, p. 543); per lucide discussioni dello stato degli studi di genere sulla Grecia antica cfr. anche Blok (1987), part. pp. 6-35; Andò (2012), con ampia bibliografia e analisi.

Appendice

Un elenco delle donne nelle *Storie*

In base al conteggio, spesso citato, di Carolyn Dewald, sono 375 i passi delle *Storie* che coinvolgono donne¹. Dal punto di vista puramente quantitativo le pizie sono le figure femminili più rappresentate, ma tendono a esserlo semplicemente in quanto intermediarie del responso divino; tolte queste, la maggioranza dei personaggi femminili appartiene ai mondi barbari. L'elenco di Dewald, di fondamentale utilità, è organizzato a un primo livello in base al ruolo attivo o passivo e poi per lo più in base al contesto d'azione; la rigidità dei criteri adottati, che non consente di evidenziare adeguatamente le non rare fluttuazioni entro una stessa storia, crea alcuni intoppi e duplicazioni nell'organizzazione del materiale². Elenchi diversi, tematici e parziali, sono forniti da Tourraix³ e da Sánchez-Mañas⁴.

L'elenco offerto di seguito, da intendersi come complementare a quelli precedenti, segue l'ordine dell'opera ma al bisogno raggruppa o collega passi distanti. Esclude le donne la cui presenza è solamente implicata, o talmente astratta o generica da non costituire un dato notevole. In accordo all'articolazione dello studio, l'elenco si attiene a personaggi mortali e umani, escludendo in linea di massima le divinità e gli animali. Le prime, pur presenti e coinvolte in diversi episodi, non hanno in genere ruoli particolarmente rilevanti nelle vicende discusse, tranne ove segnalato. Le femmine degli animali, invece, sono troppo rare per rappresentare un campione significativo; delle poche che si trovano si devono però riconoscere le qualità rispetto ai corrispondenti maschili (3.102.3 e 105: cammelle indiane; cfr. anche le cavalle in 6.103.2-4), nonché un ruolo di rilievo nientemeno che nella nomina di un Gran Re persiano, Dario (3.85-87: giumenta), nella presa di Babilonia da parte di quest'ultimo (3.153: mula), e nei presagi avversi alla spedizione di Serse in Grecia (7.57: cavalla e mula).

1. Cfr. Dewald (1980), p. 12; Ead. (1981), p. 94.

2. Ivi, p. 113 (pizie) e *Appendix*, con le considerazioni a pp. 125-7.

3. Tourraix (1976), *Annexe*: una cinquantina di casi in cui le donne giocano un "ruolo decisivo".

4. Sánchez-Mañas (2018), pp. 176-80: donne legate a oracoli.

Libro I

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
1.1.3-4 1.5.2	Io, figlia di Inaco, re di Argo Donne argive	Io e altre rapite dai Fenici; la maggior parte delle donne fugge (versioni persiana e fenicia) (PAR. 2.1)
1.2.1	Europa, figlia del re di Tiro	Rapita dai Greci (Hdt.: Cretesi) (versione persiana) (PAR. 2.1)
1.2.2-3	Medea, figlia del re dei Colchi (cfr. 7.62.1)	Rapita dai Greci (versione persiana) (PAR. 2.1)
1.3	Elena, regina di Sparta	Rapita da Alessandro di Troia (versione persiana) (PAR. 2.1)
1.4.2	Donne rapite (in generale)	Non rapite, partono volontariamente (versione persiana) (PAR. 2.1)
1.7.4	Schiava di Iardano	Genera gli Eraclidi
1.8-13	Moglie di Candaule, re di Lidia	Insultata gravemente dal marito, trama per sostituirlo con Gige (cfr. 1.91.1) (PAR. 3.1)
1.13.2	Pizia delfica	Profetizza la vendetta degli Eraclidi
1.19.3	Pizia delfica	Rifiuta di profetizzare per Aliatte, re di Lidia
1.31.2-4	Madre di Cleobi e Bitone, di Argo Donne argive	Riceve le congratulazioni delle altre Argive per i figli; assiste alla loro morte serena (PARR. 1.1, 4.1, 5.1.1)
1.34.3	Moglie di Atys, figlio di Creso, re dei Lidi	Referente importante per l'onore personale di Atys (cfr. 1.36.3, 1.37) (CAP. 5, pp. 99-100; PAR. 5.1.1)
1.47.2-3 1.55.1	Pizia delfica	Pronuncia oracoli per Creso
1.51.5	Fornaia di Creso	Sua (?) statua dedicata da Creso a Delfi (PAR. 5.5)
1.60.3-5	Phye, Ateniese di Peania	Agghindata da Atena in uno stratagemma di Pisistrato (PAR. 3.5.1)
1.61.1-2	Figlia di Megacle Moglie di Megacle	Figlia data in sposa a Pisistrato per suggellare un'alleanza, poi annullata per via delle inadempienze coniugali di lui (PAR. 3.5.1)
1.65.3	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per Licurgo
1.66.2	Pizia delfica	Pronuncia oracoli per gli Spartani
1.67.2-4		
1.74.4	Aryenis, figlia di Aliatte, re di Lidia	Data in sposa ad Astiage, figlio del re medo Ciasare, per suggellare un'alleanza
1.82.7	Donne argive	È fatto loro divieto di portare ornamenti d'oro in seguito alla sconfitta subita da Argo contro Sparta per la Tireatide

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
1.84.3	Concubina di Meles, re di Sardi	Genera il figlio-leone del re (PAR. 5.3)
1.85.2 1.91	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per Creso
1.92.3	Donna caria	Madre di Creso
1.92.3	Donna ionia	Madre di Pantaleone
1.93.2-4	Ragazze lidie	Con i proventi della prostituzione contribuiscono in misura maggioritaria alla costruzione della tomba di Aliatte (PAR. 5.4.1)
1.105.4 (cfr. 4.67.2)	Sciti Enarei	Colpiti da “morbo femminile” per aver saccheggiato il santuario di Afrodite ad Ascalona in Siria (PAR. 4.1)
1.107-122 (cfr. 1.91.6)	Mandane, figlia di Astiage, re dei Medi Moglie di Arpago, dignitario medo Spako (“Cagna”), schiava di Astiage	Astiage ordina l’infanticidio del figlio di Mandane (Ciro) per scongiurare presagi nefasti; uno stratagemma ideato da Spako salva il neonato (PAR. 3.2.1)
1.135-137	Donne e madri persiane	Poligamia dei Persiani; le sole donne allevano i figli fino ai cinque anni; secondo i Persiani, tra di loro nessun figlio legittimo ha mai ucciso i genitori (PAR. 5.1.1)
1.146.2-3	Donne carie sposate dai coloni ateniesi (Ioni) di Mileto; loro figlie	Sposate dai coloni che ne avevano ucciso le famiglie precedenti, le donne giurano di condurre un’esistenza separata; trasmissione del giuramento alle figlie (PAR. 6.4.2)
1.155.4	Uomini lidi	Creso suggerisce a Ciro di “renderli donne” attraverso vari provvedimenti (PAR. 4.4)
1.164.3	Donne di Focea	Evacuate, insieme al resto delle famiglie e ai beni, di fronte all’assedio di Arpago (PAR. 5.1)
1.167.2	Pizia delfica	Fornisce istruzioni agli Agillei
1.172.1	Donne caunie	Partecipano ai simposi in modo egitario agli uomini (PAR. 4.1)
1.173.4-5	Madri licie	I figli si designano secondo il matronimico ed elencano la genealogia materna (PAR. 1.1)
1.174.5	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per gli Cnidi
1.175.1 (cfr. 8.104)	Sacerdotessa di Atena dei Pedasi (Caria)	Le cresce una lunga barba nell’imminenza di un evento spiacevole (PAR. 4.1)
1.176.1	Donne licie di Xanto	Uccise (insieme al resto delle famiglie) dagli uomini assediati, poi suicidatisi (PAR. 5.1.1)

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
1.181.5-182	Donna babilonese Donna tebana (Egitto) Profetessa di Patara (Licia)	Uniche persone a cui è consentito dormire insieme al dio nei rispettivi santuari
1.184-187	Semiramide e Nitocri, regine di Babilonia	Uniche due regine di Babilonia, eseguono importanti lavori idraulici; con la propria tomba Nitocri inganna e sbeffeggia Dario (PAR. 4.1)
1.196	Fanciulle babilonesi Fanciulle degli Eneti Illiri	Vendute all'asta ai mariti, usanza "più saggia" dei Babilonesi; ora sostituita dalla prostituzione delle ragazze di estrazione misera (cfr. 1.199) (PAR. 5.4.2)
1.198	Donne babilonesi e arabe	Rituali di purificazione relativi alla sfera sessuale
1.199	Donne babilonesi e cipriote	Almeno una volta nella vita devono prostituirsi presso il santuario di Afrodite/Mylitta; usanza "più vergognosa" dei Babilonesi (cfr. 1.196) (PAR. 5.4.2)
1.205-206 1.212-214	Tomiri, regina dei Massageti	Chiesta in moglie da Ciro il Grande; in guerra lo sconfigge e uccide, oltraggiandone il cadavere (PAR. 3.2.2)
1.216.1	Donne dei Massageti	Costumi matrimoniali e comunanza (PAR. 5.2)

Libro II

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
2.1.1	Cassandane, moglie di Ciro	Molto amata dal marito, che tiene grande lutto quando lei muore (cfr. 3.2.2) (PAR. 5.3.1)
2.2.5	Donne egizie	Mutilate della lingua da Psammetico (Hdt.: storia dubbia) (PAR. 2.3.3 e CAP. 6, <i>Introduzione</i>)
2.30.4	Donne egizie dei soldati disertori	Psammetico tenta di riconciliarsi con i soldati chiedendo loro di non abbandonare dèi, donne e figli; risposta volgare e disinteressata (PAR. 5.1)
2.35-36	Donne egizie	Inversione di molti ruoli di genere greci (PARR. 2.2, 4.1)
2.41.1-3	Donne egizie	Prescrizioni religiose contro contatti con i Greci
2.46.4	Donna egizia del nomo Mendesio	Si accoppia con un capro pubblicamente (costume religioso) (PAR. 4.1)
2.47.1	Donne egizie	Endogamia tra i guardiani di maiali (PAR. 5.2)
2.48	Donne egizie	Costumi religiosi relativi al culto di Dioniso

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
2.54-57	Due sacerdotesse egizie di Tebe Promenia, Timarete, Nicandra, profetesse di Zeus a Dodona	Le Egizie rapite dai Fenici, vendute in Grecia e Libia, fondano i primi oracoli di Zeus (PARR. 1.1, 2.3.3)
2.60-61 2.64 2.65.3	Donne egizie	Vari costumi religiosi e sessuali che includono le donne
2.85.1	Donne egizie	Partecipazione e costumi durante le celebrazioni funebri
2.89	Donne egizie di alto rango	Pratiche per preservare i loro cadaveri e scongiurare la necrofilia (PAR. 6.2.3)
2.91	Danae, madre di Perseo (cfr. 6.53)	Spiega il legame dei Perseidi con la città di Chemmis
2.92.1	Donne egizie	Monogamia degli abitanti delle città “nelle paludi”
2.98.1	Moglie del satrapo d’Egitto	La città di Antilla le fornisce calzature
2.100	Nitocri, unica donna faraone nella storia egizia	Per vendicare il fratello uccide molti con l’inganno, poi si suicida (PAR. 5.1.1)
2.107 2.110.1	Moglie del faraone Sesostri	Sacrifica due figli per salvare il marito e gli altri quattro; onorata con una statua (PAR. 5.1.1)
2.111	Moglie del faraone Pheros Molte altre donne egizie Donna egizia prescelta	Pheros cerca, trova e sposa la donna la cui urina lo guarisce dalla cecità; fa bruciare tutte le altre candidate, inclusa la moglie precedente (PAR. 6.2.1)
2.112-120	Elena, regina di Sparta	Versione egizia della guerra di Troia: naufragio di Alessandro in Egitto, intervento del faraone Proteo a tutela degli interessi di Menelao, restituzione di Elena e infamia finale di Menelao; futilità e inevitabilità della guerra di Troia (PAR. 2.2)
2.121γ.2-ζ.2	Madre dei due ladri del tesoro del faraone Rampsinito Figlia di Rampsinito	La madre obbliga il figlio superstite a recuperare il cadavere del fratello; pur di catturare il ladro, Rampsinito fa prostituire la propria figlia; riconciliazione finale e matrimonio tra il ladro e la ragazza (PAR. 5.1.1)
2.126	Figlia del faraone Cheope	Fatta prostituire dal padre, con i proventi costruisce una piccola piramide (PARR. 5.4.1-2)

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
2.129-132	Figlia di Micerino Moglie di Micerino Ancelle di corte (ca. 20)	Celebrazioni annuali per la figlia morta giovane. Versione alternativa (Hdt.: non credibile): figlia suicida per via dell'incesto con il padre, la moglie fa mutilare le ancelle conniventi (PAR. 6.2.1)
2.134-135	Rodopi, etera trace Etere di Naucrati Archidice, etera di Naucrati Saffo, poetessa lesbica	Celeberrime etere vissute in Egitto; Saffo coinvolta attraverso il legame del fratello con Rodopi; dedica di Rodopi a Delfi (PAR. 5.4.1)
2.145.4	Semele, figlia di Cadmo Alcmena Penelope	Genealogie mitiche/divine
2.171.3	Donne pelasge Figlie di Danao	Le Pelasge apprendono dalle figlie di Danao le feste Tesmoforie
2.181	Ladice di Cirene, moglie del faraone Amasi Altre donne del faraone	Sposata per suggellare un'alleanza, il rapporto s'incrina per disfunzione sessuale di Amasi, che minaccia la moglie. Ladice si salva facendo voto ad Afrodite (PAR. 6.2.1)
2.182.2	Figlie di Danao	Fondano il santuario di Atena a Lindo

Libro III

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
3.1-3	Figlia del faraone Amasi Niteti, figlia del faraone Aprie Moglie del medico egizio Donna persiana Cassandane, moglie di Ciro e madre di Cambise	Varie versioni sui motivi dell'attacco di Cambise all'Egitto, incentrate sulla figura di Niteti (PAR. 5.3.1)
3.14	Figlia del faraone Psammenito Figlie di Egizi illustri	Cambise assegna la figlia di Psammenito, insieme ad altre, a compiti da schiava; reazione inaspettata del faraone (PAR. 5.3.1)
3.31-32	Sorelle-spose di Cambise (una è Atossa: cfr. 3.68.4-5 e 88.2).	Cambise piega la legge per sposare due sue sorelle germane e in seguito ne uccide una; due versioni a proposito (PAR. 6.2.2)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
3.45.4	Mogli (e figli) dei Sami	Sequestrati da Policrate per assicurarsi la fedeltà degli uomini (PAR. 5.1)
3.48.3	Fanciulle di Samo	Partecipano a cori (insieme ai fanciulli) legati all'ostilità storica tra Samo e Corinto
3.50 3.53.2-6	Melissa, moglie di Periandro, tiranno di Corinto (cfr. 5.92γ.1-4) Figlia di Periandro	Uccisione di Melissa per mano di Periandro; la figlia funge da intermediaria per ricucire i rapporti tra il tiranno e il figlio minore (PAR. 6.2.3)
3.57.4	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per i Sifni
3.68-69	Fedime, figlia di Otane e moglie di Cambise Atossa, figlia di Ciro e sorella di Smerdi Altre donne del Gran Re	Tramite la figlia, Otane porta alla luce l'usurpazione del trono da parte di un mago impostore (PAR. 5.3.2)
3.69.6	Donne persiane	Frequentano a turno il marito quando questi ha più spose
3.84.2	Donne delle famiglie dei Persiani congiurati insieme a Dario Mogli/concubine di Dario	Accordi tra i congiurati sui matrimoni di Dario (cfr. 3.88.2-3) e sull'accesso al palazzo (cfr. 3.118)
3.88.2-3 (cfr. 7.64.2, 69.2, 72.2, 82)	Atossa e Artistone (vergine), figlie di Ciro Parmide, figlia di Smerdi Figlia di Otane (= Fedime, cfr. 3.68-69)	Mogli persiane prese da Dario come Gran Re (cfr. 3.84.2)
3.97.4	Fanciulle dei Colchi e dei popoli vicini	Ogni anno, cento (insieme ad altrettanti giovani) sono inviate al Gran Re (CAP. 6, p. 125; PAR. 6.1)
3.99.2	Donne dei Padei, nomadi indiani	Quando una si ammala viene uccisa e mangiata da altre donne (stesso costume tra gli uomini) (PAR. 4.1)
3.101.1	Donne indiane	Si accoppiano con gli uomini pubblicamente (PAR. 5.2)
3.117.5	Donne asiatiche della piana dei Corasmi	Accompagnano i mariti in petizione dal Gran Re
3.118 3.119.3-7	Mogli di Dario Moglie di Intaferne	Intaferne è arrestato con tutti i maschi della casa; la moglie sceglie di salvare il proprio fratello, sorprendendo Dario (PAR. 5.1.1)

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
3.124-125	Figlia di Policrate, tiranno di Samo	Vede in sogno la morte del padre; lui minaccia di farla restare zitella, destino che lei dice di preferire a quello di orfana, ma la profezia si avvera (PAR. 3.2.1)
3.130.4-5	Donne (mogli/concubine) di Dario	Premiano il medico greco Democede con grandi ricchezze per aver curato il Re
3.133-134 3.137.5	Atossa, figlia di Ciro e moglie Dario Donne laconiche, argive, attiche e corinzie Figlia di Milone di Crotone	Il medico Democede la cura in cambio di un giuramento volto a consentirgli il rientro a Crotone. Atossa inganna e persuade Dario a organizzare una spedizione (PAR. 3.3.1)
3.150 3.159.2	Donne babilonesi Donne (50.000) dei popoli vicini a Babilonia	Ciascun Babilonese, in vista dell'assedio della città, salva la madre e una donna mentre tutte le altre vengono uccise. Donne dai popoli confinanti inviate da Dario per ripopolare Babilonia (PAR. 5.1.1)

Libro IV

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
4.1.3 4.3	Donne scitiche	Durante la lunga lontananza dei loro uomini in guerra generano nuovi figli con gli schiavi (PAR. 6.4.2)
4.9-10	Echidna, donna-serpente di Scizia	Genera tre figli con Eracle, tra i quali Scite, primo re ed eponimo del popolo; detiene <i>kratos</i> sulla propria terra (PAR. 4.1)
4.15.3	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per i Metapontini
4.23.2	Donne degli Orgimpei	Tutte calve, come i loro uomini (PAR. 4.1)
4.26.2	Donne degli Issedoni	Popolo del nord remoto con costumi funerari non greci; Issedoni detti «giusti», tra di loro le donne hanno eguale <i>kratos</i> agli uomini (PAR. 4.1)
4.33.3 4.34-35	Iperocche, Laodice, Arge e Opi, fanciulle iperboree Fanciulle delie	Iperocche e Laodice muoiono e sono sepolte a Delo; onori da parte di fanciulle e fanciulli. Vi-cenda simile di Arge e Opi

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
4.33-5	Donne traci e peonie	Sacrificano ad Artemide Regina, in modi simili agli Iperborei a Delo
4.43	Figlia di Zopiro Sorella di Dario e madre di Sataspe	Sataspe condannato a morte da Serse per aver violentato la figlia Zopiro; la madre di Sataspe intercede e ottiene una punizione diversa, che tuttavia non cambia il destino (PARR. 3.3.2, 5.3.2; CAP. 6, <i>Introduzione</i>)
4.45.2-5	Europa, Asia, Libia	Nomi femminili dei tre continenti. Notizie e riflessioni sulle possibili origini, in base a varie tradizioni (PAR. 1.1)
4.67.2 (cfr. 1.105.4)	Sciti Enarei	Popolo di “uomini-donne”; loro costumi nei vaticini (PAR. 4.1)
4.69.3	Donne scitiche	Risparmiate dall’esecuzione delle famiglie dei “falsi indovini” (PAR. 5.2)
4.71.4	Concubine del re degli Sciti	Il re defunto è sepolto insieme a una concubina sacrificata (PAR. 5.2)
4.75.3	Donne scitiche	Pratiche d’igiene personale
4.78.1-2	Donna istriana	Un’Istriana genera Scile con il re degli Sciti; Scile sposa la propria matrigna, poi prende un’ulteriore moglie da Boristene
4.78.5	Opea, moglie scita di Ariapite	
	Donna di Boristene	
4.80.1	Figlia di Tere, re dei Traci (Odrisi)	Genera Octamasade, fratell(astr)o di Scile
4.104	Donne degli Agatirsi	Comunanza sessuale; ricadute sociali benefiche (PAR. 5.2.2)
4.110-117	Amazzoni Donne dei Sauromati	Unendosi con i giovani Sciti, le Amazzoni impongono le proprie usanze sociali e culturali. Parità di compiti tra uomini e donne dei Sauromati (PAR. 4.2)
4.121	Donne scitiche	Messe in salvo sui carri, insieme a figli e bestiame, dall’invasione di Dario (PAR. 5.1)
4.127.4	Hestia, “regina” degli Sciti	Unica «padrona», insieme a Zeus, dal re degli Sciti
4.145.2	Donne ateniesi	Ateniesi rapite dai Pelasgi a Brauron (cfr. 6.137-138) (PAR. 6.4.2)
4.145.5	Donne lemnie	I Mini prendono mogli laconiche illustri, poi vengono arrestati dagli Spartani. Le laconiche ingannano i propri concittadini liberando con lo scambio di vesti i Mini (PAR. 4.3.2)
4.146.3	Donne laconiche	
4.150.3-151.1	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per i Terei (cfr. 4.155.2-156.2)

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
4.154-155	Fronime, figlia di Etearco, re di Oasso di Creta Madre di Fronime Seconda moglie di Etearco	Vessata dalla crudele matrigna e salvata da un mercante, Fronime diviene concubina dell'illustre Polimnesto (PARR. 5.3, 5.3.2)
4.155.2-156.2	Pizia delfica	Pronuncia vari oracoli, in relazione a Cirene, per i Terei, i Cirenei (cfr. 4.150.3-151.1) e i Greci
4.157.1-2		
4.159.2-3		
4.161.2 (cfr. 4.163)		
4.160.4	Erisso, moglie di Arcesilao (II), re di Cirene	Uccide Learco, fratello e assassino di Arcesilao (PAR. 6.3)
4.162-167	Feretime, moglie di Batto (III) e madre di	Arcesilao è scacciato, rientra e muore a Barce; Feretime governa Cirene e, presa Barce con l'aiuto dei Persiani, compie un massacro e mutila le donne; sua morte raccapricciante (PAR. 6.3)
4.202	Arcesilao (III), re di	
4.205	Cirene Pizia delfica Figlia di Alazir, re di Barce, parente e moglie di Arcesilao	
4.168	Donne libiche degli Adirmachidi	Costumi e ornamenti; il re ha diritto di deflorare le fanciulle in procinto di sposarsi (PAR. 5.2)
4.172.2	Donne libiche dei Nasamoni	Poligamia degli uomini e comunanza sessuale; quando si sposa, una donna si congiunge prima con tutti gli invitati (PAR. 5.2)
4.176	Donne libiche dei Gindani	Ognuna ha tanti bracciali di cuoio alle caviglie quanti sono gli uomini con cui si è unita; chi ne ha di più è considerata migliore (PAR. 5.2)
4.180.2-6	Donne libiche degli Ausei	Combattimenti rituali tra due gruppi di fanciulle; comunanza sessuale (PARR. 4.1, 5.2)
4.186	Donne libiche nomadi Donne di Cirene e di Barce	Astinenza dal consumo di certe carni animali
4.189	Donne libiche	Influenza del loro abbigliamento e ritualità religiosa sui costumi greci
4.191.4	Donne (libiche?) selvagge	Vivono (come i loro uomini) presso i Libici agricoltori
4.193	Donne libiche degli Zaveci	Combattenti, vanno in guerra su carri (PAR. 4.1)
4.195.2	Donne libiche dell'isola di Ciravi	Loro tecniche d'estrazione dell'oro alluvionale

Libro v

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
5.5	Donne dei Traci a nord dei Crestonei	Poligamia degli uomini; quando uno muore, la donna considerata più amata viene elogiata, sacrificata e sepolta con lui, le altre provano vergogna (PAR. 5.2)
5.6.1	Donne dei Traci	Libertà sessuale delle ragazze; le mogli (acquistate) sono invece sorvegliate (PARR. 5.2, 5.4.2)
5.12-14	Donna trace peonia Donne peonie	Dario colpito dalle doti pratiche e dall'aspetto di una Peonia; sottomissione dell'intero popolo (PAR. 6.1)
5.16.2	Donne trace del lago Prasia	Poligamia degli uomini, che per ogni moglie piantano tre pali sul lago (PAR. 5.2)
5.18-21.2	Donne macedoni Gigea, figlia di Aminta, re di Macedonia, e sorella di Alessandro	Donne molestate dagli inviati persiani ubriachi; Alessandro li fa uccidere da giovani Macedoni in vesti femminili. Gigea data in sposa al persiano Bubare per depistare le indagini (cfr. 8.136.1) (PAR. 4.3.1)
5.32	Figlia di Megabate, cugino di Dario e di Artaserne	Promessa (Hdt.: dubita) al reggente Pausania, che aspirava alla tirannide di Grecia (PAR. 1.1)
5.39-41 (cfr. 7.205)	Moglie/nipote di Anassandrida, re di Sparta Sorella di Anassandrida Figlia di Prinatade, seconda moglie di Anassandrida	Il matrimonio con la figlia della sorella non è fertile, allora Anassandrida sposa una seconda moglie; entrambe partoriscono, ponendo le condizioni per le future ostilità familiari e dinastiche (PAR. 3.4.2)
5.43	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per Dorico di Sparta
5.47.1	Figlia di Teli, re di Sibari	Promessa in sposa a Filippo di Crotone, che viene esiliato dalla propria città; nozze annullate
5.48 5.51	Gorgo (bambina), figlia di Cleomene, re di Sparta (cfr. 7.239.4)	Intuisce e previene la corruzione del padre da parte di Aristagora di Mileto (PAR. 3.4.4)
5.63.1 5.66-67 5.90	Pizia delfica	Corrotta dagli Alcmeonidi per spingere gli Spartani a liberare Atene dai tiranni (cfr. 6.123.2) (PAR. 3.4.3)
5.67.2	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per Clistene, tiranno di Siracusa

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
5.70.1	Moglie di Isagora, cittadino ateniese	Voce secondo cui Cleomene, re di Sparta, se la intende con la moglie di Isagora (PAR. 2.2)
5.72.3-4	Sacerdotessa di Atena dell'acropoli di Atene	Avverte Cleomene che non è lecito per i Dori entrare nel santuario; il rifiuto del re è presagio per la disgrazia
5.79.1	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per i Tebani
5.82.1-2	Pizia delfica	Il furto delle statue di Damia e Auxesia da parte degli Egineti sfocia in un conflitto con Atene; due versioni; l'unico superstite ateniese è ucciso collettivamente dalle cittadine; provvedimenti di costume/religiosi (PAR. 6.4.1)
5.83-88	Damia e Auxesia, divinità della fertilità	
	Donne di Egina Donne di Atene Donne di Argo	
5.92β-δ	Labda, figlia di Anfione, dei Bacchiadi di Corinto Pizia delfica	La pizia annuncia che il figlio di Labda è destinato ad abbattere i Bacchiadi. Questi tentano maldestramente di assassinare il neonato (PAR. 5.1.2)
5.92η	Melissa, defunta moglie di Periandro, tiranno di Corinto Donne di Corinto (libere e schiave)	Periandro sequestra e sacrifica le vesti di tutte le donne sulla tomba della moglie, con la quale aveva praticato necrofilia, per placarne il fantasma (PAR. 6.2.3)
5.94.1	Donna argiva	Madre di Egesistrato, figlio illegittimo di Ippia
5.98.3	Donne peonie	Con mariti e figli, in gran numero lasciano la Frigia durante la rivolta ionica
5.116	Figlie di Dario, re dei Persiani	Sposate a vari comandanti persiani (PAR. 1.1)
5.118.2	Figlia di (del) Syennesis, re di Cilicia	Moglie di Pissodaro, figlio di Mausolo di Cindia

Libro VI

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
6.9.4 6.32	Fanciulle ionie	Minacciate di deportazione (insieme ai giovani) da parte dei Persiani; dopo la sconfitta, le più belle sono inviate al Gran Re (CAP. 6, p. 125; PAR. 6.1)
6.16	Donne di Efeso	Gli Efesi massacrano un contingente di Chii temendo che intendesse rapire le donne (PAR. 5.1)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
6.19	Donne di Mileto	Un oracolo profetizza che le donne avrebbero lavato i piedi a uomini dai lunghi capelli; schiavizzate dai Persiani insieme ai figli (CAP. 6, p. 125)
6.34	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per i Traci Dolonci
6.36.1	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per Milziade il Vecchio
6.39.2	Egesipile, figlia di	Egesipile data in sposa a Milziade il Vecchio;
6.41.2	Oloro, re dei Traci	un'altra donna è madre del primogenito Metioco
	Altra moglie di	(cfr. 6.41.4)
	Milziade il Vecchio	
6.41.4	Donna persiana	Data in sposa da Dario a Metioco; il matrimonio genera figli considerati persiani (PAR. 1.1)
6.43.1	Artozostre, figlia di Dario	Data in sposa al giovane Mardonio (PARR. 1.1, 4.5)
6.52	Argia, moglie di Aristodemo, re di Sparta	Argia partorisce due gemelli e, con l'astuzia e l'appoggio di un oracolo, porta a stabilire la diarchia spartana (PAR. 3.4.1)
	Pizia delfica	
6.53	Danae, figlia di Acrisio e madre di Perseo	Perseo distinto dal solo matronimico (PAR. 1.1)
6.57.4	Fanciulle spartane	I re decidono a chi dare in sposo le fanciulle orfane di padre, se non già promesse
6.58	Donne spartane	Alla morte di un re, percuotono lebeti in pubblico; lutto e lamentazioni congiunte tra uomini e donne
6.61-72 (cfr. 6.75.3)	Due mogli di Aristone, re di Sparta	Complessa vicenda dinastico-famigliare originatasi dal desiderio di Aristone per la moglie di Ageto; origini sovranaturali della bellezza della donna.
	Moglie di Ageto, figlio di Alcide	
	Nutrice	Leotichida si accorda con Cleomene per sposare Demarato, figlio di Aristone e dell'ex moglie di Ageto; corruzione della pizia Perialla (PAR. 3.4.3)
	Apparizione (Elena)	
	Percalo, figlia di	
	Chilone e moglie di Demarato	
	Perialla, pizia delfica	
	Madre di Demarato	
	Mogli dei diffamatori di Demarato	
	Euridame, seconda moglie di Leotichida	
	Lampito, figlia di Leotichida ed Euridame	

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
6.77.2	Pizia delfica Donne di Argo	Pronuncia un oracolo per gli Argivi e i Milesi insieme, relativo alla sconfitta di un maschio da parte di una femmina e alla disperazione delle Argive (PAR. 4.1)
6.86γ	Pizia delfica	Pronuncia un oracolo per Glauco di Sparta
6.107.1-2	Madre di Ippia	Prima della battaglia di Maratona Ippia sogna di congiungersi alla madre, fraintendendo il senso della visione (PAR. 6.2)
6.122.2	Tre figlie di Callia, figlio di Fenippo di Atene	Autorizzate dal padre a scegliersi da sole il marito (PAR. 5.4.1)
6.123.2	Pizia delfica	Persuasa dagli Alcmedonidi a spingere gli Spartani a liberare Atene dai tiranni (cfr. 5.63.1, 66.1 e 90) (PAR. 3.4.3)
6.126-131	Agariste, figlia di Clistene, tiranno di Sicione Agariste di Atene, madre di Pericle	Agariste di Sicione concessa in sposa a Ippocleide, poi respinto; la ragazza sposa allora Megacle degli Alcmeonidi. La nipote ateniese, omonima, con Santippo genera poi Pericle (PAR. 5.1.2)
6.134-136	Timo di Paro, sacerdotessa delle Dee Ctonie Pizia delfica	Consiglia a Milziade come prendere Paro, ma l'impresa fallisce. La Pizia proibisce ai Pari di punire Timo e la scagiona (PAR. 3.5.2)
6.137.3 6.138-139	Fanciulle ateniesi Donne ateniesi Donne lemnie Pizia delfica	La violenza e la <i>hybris</i> contro le fanciulle concorrono a legittimare la cacciata dei Pelasgi dall'Attica. Vendetta dei Pelasgi: rapimento delle Ateniesi, portate a Lemno e poi massacrate insieme ai loro figli, da cui l'espressione proverbiale. Condizioni per la futura conquista ateniese (PAR. 6.4.2)

Libro VII

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
7.2.2-7.3	Figlia di Gobria, prima moglie di Dario (non ancora re) Atossa, figlia di Ciro, seconda moglie di Dario (re)	Serse nominato successore di Dario per l'autorevolezza del nonno materno Ciro e per l'appoggio dello spartano Demarato, ma (Hdt.) sarebbe stato scelto in ogni caso per via del <i>kratos</i> di Atossa (PAR. 3.3.2)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
7.5.1	Sorella di Dario	Data in sposa a Gobria, genera Mardonio (PAR. 1.1)
7.11.2	Artabano, figlio di Istaspe e fratello di Dario	Unico tra i notabili che tenta di dissuadere Serse dalla spedizione contro la Grecia; punito con il disonore di restare in patria con le donne (PAR. 4.4)
7.33 (cfr. 9.116.3)	Donne condotte nel santuario di Protesilao a Eleunte	Artaucte, governatore persiano, si unisce con le donne entro il santuario (PAR. 2.3.1)
7.39.1	Moglie di Pitio il Lido	Tenuta (con il resto della famiglia) ad accompagnare Serse nella spedizione (PARR. 4.5, 5.3.2)
7.52.2	Mogli degli Ioni	Lasciate in patria a garanzia della fedeltà degli Ioni (PAR. 5.1)
7.61.2	Amestri, figlia di Otane e moglie di Serse	Suggerisce la vicinanza del padre al Gran Re (PAR. 1.1)
7.61.3 cfr. 7.150.2	Andromeda, figlia di Cefeo Danae (cfr. 6.53)	Con Perseo genera Perse, eponimo dei Persiani
7.62.1	Medea	Eponima dei Medi (PAR. 2.1)
7.64.2 7.82 7.97	Atossa, figlia di Ciro (cfr. 3.88.2-3)	Moglie di Dario e madre di Istaspe, Masiste e Achemene, comandanti
7.69.2 7.72.2	Artistone, figlia di Ciro (cfr. 3.88.2-3)	Moglie di Dario e madre di Arsame e Gobria, comandanti; moglie prediletta, Dario le fa erigere una statua d'oro (PARR. 3.3.2, 5.5)
7.73	Figlia di Dario	Moglie di Artocme, comandante (PAR. 1.1)
7.78	Parmide, figlia di Smerdi (cfr. 3.88.2-3)	Moglie di Dario e madre di Ariomardo, comandante
7.83.2	Concubine degli Immortali persiani	Viaggiano in carrozze al seguito della spedizione (PAR. 5.3)
7.97	Figlia di Gobria	Moglie di Dario e madre di Ariabigne, uno dei comandanti supremi
7.99	Artemisia, tiranna di Alicarnasso, figlia di Ligdami e di una donna cretese (cfr. 8.68-69, 87-88, 101-103 e 107.1)	Partecipa alla spedizione di Serse con coraggio e senza costrizione; ottima reputazione della sua flottiglia e dei suoi consigli (PAR. 4.5)
7.107.2	Moglie e concubine di Boge, governatore persiano di Eione	Uccise da Boge insieme al resto della casata per evitare la cattura (PAR. 5.1.1)

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
7.111	Sacerdotessa di "Dioniso" dei Satri	Pronuncia oracoli in modo analogo alla pizia
7.114	Nove fanciulle traci Amestri, moglie di Serse	Fanciulle sepolte vive (insieme a fanciulli) dai Persiani presso le Nove Strade; Amestri, anziana, compie lo stesso rito (PAR. 5.3.2)
7.120	Donne di Abdera	Supplici nei templi, insieme agli uomini
7.140-142	Aristonice, pizia delfica	Pronuncia oracoli per gli Ateniesi (cfr. 8.51.2) in relazione all'invasione di Serse (PAR. 1.1)
7.148.2-3	Pizia delfica	Pronuncia oracoli per gli Argivi
7.153.4	Teline, avo di Gelone	Considerato effeminato dagli abitanti della Sicilia; parere contrario di Hdt. (PAR. 4.4)
7.165	Cidippe, figlia di Terillo, tiranno di Imera, e moglie di Anassilao, tiranno di Reggio	La parentela tra i tiranni attraverso Cidippe consente il coinvolgimento dei Cartaginesi nella guerra
7.166	Donna siracusana	Madre di Amilcare di Cartagine
7.169.1-2	Pizia delfica	Pronuncia oracoli per i Cretesi
7.178.2	Thyia, figlia di Cefiso	Eponima locale presso Delfi, legata al culto dei Venti (PAR. 3.4.4)
7.187	Fornaie e concubine al seguito dell'esercito di Serse	Numero indeterminabile, menzionate insieme ad altro personale di servizio e animali (PARR. 5.3, 5.5)
7.189-191	Orizia, figlia di Eretteo e sposa di Borea Teti e Nereidi	La parentela con Eretteo consente il favore di Borea e Orizia contro la flotta di Serse. I Magi persiani placano la tempesta offrendo sacrifici anche a Teti e alle Nereidi (PAR. 3.4.4)
7.205.1	Figlia di Cleomene (= Gorgo, cfr. 7.239.4), re di Sparta	Moglie di Leonida, uno dei motivi per la sua nomina a re (PAR. 3.4.4)
7.220.3-221	Pizia delfica	Pronuncia oracoli per gli Spartani
7.224.2	Fratagune, unica figlia di Artane	Madre di due figli di Dario (e sua nipote)
7.239.4	Gorgo (adulta), figlia di Cleomene e moglie di Leonida (cfr. 7.205.1)	Unica in Grecia a intuire lo stratagemma impiegato da Demarato per riferire i piani d'invasione di Serse (cfr. 5.48 e 51) (PAR. 3.4.4)

Libro VIII

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
8.33	Alcune donne focesi	Massacrate e ripetutamente violentate dai soldati di Serse (e dai Tessali?) (CAP. 6, p. 125)
8.36.2	Donne delfiche	Messe in salvo con i figli all'arrivo dei Persiani
8.40.1	Donne ateniesi	(PAR. 5.1)
8.41		
8.60β		
8.51.2	Pizia delfica	Riferimento all'oracolo sul "muro di legno" degli Ateniesi (cfr. 7.141.4-142)
8.53	Aglauro, figlia di Cecrope	Dal suo santuario i Persiani scalano l'acropoli di Atene
8.68-69	Artemisia di	Unica a sconsigliare a Serse di combattere a Salamina; onorata/invidiata per via del grande favore del Gran Re.
8.87-88	Alicarnasso	
8.93	(cfr. 7.99)	Gesta valorose e spregiudicate di Artemisia durante la battaglia; lodi di Hdt. (PAR. 4.5)
8.101-103		
8.107.1	Apparizione femminile	Compare (Hdt.: si dice) a esortare i Greci all'inizio della battaglia di Salamina (PAR. 3.4.4)
8.84.2		
8.96.2	Donne del promontorio di Coliade in Attica	Menzionate da un oracolo relativo ai naufragi
8.106.2	Moglie di Panionio di Chio	Portata (con il resto della famiglia) da Panionio presso Ermotimo (CAP. 2, p. 26; PAR. 4.1.1)
8.136.1	Gigea di Macedonia	Genera con Bubare Aminta d'Asia, governatore (cfr. 5.21.2)
8.137.2-3	Moglie del re di Lebea, in Alta Macedonia	Quando cucina per l'ospite Perdicca, il pane raddoppia prodigiosamente; inizia la vicenda che porterà la dinastia temenide in Macedonia (PAR. 5.5)
8.142.4	Donne ateniesi	Gli Spartani s'impegnano a tutelarle (con altri familiari) per convincere gli Ateniesi a non medizzare (PAR. 5.1)

Libro IX

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
9.5.3	Donne ateniesi Moglie di Licida	Esortandosi a vicenda, le donne lapidano la moglie e i figli di Licida; specchio domestico dell'azione pubblica degli uomini (PAR. 6.4.1)

(segue)

Passo/i	Nome, qualifica, provenienza	Note
9.27.4	Amazzoni	L'averle sconfitte in passato è punto di vanto (PARR. 2.3.1, 4.2)
9.33.2	Pizia delfica	Pronuncia oracoli per Tisameno di Elide
9.34	Donne argive	Impazzite per una malattia
9.51.4	Oreoe, figlia di Asopo	Nome di fiume che scende dal Citerone
9.73.2-3	Elena (bambina) di Sparta	Rapita da Teseo e salvata dai Tindaridi in armi (PAR. 2.3.2)
9.76	Concubina greca del comandante persiano Farandate e sue ancelle	Come supplice, la concubina ottiene salvezza da Pausania, reggente di Sparta (PAR. 5.3.3)
9.81	Concubine dei Persiani	Spartite dai Greci come parte del bottino (PAR. 5.3.3)
9.107.1	Artautes, comandante persiano	Paragonato da Masiste a una donna, insulto gravissimo (PAR. 4.4)
9.108-113	Moglie di Masiste, fratello di Serse Artaunte, figlia di Masiste e della moglie Amestri, moglie di Serse Figlia di Serse	Grave dramma dinastico originatosi dal desiderio di Serse per la cognata e poi per la figlia di costei, Artaunte, la quale compie un torto verso la regina Amestri. Vendetta di Amestri; tentativo di rivolta e inevitabile uccisione di Masiste (PAR. 5.3.2)
9.116.3	Donne condotte nel santuario di Protesilao a Eleunte	Profanazioni di Artaucte (cfr. 7.33) (PAR. 2.3.1)

Bibliografia

- ALBERANI M., PANAINO A. (2021), *Democede, un medico greco alla corte di Dario di Persia. A proposito di due episodi terapeutici tra competizione e narrazione*, in C. Borghi et al. (eds.), Luigi Bolondi Felicitation Volume, *Studies in Medicine and Its History/Studi medici e di storia della medicina in onore di Luigi Bolondi*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 73-117.
- ANDÒ V. (2012), *Ancient Greece and Gender Studies*, in P. Olmos (ed.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition (4th c. BCE-17th c. CE)*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 27-52.
- ANHALT E. K. (2008), *Seeing is Believing: Four Women on Display in Herodotus' Histories*, in "New England Classical Journal", 35, pp. 269-80.
- ASHERI D. (a cura di) (2012), Erodoto, *Le Storie*, vol. I: *La Lidia e la Persia*, trad. di V. Antelami, Fondazione Valla-Mondadori, Milano (8^a ed.).
- ASHERI D., VANNICELLI P. (a cura di) (2006), Erodoto, *Le Storie*, vol. IX: *La battaglia di Platea*, a cura di D. Asheri, commento aggiornato da P. Vannicelli, testo critico di A. Corcella, trad. di A. Fraschetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano.
- BACHOFEN J. J. (1988), *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* (1861), 2 voll., a cura di G. Schiavoni, trad. di F. Jesi e G. Schiavoni, Einaudi, Torino.
- BAKKER E. J., DE JONG I. J. F., VAN WEES H. (eds.) (2002), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden-Boston.
- BALZAT J.-S. et al. (eds.) (2013), *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. V.B: *Coastal Asia Minor: Caria to Cilicia*, Clarendon Press, Oxford.
- BANFI A. (2007), "Gynaikonomein". *Intorno ad una magistratura ateniese del IV secolo ed alla sua presenza nelle fonti teatrali greche e romane*, in E. Cantarella, L. Gagliardi (a cura di), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, LED, Milano, pp. 17-29.
- BARAGWANATH E. (2010), *Xenophon's Foreign Wives*, in V. J. Gray (ed.), *Xenophon*, Oxford University Press, Oxford, pp. 41-71.
- EAD. (2012), *Returning to Troy: Herodotus and the Mythic Discourse of his own Time*, in Baragwanath, de Bakker (2012), pp. 287-312.
- EAD. (2016), *Panthea's Sisters: Negotiating East-West Polarities through Gender in Xenophon*, in "Classical Antiquity", 192, pp. 165-78.

- BARAGWANATH E., DE BAKKER M. (eds.) (2012), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford University Press, Oxford.
- BARBATO M. (2020), *The Ideology of Democratic Athens: Institutions, Orators and the Mythical Past*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- BARON C. (ed.) (2021), *The Herodotus Encyclopedia*, 3 voll., Wiley Blackwell, Hoboken.
- BASELLO G. P. (2021), *King – Elites and Subjects – Slaves*, in B. Jacobs, R. Rollinger (eds.), *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, vol. II, Wiley Blackwell, Hoboken, pp. 1047-63.
- BAYNHAM E. J. (2001), *Alexander and the Amazons*, in "Classical Quarterly", 51, pp. 115-26.
- BERTELLI L. (2014), *Donne aristofaniche*, in Bultrighini, Dimauro (2014), pp. 733-56.
- BETTINI M. (2015), *Il grande racconto dei miti classici*, Il Mulino, Bologna.
- BETTINI M., BRILLANTE C. (2002), *Il mito di Elena. Racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino.
- BICHLER R. (2000), *Herodots Frauenbild und seine Vorstellung über die Sexualsituationen der Völker*, in R. Rollinger, C. Ulf, R. Bicherl (Hrsg.), *Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren*, Studien Verlag, Innsbruck-Wien-München, pp. 13-56.
- BIONDINI E. (2022), *In guerra, insieme: l'azione collettiva delle donne nella Lisistrata*, in A. Camerotto, K. Barbaresco, V. Melis (a cura di), *Il grido di Andromaca. Voci di donne contro la guerra*, De Bastiani, Vittorio Veneto, pp. 189-200.
- BLOK J. (1987), *Sexual Asymmetry: A Historiographical Essay*, in J. Blok, P. Mason (eds.), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Gieben, Amsterdam, pp. 1-57.
- EAD. (2002), *Women in Herodotus' Histories*, in Bakker, de Jong, van Wees (2002), pp. 225-42.
- BOEDEKER D. (2000), *Herodotus's Genre(s)*, in M. Depew, D. Obbink (eds.), *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London, pp. 97-114.
- EAD. (2011), *Persian Gender Relations as Historical Motives in Herodotus*, in Rollinger, Truschnegg, Bichler (2011), pp. 211-35.
- BONANNO D. (2015), *Jouer avec les dieux: la katábasis de Rhampsinite dans l'Hadès (Hdt., II, 122)*, in "Les Études classiques", 83, pp. 175-92.
- EAD. (2023a), *Gorgo*, in E. Lelli, C. Luciani (a cura di), *Grecia al femminile*, ETP Books, Atene.
- EAD. (2023b), *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche culturali nella Grecia antica*, Steiner, Stuttgart.
- BOWIE E. (ed.) (2018a), *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*, de Gruyter, Berlin-Boston.
- ID. (2018b), *The Lesson of Book 2*, in T. Harrison, E. Irwin (eds.), *Interpreting Herodotus*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 53-74.

- BRACCESI L. (2021), *Dissolute e maledette. Donne straordinarie nel mondo antico*, Salerno Editrice, Roma.
- ID. (2022), *Artemisia. La regina corsara*, Salerno Editrice, Roma.
- BREMMER J. N. (1987), *The Old Women of Ancient Greece*, in J. Blok, P. Mason (eds.), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Gieben, Amsterdam, pp. 191-215.
- BRIANT P. (2002), *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Eisenbrauns, Winona Lake (ed. or. 1996).
- BROCK R. (2014), *Priestesses and Citizens*, in Bultrighini, Dimauro (2014), pp. 93-107.
- BROSIUS M. (1996), *Women in Ancient Persia 559-331 BC*, Clarendon Press, Oxford.
- EAD. (2010), *The Royal Audience Scene Reconsidered*, in J. Curtis, S. J. Simpson (eds.), *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, Proceedings of a Conference at the British Museum (29th September-1st October 2005), Tauris, London-New York, pp. 141-52.
- BRUIT ZAIDMAN L. (2007), *Le discours masculin/féminin sur le genos gunaikôn dans la tragédie grecque*, in V. Sebillotte Cuchet, N. Ernout (éds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Éditions de la Sorbonne, Paris, pp. 147-58.
- BULTRIGHINI U. (2014), *Questione preliminare. Le donne non contano? Proprio sicuri?*, in Bultrighini, Dimauro (2014), pp. 51-92.
- BULTRIGHINI U., DIMAURO E. (a cura di) (2014), *Donne che contano nella storia greca*, Carabba, Lanciano.
- CAIRNS D. L. (1993), *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1996a), *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, in "Journal of Hellenic Studies", 116, pp. 1-32.
- ID. (1996b), *Off with Her αἰδώς: Herodotus 1.8.3-4*, in "Classical Quarterly", 46, pp. 78-83.
- ID. (2001), *Affronts and Quarrels in the Iliad*, in Id. (ed.), *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 203-19.
- ID. (2003), *The Politics of Envy*, in D. Konstan, N. K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 235-52.
- ID. (2004), *Pity in the Classical World*, in "Hermathena", 176, pp. 59-74.
- ID. (2005), *Bullish Looks and Sidelong Glances: Social Interaction and the Eyes in Ancient Greek Culture*, in Id. (ed.), *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, Classical Press of Wales, Swansea, pp. 125-53.
- ID. (2011), *Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values*, in "Critical Quarterly", 53, pp. 23-41.
- ID. (2015), *Sophocles: Antigone*, Bloomsbury, London-New York.
- ID. (2019a), *Honour and Kingship in Herodotus: Status, Role, and the Limits of Self-Assertion*, in "Frontiers of Philosophy in China", 14, pp. 75-93.

- ID. (2019b), *Hybris e ingiustizia in Aristotele*, in "Rivista di Diritto Ellenico", 9, pp. 15-42.
- ID. (2021), *Vengeance*, in Baron (2021), vol. III, pp. 1518-21.
- CAMPEGGIANI P. (2013), *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, Carocci, Roma.
- CANEVARO M. (2013), *The Documents in the Attic Orators: Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2017), *The Popular Culture of the Athenian Institutions: "Authorized" Popular Culture and "Unauthorized" Elite Culture in Classical Athens*, in L. Grig (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 39-65.
- ID. (2018), *The Public Charge for Hubris Against Slaves: The Honour of the Victim and the Honour of the Hubristēs*, in "Journal of Hellenic Studies", 138, pp. 100-26.
- CANEVARO M., HARRIS E. M. (2023), *Towards a New Text of Draco's Law on Homicide*, in "Revue des Études grecques", 136, pp. 1-52.
- CANTARELLA E. (2015), *Gender, Sexuality, and Law*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 236-53.
- CAPOMACCHIA A. M. G. (1986), *Semiramis. Una femminilità ribaltata*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.
- CAPRA A. (a cura di) (2010), Aristofane, *Donne al Parlamento*, Carocci, Roma.
- CASSANMAGNAGO C. (a cura di) (2009), Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti. Con la prima traduzione degli scolii*, Bompiani, Milano (2ª ed.).
- CECCHET L. (2015), *Poverty in Athenian Public Discourse: From the Eve of the Peloponnesian War to the Rise of Macedonia*, Steiner, Stuttgart.
- CHIASSON C. C. (2003), *Herodotus' Use of Attic Tragedy in the Lydian Logos*, in "Classical Antiquity", 22, pp. 5-35.
- COOK R. M. (1958), *Speculations on the Origins of Coinage*, in "Historia", 7, pp. 257-62.
- CORCELLA A. (a cura di) (2007), Erodoto, *Le Storie*, vol. IV: *La Scizia e la Libia*, a cura di A. Corcella, S. Medaglia, trad. di A. Fraschetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano (4ª ed.).
- CUSUMANO N. (2013), *Glaucus and the Importance of Being Earnest: Herodotus 6.86 on Memory and Trust, Oath and Pain*, in Id. et al. (eds.), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, Steiner, Stuttgart, pp. 21-53.
- ID. (2020), «La speranza di avere altri figli»: bios e democrazia nel logos epitaphios di Pericle, in "Hormos", n.s. 12, pp. 196-247.
- CUSUMANO N., INGARAO G. (2016), *Perdere il senno e darsi la morte. Due casi singolari di punizione divina nelle Storie di Erodoto (V 85; VI, 75)*, in S. Montero, J. García Cardiel (coord.), *Los dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 81-106.
- DALE A. (2011), *Alcaeus on the Career of Myrsilos: Greeks, Lydians and Luwians*

- at the East Aegean-West Anatolian Interface*, in “Journal of Hellenic Studies”, 131, pp. 15-24.
- DAVIES M. (2010), *From Rags to Riches: Democedes of Croton and the Credibility of Herodotus*, in “Bulletin of the Institute of Classical Studies”, 53, 2, pp. 19-44.
- DE BAKKER M. (2012), *Herodotus' Proteus; Myth, History, Enquiry, and Story-telling*, in Baragwanath, de Bakker (2012), pp. 108-26.
- DE JONG I. (2012), *The Helen Logos and Herodotus' Fingerprint*, in Baragwanath, de Bakker (2012), pp. 127-42.
- DELAINI P. (2010), *Introduzione alla medicina avestica*, in A. Piras, P. Delaini (a cura di), *Conoscenze mediche sul corpo come tramite di cultura tra Oriente e Occidente*, Atti della giornata di studi (Bologna, 20 aprile 2009), Mimesis, Milano-Udine, pp. 25-47.
- DE LUNA M. E., ZIZZA C., CURNIS M. (a cura di) (2016), Aristotele, *La Politica*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, vol. v: *Libri V-VI*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.
- DE RENNEVILLE S. (1825), *Biographie des femmes illustres de Rome, de la Grèce, et du Bas-Empire*, 2 voll., Parmantier, Paris.
- DE ROMILLY J. (1971), *La vengeance comme explication historique dans l'œuvre d'Hérodote*, in “Revue des Études grecques”, 84, pp. 314-37.
- DE STE. CROIX G. E. M. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Cornell University Press, Ithaca.
- DE VIDO S. (1998), *Regalità e aristocrazia a Cirene*, in “Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche”, 132, pp. 3-44.
- EAD. (1999), *Il nome del padre*, in “Rivista di filologia e istruzione classica”, 127, pp. 436-68.
- EAD. (2020), *Erodoto in Scizia e lo spazio della conoscenza. Una nota a Hdt. IV 16*, in M. Polito (a cura di), *Greci che pensano, creano, scrivono la loro storia*, Aracne, Roma, pp. 21-40.
- DEWALD C. (1980), *Biology and Politics: Women in Herodotus' Histories*, in “Pacific Coast Philology”, 15, pp. 11-8.
- EAD. (1981), *Women and Culture in Herodotus' Histories*, in “Women's Studies”, 8, pp. 93-127.
- EAD. (2006), *Humour and Danger in Herodotus*, in Dewald, Marincola (2006), pp. 144-64.
- EAD. (2012), *Myth and Legend in Herodotus' First Book*, in Baragwanath, de Bakker (2012), pp. 59-85.
- DEWALD C., KITZINGER R. (2006), *Herodotus, Sophocles and the Woman Who Wanted Her Brother Saved*, in Dewald, Marincola (2006), pp. 122-9.
- DEWALD C., MARINCOLA J. (eds.) (2006), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- DILLERY J. (1992), *Darius and the Tomb of Nitocris (Hdt. 1.187)*, in “Classical Philology”, 87, pp. 30-8.

- DIMAURO E. (2008), *Re contro. La rivalità dinastica a Sparta fino al regno di Agide II*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- EAD. (2014), *Le nuove riflessioni su donne visibili nella Storia greca*, in Bultrighini, Dimauro (2014), pp. 7-50.
- DOMINICK Y. H. (2007), *Acting Other: Atossa and Instability in Herodotus*, in "Classical Quarterly", 57, pp. 432-44.
- DONELLI G. (2021), *Herodotus, the Old Sappho and the Newest Sappho*, in "Lexis", n.s. 39, pp. 13-34.
- DORATI M. (2005), Lemnion kakon, in R. Raffaelli et al. (a cura di), *Vicende di Ippipile. Da Erodoto a Metastasio*, Atti del colloquio (Urbino, 5-6 maggio 2003), Quattro Venti, Urbino, pp. 23-54.
- ID. (2014), *La città pensante. La rappresentazione della mente collettiva in Erodoto*, in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città greca. Gli spazi condivisi*, Serra, Pisa-Roma, pp. 129-43.
- ID. (2015), "Una mente chiusa e segreta". L'accesso al pensiero dei personaggi storici in Erodoto, in "Rivista di cultura classica e medioevale", 57, pp. 45-85.
- DREHER M. (2014), *Die Frauen der Tyrannen*, in Bultrighini, Dimauro (2014), pp. 235-68.
- DUNN F. (a cura di) (2019), Sofocle, *Elettra*, trad. di B. Gentili, testo critico a cura di L. Lomiento, Fondazione Valla-Mondadori, Milano.
- EDMUNDS L. (2016), *Stealing Helen: The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- ESU A. (2021), Adeia in Fifth-Century Athens, in "Journal of Hellenic Studies", 141, pp. 153-78.
- EVANS J. A. S. (1986), «Candaules, Whom the Greeks Name Myrsilus...», in "Greek, Roman, and Byzantine Studies", 26, pp. 229-33.
- FABRE-SERRIS J., KEITH A. (eds.) (2015), *Women and War in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- FARAGUNA M. (1999), *Aspetti della schiavitù domestica femminile in Attica tra oratoria ed epigrafia*, in F. Reduzzi Merola, A. Storch Marino (a cura di), *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Atti del XXI Colloquio internazionale GIREA (Lacco Ameno-Ischia, 27-29 ottobre 1994), Jovene, Napoli, pp. 57-79.
- FERRUCCI S. (2019), *Tiribazo e la veste del re*, in "Quaderni del ramo d'oro", 11, pp. 19-38.
- FINGLASS P. J. (ed.) (2011), Sophocles, *Ajax*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- FISHER N. R. E. (1992), *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Aris & Phillips, Warminster.
- FORSDYKE S. (2012), *Slaves Tell Tales: And Other Episodes in the Politics of Popular Culture in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- FRACCARO P. (1907), *Studi varroniani. De gente populi Romani libri IV*, Draghi, Padova.

- FRESU R., MELIS V. (2021), *Le amiche di Lisistrata. Lingua, genere, comicità nel tempo*, Morlacchi University Press, Perugia.
- GABRIELSEN V. (2001), *Economic Activity, Maritime Trade and Piracy in the Hellenistic Aegean*, in "Revue des Études Anciennes", 103, pp. 219-40.
- GARVIE A. F. (ed.) (2009), *Aeschylus, Persae*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- GAZZANO F. (2017), *L'Oriente Vicino: le tradizioni sulla Lidia nello specchio di Erodoto*, in "Erga-Logoi", 5, pp. 35-59.
- EAD. (a cura di) (1999), *Pseudo-Andocide, Contro Alcibiade*, Il Melangolo, Genova.
- GENETTE G. (1997), *Palimpsest: Literature in the Second Degree*, University of Nebraska Press, Lincoln-London (ed. or. 1982).
- GEORGOUDI S. (1995), *Bachofen, il matriarcato e il mondo antico: riflessioni sulla creazione di un mito*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, vol. I: *L'antichità* (1990), a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari (2^a ed. Economica Laterza), pp. 519-36.
- EAD. (2015), *To Act, Not Submit: Women's Attitudes in Situations of War in Ancient Greece*, in Fabre-Serris, Keith (2015), pp. 200-13.
- GERA D. (1997), *Warrior Women: The Anonymous Tractatus de Mulieribus*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- GIORGIANNI F. (2023), *The Art of Democedes and Atossa's Oath (Hdt. 3, 133)*, in "Medicina nei secoli", 35, 2, pp. 9-26.
- GOLDEN M. (2015), *Children and Childhood in Classical Athens*, John Hopkins University Press, Baltimore (2^a ed.).
- GOLDMAN M. L. (2015), *Associating the Aulêtris: Flute Girls and Prostitutes in the Classical Greek Symposium*, in "Helios", 42, pp. 29-60.
- GOULD J. (1980), *Law, Custom, and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, in "Journal of Hellenic Studies", 100, pp. 38-59.
- GRAY V. (1997), *Reading the Rise of Pisistratus: Herodotus 1.56-68*, in "Histos", 1, pp. 128-53.
- GRIFFITH R. D. (2009), *Honeymoon Salad: Cambyse's Uxoricide According to the Egyptians (Hdt. 3.32.3-4)*, in "Historia", 58, pp. 131-40.
- GRIFFITH-WILLIAMS B. (2011), *The Succession to the Spartan Kingship, 520-400 BC*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 54, 2, pp. 43-58.
- GRUEN E. S. (2011), *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford.
- HALLIWELL S. (a cura di) (2021), *Sul Sublime*, trad. di L. Lulli, Fondazione Vallamondadori, Milano.
- HALLOCK R. T. (1969), *Persepolis Fortification Tablets*, The University of Chicago Press, Chicago.
- HARRIS E. M. (2006), *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

- ID. (2014), *Wife, Household, and Marketplace: The Role of Women in the Economy of Classical Athens*, in Bultrighini, Dimauro (2014), pp. 185-207.
- ID. (2023), *Sympathy for the Victims of Sexual Violence in Greek Society and Literature*, in S. Deacy, J. M. Magalhães, J. Z. Menzies (eds.), *Revisiting Rape in Antiquity: Sexualised Violence in Greek and Roman Worlds*, Bloomsbury Academic, London, pp. 19-32.
- HARRIS W. V. (2003), *The Rage of Women*, in S. Braund, G. W. Most (eds.), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 121-43.
- HARRISON T. (1997), *Herodotus and the Ancient Greek Idea of Rape*, in S. Deacy, K. F. Pierce (eds.), *Rape in Antiquity: Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, Duckworth-Classical Press of Wales, London, pp. 185-208.
- HARTOG F. (1988), *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (ed. or. 1980).
- HAZEWINDUS M. W. (2004), *When Women Interfere: Studies in the Role of Women in Herodotus' Histories*, J. C. Gieben, Amsterdam.
- HENKELMAN W. F. M. (2010), «Consumed Before the King»: *The Table of Darius, That of Irdabama and Irtaštuna, and That of His Satrap, Karkiš*, in B. Jacobs, R. Rollinger (Hrsg./eds.), *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court*, Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema «Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen» (Basel, 23-25 Mai 2007), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 667-775.
- HODKINSON S. (2009), *Was Sparta an Exceptional Polis?*, in Id. (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Classical Press of Wales, Swansea, pp. 417-72.
- HOLLMANN A. (2005), *The Manipulation of Signs in Herodotus' Histories*, in "Transactions of the American Philological Association", 135, pp. 279-327.
- ID. (2021), *Deception*, in Baron (2021), vol. 1, pp. 419-21.
- HORNBLOWER S. (1991), *A Commentary on Thucydides*, vol. 1: *Book 1*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- IANNUCCI A. (a cura di) (2020), Luciano di Samosata, *Filosofi in vendita*, Pàtron, Bologna.
- IMMERWAHR H. R. (1956), *Aspects of Historical Causation in Herodotus*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 87, pp. 241-80.
- INGARAO G. (2020), *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, Utzverlag, München.
- ID. (2022), *Tò Hellenikón, lo stesso sangue e la stessa lingua (VIII, 144). Erodoto e la costruzione dell'identità greca*, in "Klio", 104, pp. 1-29.
- INGLESE A. (1996), *La regalità di Atthosa in Eschilo ed Erodoto*, in "Miscellanea greca e romana", 20, pp. 1-10.
- JOUANNA D. (2019), *Nascere e crescere nell'Atene di Pericle*, Carocci, Roma (ed. or. 2017).

- KAUFER D. S. (1983), *Irony, Interpretive Form, and the Theory of Meaning*, in "Poetics Today", 4, pp. 451-64.
- KESLING C. (2006), *Heavenly Bodies: Monuments to Prostitutes in Greek Sanctuaries*, in C. A. Faraone, L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 59-76.
- KENT R. G. (1933), *A New Inscription of Xerxes*, in "Language", 9, pp. 35-46.
- KONSTAN D. (1983), *The Stories in Herodotus' Histories: Book 1*, in "Helios", 10, pp. 1-22.
- ID. (2004), *Pity Transformed*, Bloomsbury, London-New York.
- KONSTANTAKOS I. M. (2018), *Time, Thy Pyramids: The Novella of Mycerinus (Herodotus 2.129-134)*, in Bowie (2018a), pp. 77-107.
- LARSON S. (2006), *Kandaules' Wife, Masistes' Wife: Herodotus' Narrative Strategy in Suppressing Names of Women (Hdt. 1.8-12 and 9.108-13)*, in "Classical Journal", 101, pp. 225-44.
- LATEINER D. (1989), *The Historical Method of Herodotus*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London.
- ID. (1990), *Deceptions and Delusions in Herodotus*, in "Classical Antiquity", 9, pp. 230-46.
- ID. (2005), *The Pitiers and the Pitied in Herodotus and Thucydides*, in R. Hall Sternberg (ed.), *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 67-97.
- LENFANT D. (2012), *Ctesias and His Eunuchs: A Challenge for Modern Historians*, in "Histos", 6, pp. 257-97.
- EAD. (2020), *The Notion of Harem and Its Irrelevance to Women of the Persian Court*, in "Ancient Society", 50, pp. 13-27.
- LEWIS D. M. (2018), *Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- LLOYD A. B. (a cura di) (2010), Erodoto, *Le Storie*, vol. II: *L'Egitto*, trad. di A. Fraschetti, Fondazione Valla-Mondadori, Milano (7ª ed.).
- LLOYD-JONES H. (1999), *The Pride of Halicarnassus*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 124, pp. 1-14.
- LOMAN P. (2004), *No Woman No War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare*, in "Greece & Rome", 51, pp. 34-54.
- LOMBARDI C. (2021), *Rapporti di forza e desiderio mimetico alle origini della storia. La novella di Gige e Candaule (Erodoto, Boccaccio, Moravia)*, in "Comparative Studies in Modernism", 18, pp. 139-52.
- LONSDALE S. H. (1979), *Attitudes Towards Animals in Ancient Greece*, in "Greece & Rome", 26, pp. 146-59.
- LOPEZ F. (2015), *Democede di Crotone e Udjahorresnet di Saïs. Medici primari alla corte achemenide di Dario il Grande*, Pisa University Press, Pisa.
- LORAUX N. (1978), *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in "Arethusa", 11, pp. 43-87.
- EAD. (1991), *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1989).

- LUPI M. (2000), *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Edipuglia, Bari.
- LURAGHI N. (ed.) (2001), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- ID. (2006), *Meta-historiē: Method and Genre in the Histories*, in Dewald, Marincola (2006), pp. 76-91.
- ID. (2009), *The Importance of Being λόγιος*, in "Classical World", 102, pp. 439-56.
- ID. (2018), *Reading Herodotus During the Archidamian War*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", 118, 1, pp. 11-44.
- MACLACHLAN B. (2012), *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*, Continuum, London-New York.
- MAGNOLI BOCCHI G. B. (2019), *Politica e storia nella Retorica di Aristotele*, Carocci, Roma.
- MARI M. (2014), *Anfizionia, oracoli, guerre sacre. Su alcune pagine "delfiche" di Domenico Musti*, in "Mediterraneo antico", 17, pp. 99-126.
- MARINI N. (1992), *Il P. Oxy. 2382 e le «femmes en noir» di Sofocle*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", 42, 3, pp. 37-44.
- MASTROMARCO G., TOTARO P. (a cura di) (2006), *Commedie di Aristofane*, vol. II, UTET, Torino.
- MAZZA R. (2024), *Stolen Fragments: Black Markets, Bad Faith and the Illicit Trade in Ancient Artefacts*, Redwood Press-Stanford University Press, Stanford.
- MCNEAL R. A. (1988), *The Brides of Babylon: Herodotus 1.196*, in "Historia", 37, pp. 54-71.
- MILLENDER E. G. (2018), *Spartan Women*, in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, vol. II, Wiley Blackwell, Hoboken, pp. 500-24.
- MITCHELL L. G. (2012), *The Women of Ruling Families in Archaic and Classical Greece*, in "Classical Quarterly", 62, pp. 1-21.
- MODRZEJEWSKI J. M. (2015), *Greek Law in the Hellenistic Period: Family and Marriage*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 343-54.
- MOMIGLIANO A. (1978), *The Historians of the Classical World and Their Audiences: Some Suggestions*, in "Annali della Scuola Normale superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia", s. III, 8, pp. 59-75.
- ID. (1987), *Alcune osservazioni sulle cause di guerra nella storiografia antica (1954)*, in Id., *Storia e storiografia antica*, Il Mulino, Bologna, pp. 47-62.
- MORAVIA A. (1991), *La donna leopardo*, Bompiani, Milano.
- MOST G. W. (ed.) (2006), *Hesiod, Theogony: Works and Days, Testimonia*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- MULIERI A. (2023), *Il pensiero di Pandora. Donne e politica dall'antichità al Settecento*, Carocci, Roma.
- MURRAY O. (1996), *La Grecia delle origini*, Il Mulino, Bologna (2ª ed.).
- ID. (2001), *Herodotus and Oral History (1987)*, in Luraghi (2001), pp. 16-44.

- MUSTI D. (a cura di) (1979), *La storiografia greca. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
- MYRES J. L. (1953), *Herodotus: Father of History*, Clarendon Press, Oxford.
- NAGY G. (1987), *Herodotus the Logios*, in "Arethusa", 20, pp. 175-84.
- NAIDEN F. (2006), *Ancient Supplication*, Oxford University Press, Oxford.
- NENCI G. (a cura di) (2006), Erodoto, *Le Storie*, vol. v: *La rivolta della Ionia*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano (3^a ed.).
- NERI C. (2021), *Saffo, testimonianze e frammenti*, de Gruyter, Berlin.
- NICOLAI R. (2012), *Erodoto e la tragedia di Troia. A proposito di 2.112-120*, in G. Bastianini, W. Lupini, M. Tulli (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, t. II, Firenze University Press, Firenze, pp. 633-49.
- OGNIBENE P. (2023), *Considerazioni sulla diversità etnica nella Scizia erodotea e nella regione a nord del Caucaso*, in D. Artoni, C. Frappi, P. Sorbello (a cura di), *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2022*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 29-36.
- OLLER GUZMÁN M. (2013), *Xeíne/Xéne y Xenía: dos épiclesis mal conocidas de Afrodita*, in "Faventia Supplementa", 2, pp. 75-86.
- PALLANTZA E. (2005), *Der Troische Krieg in der nachhomerischen Literatur bis zum 5. Jahrhundert v. Chr.*, Steiner, Stuttgart.
- PANAINO A. (2008), *Diplomazia e violenza: a proposito di un caso di rispetto del "diritto internazionale" nell'antica Persia*, in B. Hoffmann, R. Kauz, M. Ritter (Hrsg.), *Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner*, Reichert, Wiesbaden, pp. 144-51.
- ID. (2009), *A Mesopotamian Omen in the Cycle of Cyrus the Great*, in M. Luukko, S. Svård, R. Mattila (eds.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Finnish Oriental Society, Helsinki, pp. 391-6.
- ID. (2009-10), *Repetita Iuvant: About Two Evasions from Prison in Sasanian and Modern Times*, in "Nāme-ye Irān-e Bāstān", 9, pp. 3-26.
- ID. (2011), *Erodoto, i Magi e la storia religiosa iranica*, in Rollinger, Truschnegg, Bichler (2011), pp. 343-64.
- ID. (2018), *Temper and Self-Control in the Persian King's Ideal Portrait*, in "Dabir", 6, pp. 72-85.
- ID. (2019), *The Liturgical Daēnā: Speculative Aspects of the Next-of-Kin Unions*, in A. Hintze, D. Durkin-Meisterernst, C. Naumann (eds.), *A Thousand Judgements: Festschrift for Maria Macuch*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 331-44.
- ID. (2021), *Gayōmart e Adamo: simmetrie e asimmetrie tra zoroastrismo e mondo islamo-giudaico-cristiano*, in C. Saccone (a cura di), *Adamo, il secondo Adamo, il nuovo Adamo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 39-47.
- PAOLETTI L. (2022), *Antigono Monofalmo e la vite d'oro. La simbologia della regalità achemenide alla luce dei rapporti tra Greci, Macedoni e Iranici*, in "Ricerche ellenistiche", 3, pp. 135-54.

- PARADISO A. (2018), *Xanthos* (765), in I. Worthington (ed.), *Jacoby Online: Brill's New Jacoby*, Part III, Brill, Leiden.
- PARKE H. W. (1977), *Festivals of the Athenians*, Thames and Hudson, London.
- PARKER V. (2023), *Ephoros* (70), in I. Worthington (ed.), *Jacoby Online: Brill's New Jacoby*, Second Edition, Part II, Brill, Leiden.
- PAYEN P. (1991), *Franchir, transgresser, résister autour de Tomyris et Cyrus chez Hérodote*, in "Mètis", 6, pp. 253-81.
- PELLING C. (2006), *Speech and Narrative in the Histories*, in Dewald, Marincola (2006), pp. 103-21.
- PELLIZER E., TEDESCHI G. (edd.) (1990), Semonides, *Testimonia et fragmenta*, in aedibus Athenaei, Romae.
- PEMBROKE S. (1965), *Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient", 8, pp. 217-47.
- PIRAS A. (2005), Manichaeus claudicans. *La zoppaggine dell'eretico e del taumaturgo*, in M. Bernardini, N. L. Tornesello (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, vol. II, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, pp. 869-87.
- POMEROY S. B. (2002), *Spartan Women*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- PORCIANI L. (1997), *La forma proemiale. Storiografia e pubblico nel mondo antico*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- ID. (2005), *Allusioni erodotee. A proposito della "pubblicazione" delle Storie*, in M. Giangiulio (a cura di), *Erodoto e il "modello erodoteo". Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche, Trento, pp. 1-12.
- POTTS D. T. (2023), *Aspects of Kinship in Ancient Iran*, University of California Press, Oakland.
- POWNALL F. (2016), *Hellaniikos of Lesbos* (4), in I. Worthington (ed.), *Jacoby Online: Brill's New Jacoby*, Part I, Brill, Leiden.
- QUACK J. F. (2013), *Quelques apports récents des études démotiques à la compréhension du livre II d'Hérodote*, in L. Coulon, P. Giovannelli-Jouanna, F. Kimmel-Clauzet (éds.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Actes de la Journée d'étude (Lyon, 10 mai 2010), Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, pp. 63-88.
- RANK O. (2015), *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*, John Hopkins University Press, Baltimore (2^a ed.; ed. or. 1922).
- ROBERTS J. T. (2011), *Women in History, Women in the Histories*, in Ead., *Herodotus: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- ROHR VIO F. (2019), *Le custodi del potere. Donne e politica alla fine della Repubblica romana*, Salerno Editrice, Roma.
- ROISMAN H. M. (2004), *Women's Free Speech in Greek Tragedy*, in I. Sluiter, R. M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 91-114.

- ROLLINGER R., TRUSCHNEGG B., BICHLER R. (Hrsg./eds.) (2011), *Herodot und das Persische Weltreich/Herodotus and the Persian Empire*, Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema "Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen" (Innsbruck, 24.-28. November 2008), Harrassowitz, Wiesbaden.
- ROSELLINI M., SAÏD S. (1978), *Usages de femmes et autres nomoi chez les "sauvages" d'Hérodote : essai de lecture structurale*, in "Annali della Scuola Normale superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia", s. III, 8, pp. 949-1005.
- ROSENBAUM C. P., ROSSI R. (1971), *Herodotus: Observer of Sexual Psychopathology*, in "American Imago", 28, pp. 71-8.
- ROUSSEAU P. (2015), *War, Speech, and the Bow Are Not Women's Business*, in Fabre-Serris, Keith (2015), pp. 15-33.
- RUPPINI E. (2023), *Le identità di genere*, Carocci, Roma (3^a ed.).
- SAÏD S. (2012), *Herodotus and the "Myth" of the Trojan War*, in Baragwanath, de Bakker (2012), pp. 87-105.
- SÁNCHEZ-MAÑAS C. (2018), *Women in Herodotus' Oracles: A Look beyond the Pythia*, in "Erga-Logoi", 6, pp. 155-83.
- SANCISI-WEERDENBURG H. (1993), *Exit Atossa: Images of Women in Greek Historiography on Persia* (1983), in A. Cameron, A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Routledge, London (ed. rivista), pp. 20-33.
- EAD. (2002), *The Personality of Xerxes, King of Kings* (1989), in Bakker, de Jong, van Wees (2002), pp. 579-90.
- SANDERS E. (2014), *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- SANSONE D. (2016), *Herodotus on Lust*, in "Transactions of the American Philological Association", 146, pp. 1-36.
- SANTINI M. (2024), *The Tyrant's Cousins: Ruling Practices and Political Concepts between Anatolia and Early Greece*, in "Klio", 106, pp. 1-57.
- SCHAPS D. (1977), *The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names*, in "Classical Quarterly", 27, pp. 323-30.
- SCELLENBERG R. S. (2009), «*They Spoke the Truest of Words*»: Irony in the *Speeches of Herodotus's Histories*, in "Arethusa", 42, pp. 131-50.
- SCHMITT PANTEL P. (1995), *La «storia delle donne» nella storia antica oggi*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, vol. 1: *L'antichità* (1990), a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari (2^a ed. Economica Laterza), pp. 537-48.
- SCHMITT PANTEL P., SEBILLOTTE CUCHET V. (2015), *Mères et politique dans les Histoires d'Hérodote et dans les Vies et les Moralia de Plutarque: pistes de recherche*, in "Cahiers Mondes anciens", 6, pp. 1-20.
- SCODEL R. (2008), *Epic Facework: Self-presentation and Social Interaction in Homer*, Classical Press of Wales, Swansea.
- SEBILLOTTE CUCHET V. (2015), *The Warrior Queens of Caria (Fifth to Fourth*

- Centuries BCE*): *Archaeology, History, and Historiography*, in Fabre-Serris, Keith (2015), pp. 228-46.
- SISSA G. (2023), *L'errore di Aristotele. Donne potenti, donne possibili, dai Greci a noi*, Carocci, Roma (ed. or. 2021).
- SOARES C. (2014), *Dress and Undress in Herodotus' Histories*, in "Phoenix", 68, pp. 222-34.
- SOMMERSTEIN A. H. (ed.) (1998), *Aristophanes, Ecclesiazusae*, Aris & Phillips, Warminster.
- STOREY I. C. (2003), *Eupolis: Poet of Old Comedy*, Oxford University Press, Oxford.
- THOMAS R. (2018), *Truth and Authority in Herodotus' Narrative: False Stories and True Stories*, in Bowie (2018a), pp. 265-84.
- TOURRAIX A. (1976), *La femme et le pouvoir chez Hérodote. Essai d'Histoire des mentalités antiques*, in "Dialogues d'Histoire ancienne", 2, pp. 369-86.
- ID. (1990), *Artémise d'Halicarnasse chez Hérodote, ou la figure de l'ambivalence*, in M.-M. Mactoux, E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, t. v: *Anthropologie et société*, Université de Franche-Comté, Besançon, pp. 377-86.
- TUPLIN C. (2018), *Dogs That Do Not (Always) Bark: Herodotus on Persian Egypt*, in T. Harrison, E. Irwin (eds.), *Interpreting Herodotus*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 99-124.
- VANDIVER E. (2012), *"Strangers are from Zeus": Homeric Xenia at the Courts of Proteus and Croesus*, in Baragwanath, de Bakker (2012), pp. 143-66.
- VANNICELLI P. (a cura di) (2017), *Erodoto, Le Storie*, vol. VII: *Serse e Leonida*, a cura di P. Vannicelli, A. Corcella, trad. di G. Nenci, Fondazione Valla-Mondadori, Milano.
- VEYNE P. (1984), *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1983).
- VIGNOLO MUNSON R. (1988), *Artemisia in Herodotus*, in "Classical Antiquity", 7, pp. 91-106.
- WALCOT P. (1978), *Herodotus on Rape*, in "Arethusa", 11, pp. 137-47.
- WARDMAN A. E. (1961), *Herodotus on the Cause of the Greco-Persian Wars (Herodotus, I, 5)*, in "American Journal of Philology", 82, pp. 133-50.
- WATERFIELD R. (2009), *On "Fussy Authorial Nudges" in Herodotus*, in "Classical World", 102, pp. 485-94.
- WĘCOWSKI M. (2004), *The Hedgehog and the Fox: Form and Meaning in the Prologue of Herodotus*, in "Journal of Hellenic Studies", 124, pp. 143-64.
- WELSER C. (2009), *Two Didactic Strategies at the End of Herodotus' Histories (9.108-122)*, in "Classical Antiquity", 28, pp. 359-85.
- WENGHOFFER R. (2014), *Sexual Promiscuity of Non-Greeks in Herodotus' Histories*, in "Classical World", 107, pp. 515-34.
- WEST M. L. (ed.) (1966), *Hesiod, Theogony*, Oxford University Press, Oxford.
- WEST S. (2007), *Rhapsinitos and the Clever Thief (Herodotus 2.121)*, in J.

- Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Blackwell, Malden-Oxford-Victoria, pp. 299-304.
- YATES D. C. (2019), *States of Memory: The Polis, Panhellenism, and the Persian War*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- ZACCARINI M. (2013), *Dalla "trieme leggera" alla "trieme pesante": l'evoluzione della marina ateniese tra Temistocle e Cimone*, in "Rivista di Studi militari", 2, pp. 7-27.
- ID. (2015), *The Return of Theseus to Athens: A Case Study in Layered Tradition and Reception*, in "Histos", 9, pp. 174-98.
- ID. (2016), *La prova dell'estraneo. L'identità di Soloi di Cilicia tra Greci e barbari*, in L. Prandi (a cura di), *Culture egemoniche e culture locali. Discontinuità e persistenze nel Mediterraneo antico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 91-111.
- ID. (2017a), *The Lame Hegemony: Cimon of Athens and the Failure of Panhellenism, ca. 478-450 BC*, Bononia University Press, Bologna.
- ID. (2017b), *The Stoa of the Herms in Context: (Re)Shaping Paradigms*, in D. Rodríguez Pérez (ed.), *Greek Art in Context: Archaeological and Art Historical Perspectives*, Routledge, London-New York, pp. 132-41.
- ID. (2018), *What's Love Got to Do with It? Eros, Democracy, and Pericles' Rhetoric*, in "Greek, Roman, and Byzantine Studies", 58, pp. 473-89.
- ID. (2019), *"La più grande e bella tra le gesta". Plutarco e la monomachia*, in "Revue internationale d'Histoire militaire ancienne", 8, pp. 151-69.
- ID. (2020a), *Aristide il Giusto e l'arche ateniese: la giustizia al potere*, in "Rivista di filologia e istruzione classica", 148, pp. 5-33.
- ID. (2020b), *Lista dei caduti in guerra della tribù Ereteide*, in "Axon", 4, pp. 51-86.
- ID. (2022), *Xenophon's Hybris: Leadership, Violence and the Normative Use of Shame in Anabasis 5.8*, in "Classical Quarterly", 72, pp. 152-66.
- ID. (2023), *Ruling through Fear: Cyrus the Great in Xenophon's Cyropaedia*, in "Klio", 105, pp. 538-57.
- ZIVIE-COCHE C. (1972), *Nitocris, Rhodopis et la troisième pyramide de Giza*, in "Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale", 72, pp. 115-38.

Indice dei nomi e degli argomenti*

- adeia* (cfr. anche *paura*), 107 e n, 113, 117, 123, 129
- Afrodite, 27, 33 e n, 35 e n, 73n
- Agamennone, 27, 34, 41, 52n, 53
- Aiace, 96, 105
- aidōs* (cfr. anche *onore*, *vergogna*), 49 e n, 61 e n, 99n
- Alcmeonidi, 22n, 72, 75, 76n
- Alessandro (Paride) di Troia, 27, 29, 33-8, 40n, 53
- Alessandro III (Magno) di Macedonia, 13, 85
- Alicarnasso/Alicarnassensi, 15-6, 91-2, 96-8, 116
- Amasi, faraone, 23, 67, 109, 110 e n, 111 e n, 120, 128 e n, 129
- Amazzoni, 44n, 82, 84-6, 98n, 138
- Argo/Argivi, 29, 66, 81 e n, 124, 136
- Aristagora di Mileto, 72, 75
- Aristodemo di Sparta, 66
- Aristofane, 11n, 22, 32, 80, 98 e n, 123
- Aristone di Sparta, 62n, 67-71, 112
- Aristotele, 9-11, 21, 30, 39, 52, 96, 105 e n, 106-7, 118n, 123n, 126n, 142n, 143
- Artabano, dignitario persiano, 26n, 52n, 90 e n, 91, 92 e n, 93, 97n
- Artacte, governatore persiano, 40 e n, 82n
- Artautes, comandante persiano, 90-1, 116
- Assiri, 55n, 80, 82 e n, 114n
- Astiage, re dei Medi, 21, 55-7, 104
- Atena, 8, 34n, 73-4, 76n, 83-4
- Atene/Atenesi, 7-8, 11, 12 e n, 13 e n, 14, 20, 22, 26, 32, 35n, 36n, 39, 40 e n, 41 e n, 42, 58, 64, 71n, 72-4, 75 e n, 76 e n, 77 e n, 86 e n, 89, 94-5, 96n, 97, 100, 102, 107-8, 117, 120n, 131, 135, 136 e n, 137-9, 145
- Babilonia/Babilonesi, 34, 55n, 82 e n, 101, 103, 122, 123 e n, 145, 147
- Battiadi, 89n, 115, 124n, 132n, 134
- Boccaccio Giovanni, 48, 89
- Boge, governatore persiano, 102
- Cambise II, Gran Re, 55, 109-11, 126, 129-31, 133
- Candaule di Lidia, 21, 26, 47, 48 e n, 49 e n, 50-2, 53 e n, 54 e n, 61, 74n, 94n, 112 e n, 113-6, 118, 121, 126, 128n, 129n, 131n, 143, 145-6
- Cecrope, 8 e n, 107
- Cheope, faraone, 101n, 121n, 122
- Cilone di Atene, 76n, 119

* Alle voci dei sostantivi sono registrate anche le occorrenze di vocaboli coradicali e derivati. I nomi femminili non sono qui indicizzati: il lettore ne troverà conto nell' *Appendice* alle pp. 147-64.

- Cirene/Cirenei, 22, 38, 115, 124n, 128, 132-3
- Ciro II il Grande, Gran Re, 21, 54 e n, 55 e n, 56 e n, 57 e n, 58-9, 60 e n, 64, 81, 82n, 84 e n, 89, 101, 104, 109-10, 112, 130, 131n, 144n,
- Cleomene di Sparta, 26, 35n, 68-70, 71 e n, 72
- Clitemnestra, 27, 53, 79
- compassione (e pietà), 12, 23, 56, 60, 102, 105-6, 134
- concubina, 21, 87, 94, 102, 108-9, 110 e n, 112, 117 e n, 118, 138
- contratto, 13 e n, 30, 109
- Corinto/Corinzi, 52n, 73n, 104-5, 130, 132
- Creso, re di Lidia, 26, 32, 42-3, 48, 51 e n, 58 e n, 89, 99, 101, 123-4
- Creta/Cretesi, 14, 29, 31n, 40, 92, 115
- Dante Alighieri, 60 e n
- Dario I, Gran Re, 20, 25-6, 59-60, 62-3, 64 e n, 65 e n, 66, 68n, 70, 75, 82, 87, 90, 93, 102-3, 117 e n, 123-4, 126, 127 e n, 129n, 147
- Demarato di Sparta, 64, 68 e n, 69, 70 e n, 71, 73, 75, 134
- Democede, medico, 52n, 61 e n, 62 e n, 63 e n, 64 e n, 65 e n, 92n, 127, 128n
- divorzio, 14 e n
- Dodona, 22, 43n
- Egina/Egineti, 26, 135-7
- Egitto/Egizi, 13, 26, 29, 31 e n, 33 e n, 34, 36 e n, 37n, 38, 40, 43n, 70n, 75, 77, 82 e n, 83, 100, 101 e n, 104n, 106, 109-11, 120 e n, 121, 122 e n, 126, 128n, 129 e n, 130, 131n, 132 e n, 133 e n, 134 e n, 145
- erōs*, 12, 13n, 28, 44n, 48, 53 e n, 54 e n, 68, 112 e n, 127n, 128-9, 144
- Ettore, 80, 99, 105
- eunuco, 26, 84 e n, 96, 109, 111n
- fantasma, 27, 38, 71n, 77, 124, 130
- Farandate, comandante persiano, 21, 118
- Fenici, 29, 31 e n, 33, 43n, 92n, 137
- Ferone, faraone, 128
- Gige, re di Lidia, 48, 49 e n, 50 e n, 51 e n, 53, 54 e n
- giuramento (*horkos* ecc.), 58, 61, 62 e n, 69 e n, 113, 115 e n
- giustizia (*dikē* ecc.), 12n, 25, 26 e n, 28-30, 32-4, 36-7, 47-8, 59, 64, 83, 108, 115, 128, 136n, 138 e n, 142
- Gorgia di Leontini, 27-8, 38
- harem, 66 e n, 111n
- Hellēnikon*, *to*, 31, 40, 41n, 74, 75 e n
- hybris* (cfr. anche *violenza sessuale*), 12 e n, 13 e n, 26 e n, 28, 41n, 52n, 89 e n, 90n, 117n, 118 e n, 119n, 125n, 126n, 138
- inganno (*dolos*, *apatē* ecc.), 8-9, 37 e n, 40 e n, 47 e n, 51, 57-9, 63, 69, 72-3, 75, 77, 82 e n, 86, 88-9, 96, 97n, 101, 111, 115, 131, 132 e n, 143 e n, 144 e n, 145
- Ippocrate, medico, 61 e n, 62 e n
- Ippocrate, padre di Pisistrato, 74
- kratos*, 10, 11n, 64, 65 e n, 83 e n
- Lemno/Lemni, 89 e n, 138, 139 e n
- Leonida di Sparta, 19, 68, 73 e n
- Leotichida di Sparta, 69-71
- Macedonia/Macedoni, 19, 87-8, 124, 127n
- Mardonio, dignitario persiano, 20, 34 e n, 91, 92n, 93, 95
- Masiste, principe persiano, 91, 95, 112, 114 e n, 116, 126
- Masistio, comandante persiano, 90, 95
- Massageti, 57 e n, 58-9, 107 e n

matronimico, 19
 Menelao, 27 e n, 33-6, 38 e n, 40 e n, 53, 71, 80
 Micerino, faraone, 121 e n, 128 e n
 Mini, 88, 89 e n, 139
 Mitilene/Mitilenesi, 39, 120
moicheia (cfr. anche *violenza sessuale*), 12 e n, 49n, 106n
 Momigliano Arnaldo, 32, 37, 44
 Moravia Alberto, 48, 54
 mutilazione, 84, 114 e n, 125-6, 128, 134

 Odisseo, 27, 62n, 97n
oikos, 90-1, 99
 Omero, 7, 27, 32, 37-9, 40 e n, 41, 86, 105, 114n, 133, 145
 onore (*timē* ecc.; cfr. anche *vendetta* e *vergogna*), 12, 16, 23, 25-7, 30 e n, 34, 41, 47, 49 e n, 50-1, 52 e n, 59, 62, 67, 83-4, 88-9, 91 e n, 93, 99, 108-11, 115, 124, 128, 133 e n, 134, 142, 145
 oralità, 17n, 24n, 29n, 121
 ospitalità (*xenia* ecc.), 33-4, 35 e n, 36, 37 e n, 72, 87-8, 104, 115, 130

 Pandora, 9 e n, 144
 Paro/Parii, 76, 77 e n
 patronimico, 19, 110
 paura (*phobos*, *deos* ecc.), 25, 50, 88 e n, 107, 113 e n, 115, 117, 138
 Pausania di Sparta, reggente, 20, 118, 119 e n
 Pelasgi, 89n, 138-9
 Peoni (cfr. anche *Traci*), 52n, 75, 100, 126, 127 e n
 Pericle, 32, 76n, 97n, 102
phthonos, 68n, 93 e n, 107 e n, 134, 135n
 piramide, 121 e n, 122 e n
 Pisistrato/Pisistratidi, 35, 50n, 73-5, 76 e n, 83, 110n
 Platea/Plateesi, 26, 40, 75, 90, 100, 103, 118, 137
 Policrate di Samo, 56

Poseidone, 8
 Priamo, 27n
 prostituzione, 13, 22, 53n, 104n, 119-21, 122 e n, 123
 Proteo, faraone, 33-4, 35 e n, 36-7
 Psammetico, faraone, 42, 111, 126

 Rampsinito, faraone, 103 e n, 104n, 122
 rapimento, 28-33, 36-7, 39, 41, 42 e n, 43 e n, 44 e n, 69, 70n, 100, 137-9

 Salamina (isola), 22, 26, 73, 93-5
 Salamina cipria, 133
 schiavitù, 13 e n, 23, 25-6, 43n, 50, 56, 61 e n, 62n, 87, 92 e n, 95, 99, 102, 111, 119-20, 123n, 134, 138 e n, 139
 Scizia/Sciti, 25, 57n, 58-9, 62, 64n, 84, 85 e n, 86 e n, 90, 100, 108, 139
 seduzione, 12 e n, 31, 37 e n, 51, 63, 144
 Serse I, Gran Re, 21, 26 e n, 34, 35n, 39-41, 51n, 52 e n, 54n, 60, 62n, 63n, 64, 65 e n, 66, 70n, 73, 75, 82n, 88n, 90 e n, 91, 92 e n, 93 e n, 94 e n, 95, 96 e n, 98n, 102, 109, 111-2, 113 e n, 114, 115 e n, 116 e n, 117 e n, 118, 125-6, 131n, 134n, 135n, 143n, 147
 Sesostri, faraone, 90, 102, 128
 Smerdi/Pseudo-Smerdi, 112, 129, 130 e n
 Sparta/Spartani, 10 e n, 19 e n, 20, 22, 28, 34-5, 40, 41 e n, 42, 56n, 64, 66 e n, 67-9, 70 e n, 71 e n, 72 e n, 73-5, 81, 87, 88n, 89, 98, 100, 107, 116n, 118, 137, 144
 supplica, 56, 62n, 72, 76n, 119, 133-4

 Taltibio, 41, 87, 88n, 116n
 Temisone, mercante, 29n, 35, 115
 Teseo, 41 e n, 44n
 Traci, 39, 74n, 106, 108, 120, 122, 123n, 126
 Tucidide, 16n, 17 e n, 22n, 32, 41n, 102

vendetta (*tisis, timōriē* ecc.), 25 e n, 26
e n, 27-9, 30 e n, 33, 36, 37 e n, 39, 40
e n, 42 e n, 47, 50, 51 e n, 56, 58-9, 64,
70, 71 e n, 84 e n, 88, 101 e n, 110-1,
113, 114n, 116, 119, 132-4, 135 e n, 138-
9, 142, 145
vergogna (*aischynē* ecc.), 13, 25, 27, 31,
47, 49-52, 53n, 58-9, 61, 63, 87, 99-
100, 108, 116, 123

verità, 20, 24 e n, 34, 59, 63n, 114
vestiti, 49, 50, 52 e n, 65, 82, 86-9, 94,
112, 113 e n, 114n, 117-8, 130, 131 e n,
132, 136
violenza sessuale, 12 e n, 18, 43n, 112,
119-23, 125-6, 128, 138
Zeus, 8-9, 19, 35n, 37n, 38, 70n, 144

Indice dei passi citati

Fonti letterarie

Aeschines

1.91: 131

1.183: 12

2.117: 59n

Aeschylus

Agamemnon

11: 79

62: 108n

408: 27

414-419: 71

1231, 1237: 80

Choephoroi

631-638: 139

Persae

803-820: 26

832-836, 847: 52

846-848: 53n

Prometheus vinctus

724: 86n

Septem contra Thebas

200-201: 80

Supplices

287: 86n

Alcaeus

fr. 283 Lobel-Page: 37n

[Andocides]

3.14-15: 14

[Apollodorus] mythographus

3.10.7: 70n

Aristophanes

Acharnenses

523-537: 32

Aves

496-498: 131n

Ecclesiazusae

17-18: 136n

611-618, 938-940: 122-3

Lysistrata

78: 22

514-517: 142n

520: 80

529: 80, 142n

538: 80

674-675: 98

678-679: 98n

1108: 96

1124 (c *schol. ad loc.*): 143n

Thesmophoriazusae

830-835: 136n

Schol. ad Plut. 773 Dübner: 107

Aristoteles et Corpus Aristotelicum:

[*Athēnaiōn Politeia*]

14.4, 16: 74

Poetica

1453a3: 106

Politica

1252b10-13: 10

1259b1-10: 10

- 1260a12-13: 143
 1260a20-22: 97
 1260a30: 142n
 1261a2-22: 107
 1261a10-22: 10, 107
 1268b39-41: 123n
 1269b12-14 e 19-34: 10
 1277b18-21: 96-7
 1300a4-7: 10, 20n
 1313a36-37: 132
 1313b18-22: 132
 1314b27: 126n
 1322b37-1323a1: 10
 1323a3-6: 10
 1323a5-6: 10, 138n
 1324b12-22: 59
Rhetorica
 1357b29-34: 39
 1361a9-11: 10
 1372a37-38, b26-27: 30
 1378b23-31: 118n
 1378b32-36: 52n
 1379b4-5 e 15-17: 52
 1379b35-36: 21
 1385b13-1386a3: 105-6
 1386a17-24: 111
 1386b16-20, 1387b22-28: 93-4
 1417a5-7: 100n
 Arrianus
Anabasis
 1.23.7: 82
 3.11.5: 91n
 4.7.3: 114n
 Athenaeus Naucratis
 515d-517a: 53n
 516d-517a: 54n
 569b-d: 120
 Augustinus
De civitate Dei 18.9: 7
 Bion Proconnensis
FGrHist/BNJ 332 F 2: 44n, 86n
 Cicero
De legibus 1.1.5: 15n
 Clearchus Soleus
 fr. 43a Wehrli: 53n
 Ctesias
FGrHist/BNJ 688 F 14: 114n
 Curtius Rufus
 3.3.14: 91n
 6.5.30-31: 85n
Cypria
 fr. 1 Bernabé: 37n
 De(i)non
FGrHist 690 F 7: 82n
 Democritus
 B 274 Diels-Kranz: 142n
 Demosthenes et Corpus Demosthenicum:
 4.47: 131
 15.23: 95
 18.130: 20
 21.36 e 38: 13
 21.72: 52n
 23.53: 12 e n, 109
 23.55-56: 12 e n
 39.9: 19
 54.1: 131
 57.30: 10
 Dinarchus
 1.23: 12
 Diodorus Siculus
 1.62: 33n
 2.7-12: 82n
 12.16.1: 87
 14.80.6: 65n
 17.38.1: 63n
 17.77.6: 91n
 Diogenes Laertius
 1.94: 130n
 1.94-96: 132n
 Dionysius Halicarnassensis
de Compositione Verborum 3 ll. 70-127: 53

- Ephorus Cumaeus
FGrHist/BNJ 70 F 36: 77
FGrHist/BNJ 70 F 178: 132n
 1.1.4: 29, 137
 1.2.1: 31n, 40
 1.3.1: 43n
- Eupolis comicus
 fr. 267 Kassel-Austin: 32
 1.4.2: 30, 33, 40, 43n
 1.4.3-1.5.2: 31
 1.4.4: 40, 113
 1.5.3: 48
 1.5.3-4: 32-3
 1.6.2: 42, 43 e n
 1.7-13: 47-51
 1.8.2: 49 e n
 1.10.3: 52
 1.12.1: 49
 1.26.3: 26
- Euripides
Andromacha
 100-101: 17
 590-609: 27
 596-599: 144
 596-609: 71n
 680: 27
Hippolytus
 616-617: 9n
Iphigenia Aulidensis
 10-11: 34
 75: 44n
 87-93, 97-98: 34
Medea
 419, 427: 145
Orestes
 1639-1642: 37n
Troiaides
 962, 1032, 1037: 27
 1.31: 21, 81-2, 101
 1.32.9: 17
 1.37.2-3: 100
 1.44-46: 101
 1.51.5: 124
 1.57-58: 138
 1.58: 75, 138
 1.59.3 e 60.3: 50n
 1.59-61.2: 74-6
 1.62.3-4: 76n
 1.64.2: 75
 1.84.3: 109
 1.87.3-4: 37n
 1.91.1: 51
 1.91.6: 21, 55
 1.93.2-4: 120
 1.93.4: 53n, 120
 1.95.1: 55
 1.105.4: 84
 1.106: 25
 1.107.1: 21, 55
 1.107-12: 55-7
 1.118.2: 57
 1.119: 56
 1.122.2: 120n
 1.122.3: 57
 1.129: 56
 1.134.2-3: 16, 75
 1.135: 108, 117n
- Gorgias
Helena 2, 5-7, 15-19: 28
- Hecataeus Milesius
FGrHist/BNJ 1 F 1a: 42
FGrHist/BNJ 1 F 127: 138
- Hellanicus Lesbios
FGrHist/BNJ 4
 F 153: 38n
 F 178a: 80
 F 178b: 80n
FGrHist/BNJ 687a
 F 7a: 80n
- Herodotus
prooemium: 15, 16 e n, 17, 28 e n, 39n,
 98, 139n
 1.1.1-1.4.3: 29
 1.1.3: 31

- 1.135-136: 106
 1.136.2: 59, 101
 1.137.1: 116n, 117n
 1.138.1: 59, 116
 1.138.2: 58
 1.146.1: 139
 1.146.2-3: 92n
 1.155.4: 53n, 89-90
 1.164.3: 100
 1.172.1: 83
 1.173.4-5: 19
 1.175.1: 84
 1.176.1: 103
 1.184-7: 82
 1.187.1: 82n
 1.189.2: 57 e n, 58, 81
 1.196: 122-3
 1.199: 123
 1.200: 124n
 1.201: 58
 1.203.2: 107n
 1.204.2: 57, 60
 1.204-207: 57-8
 1.205.1: 107n
 1.205.2: 57 e n
 1.208: 60
 1.209.2: 91n
 1.211-216: 58
 1.212.2: 59
 1.214.1: 55, 60
 1.214.5: 60
 1.216.1: 107
 1.216.4: 59
 2.2: 124n
 2.2.5: 42, 126
 2.30.4: 100
 2.35-36: 36, 82
 2.45.1: 42
 2.46.4: 84n
 2.47.1: 70n, 106
 2.54-57: 43n
 2.63: 83
 2.85.1: 145n
 2.91.1: 16
 2.100-101.1: 101
 2.100.4: 133
 2.102.5 e 106.1: 90
 2.107.2: 102
 2.110.1: 102
 2.111: 128
 2.112-115: 33-4
 2.113.1: 33, 36-7
 2.113.3: 33, 38n
 2.114.2 e 115.4: 37
 2.115.6: 35
 2.116.1: 33, 38
 2.116-117: 38
 2.118: 33-4
 2.118.1 e 119.3: 36
 2.118.3: 33
 2.119: 34
 2.120: 36, 37n
 2.120.5: 134n
 2.121a-ζ: 103-4
 2.121ζ.2: 75
 2.122.1: 103n
 2.123.1: 24
 2.126: 122
 2.129-131: 128
 2.131.1-2: 134n
 2.134-135: 120-1
 2.135.5: 22
 2.173-174: 129
 2.181: 128-9
 2.181.1: 128n
 3.1-3: 24, 109-10
 3.2: 36
 3.4.1-2: 98
 3.14: 111
 3.22.4: 124n
 3.25.2, 30.1 e 33-38: 129
 3.31-32: 129-30
 3.38: 16
 3.38.1: 87n
 3.45.4: 100
 3.50-53: 130-2

- 3.61.1-2 e 64-66: 130
 3.68-69: 112
 3.68.4-5: 129
 3.69.5: 114n
 3.72.4-5: 59
 3.78.2: 102
 3.80.5: 125
 3.85-87: 147
 3.88.2: 129
 3.88.3: 112
 3.97.4: 125, 127
 3.99.2: 82
 3.101.1: 107n
 3.102.3 e 105: 147
 3.118-119: 102
 3.122.1: 24
 3.124-125: 56
 3.129.3-137: 61-3
 3.138.4: 64
 3.148: 72
 3.150: 103, 123
 3.153: 147
 3.155.2: 34 e n
 3.159.2: 103
 3.183.3: 82
 4.1.1: 25
 4.1.2-3: 139
 4.3-4: 139
 4.9.4: 83
 4.23.2: 83-4
 4.26.2: 65 e n, 83
 4.43: 65n, 116, 126
 4.45.2-5: 31
 4.64-66: 59
 4.67.2: 84
 4.69.3, 71.4 e 72.2: 108
 4.76.1: 16
 4.76.3: 20
 4.83: 90
 4.84: 117
 4.97.2: 64n, 93
 4.104: 107
 4.110-117: 85
 4.114.3: 85n
 4.116.2: 83
 4.119.4: 25-6
 4.121: 100
 4.145-146: 89
 4.145.2: 138
 4.154: 35, 115
 4.155.1: 109
 4.159-165: 132-3
 4.167: 134
 4.163.3: 124n
 4.168.2: 106
 4.172.2: 107
 4.176: 108
 4.180.2-4: 83
 4.180.5-6: 107
 4.184.1: 19n
 4.193: 83
 4.200-205: 134-5
 4.200.1: 133-4
 4.201: 115
 4.202: 26n, 134
 5.5: 106, 108
 5.6.1: 108 e n, 123n
 5.12-15: 126-7
 5.15.2-3: 100
 5.16.2: 106-7
 5.17-21: 87-8
 5.18.1: 88n
 5.32: 20
 5.39-41: 67-8
 5.42.1 e 48: 72
 5.51: 22, 72
 5.56.1: 26
 5.63.2: 35
 5.65.1: 35, 72
 5.66.1: 35n, 72
 5.70.1: 35n
 5.70-72: 76n, 119
 5.74.1: 26
 5.78: 35n
 5.82-88: 135-7
 5.90: 72

- 5.92α.1: 83n
 5.92β-δ: 104-5
 5.92δ.3: 106
 5.92ε.2-η: 130-2
 5.92η.2: 124
 5.92η.3: 131 e n
 5.94-95: 39
 5.97.2: 72, 75
 5.97.3: 128n
 5.105.2: 26, 64
 5.116 e 118.2: 20
 6.9.4: 125
 6.16: 100
 6.19: 125
 6.30: 59
 6.32: 117n, 125, 127
 6.41.4: 20
 6.43.1: 20, 92n
 6.49-50: 68
 6.52.2-8: 67
 6.53.1: 19
 6.57.2: 71-2
 6.58-59: 66
 6.61: 71
 6.61.1: 93n
 6.61.2 e 62.2: 69
 6.63-72: 68-70
 6.66.3: 72
 6.71: 56n
 6.71.3: 22
 6.75.3: 72
 6.77.2: 81n
 6.82.1: 24
 6.84.3: 70-1
 6.86δ: 19n
 6.87: 26
 6.97.2: 20
 6.103.2-4: 147
 6.107.1-2: 127n
 6.108: 75
 6.123.2: 72
 6.133.1: 77
 6.134-136: 76-7
 6.134.1: 20, 76
 6.137-138: 138-9
 6.137.3: 138n
 6.137.2-3: 89n
 6.138.4: 89n, 139
 6.140: 139
 7.1-4: 66n
 7.2-3: 64
 7.5: 26
 7.5.1: 20
 7.6.2: 31
 7.8α-γ: 26
 7.8γ.3: 114
 7.9.1: 34, 92n
 7.9γ: 95
 7.9.2: 26
 7.10-13: 90-1
 7.11.1: 92n
 7.15-17: 52n
 7.27-39: 143n
 7.33: 40
 7.39: 91, 92n, 116
 7.43: 39
 7.52.2: 91, 100
 7.57: 84n, 147
 7.61.2 e 73: 20
 7.69.2: 65, 123-4
 7.83.2: 109
 7.96.1: 19
 7.96-99: 91-2
 7.98.1: 92n
 7.99.1: 92, 96, 98
 7.100.2: 92n
 7.101-105: 70n
 7.101.3: 24
 7.102.1: 75
 7.103.4: 92
 7.107: 102
 7.114.2: 114n
 7.132: 87
 7.132-133: 88n
 7.134 e 137: 41
 7.136.2: 87, 88n, 116

- 7.137.2-3: 88n
 7.139: 136
 7.139.1: 24
 7.140.1: 22
 7.144.1-2: 136
 7.152.3: 24
 7.153.2: 20
 7.153.4: 90, 96
 7.159 e 161.3: 40
 7.169.2-171: 40
 7.178.2: 73
 7.187: 109, 123
 7.189-191: 73
 7.204: 19
 7.205.1: 73
 7.210.2: 94-5
 7.224 e 226-227: 19n
 7.229-232: 19n, 137
 7.239: 22
 7.239.4: 73
 8.33: 125
 8.36.2: 100
 8.40.1, 41 e 60β: 100
 8.44.1: 100
 8.46.1: 135
 8.47: 63n
 8.55: 8
 8.65.4: 20
 8.67: 93
 8.67.2: 92n
 8.68.1: 93n
 8.68α.1: 94, 96
 8.69.1: 93
 8.69.2: 93n, 94
 8.84.2: 73
 8.87-88: 94-5
 8.87.2: 97n
 8.88.3: 94, 96
 8.90.4 e 93: 95
 8.101.1: 94-5
 8.102.2-3: 92n
 8.102-103: 94-5
 8.103.1: 96n
 8.103-104 e 107.1: 96
 8.104-106: 84
 8.105.1: 26
 8.106: 143n
 8.106.2: 84n
 8.109.3: 135n
 8.136.1: 88
 8.137: 124
 8.137.1 e 139: 19
 8.142.4: 100
 8.144.2: 26, 31, 40-1
 9.5: 137
 9.20: 95
 9.20-24: 90
 9.27.4: 40, 86
 9.64.1: 26
 9.73: 41 e n
 9.76: 118-9
 9.76.2: 21
 9.81: 119
 9.97: 20
 9.107.1: 58, 90, 95
 9.107.2: 90, 98
 9.108.1: 112, 116
 9.108-110: 21, 112-4
 9.109-111: 116
 9.109.1: 118
 9.109.2: 113, 117
 9.109.3: 134n
 9.110: 26n, 114
 9.111-113: 114
 9.112: 134n
 9.113: 116
 9.116-120: 40
 Hesiodus:
 Opera et dies
 47-48: 144
 80-82: 9
 83: 144
 105: 9
 327: 35n, 119
 405: 10

- Theogonia*
 50: 145
 120-122: 53-4
 231-232: 62
 565: 144
 570-613: 8-9
 589-591: 8-9, 144
 1019-1022: 9
 fr. 298 Most: 33
 Hippocrates medicus et Corpus Hippocraticum:
De mulierum affectibus 62: 61
Iusjurandum: 62n
 Homerus
Ilias
 2.872-873: 80
 3.156-160: 43n
 3.162-165: 27n
 3.189: 86
 3.351-354: 38
 3.410-412: 99n
 6.186: 86
 6.344: 56n
 6.441-442: 99
 6.467-474
 6.490-491: 133n
 6.492: 80
 7.96-98: 80
 8.163 e 174: 80
 9.21: 144
 9.134: 145
 13.621-627: 38
 13.624-625: 35n
 13.626-627: 27n
 16.89-90: 110n
 19.117-118: 69n
schol. bT ad 6.467: 105
Odyssea
 1.356-369: 80n
 3.265-272: 27
 4.227-229: 38
 4.249-264: 27
 4.266-289: 27n
 4.581-586: 38
 6.140-141: 119
 6.207-208: 35n
 6.303-315: 62n
 7.53: 62n
 8.159-164: 29n
 9.266-271: 35n
 11.432-433: 27
 13.412: 71
 14.56-59: 35n
 15.415-416: 29n
 15.415-484: 31
 18.83-87: 114n
 22.474-477: 114n
 23.218-222: 27n
 Hyginus
Fabulae 255.5: 21n
 Isaeus
 3.39: 109
 12.5: 115n
 Isocrates
 4.114: 126n
 10.61-63: 71
 Iustinus
 1.4.8-10: 56n
 1.7.19: 51
 Livius
 1.9: 42n
 [Longinus]
De sublimitate 13.3: 37n
 Lysias et Corpus Lysiacum
 1.30: 12n
 1.32: 112n
 2.4-5: 86
 3.6: 20
 10.10: 131
 Nearchus
FGrHist/BNJ 133 FF 3a-b: 82n
 Nicolaus Damascenus
FGrHist/BNJ 90 FF 44a, 45-47: 51n

Pausanias periegeta

- 1.37.5: 121
- 2.20.8-10: 81n
- 2.20.9: 81
- 3.7.7: 69n, 71
- 3.8.1-2: 56n
- 3.11.5: 98
- 3.19.9: 71
- 10.15.1: 121

Pindarus

Nemea

- 10.79-81: 70n

Pythia

- 4.252: 139
- 5.83-85: 38n
- 11.61-63: 71

Plato

Charmides

- 157b-c: 62

Leges

- 694c-696a: 101
- 695c-d: 126
- 729e: 35n
- 730a: 119
- 775c-d: 13n
- 780c-781d: 10n
- 781a: 144

Phaedrus

- 243a-b: 38

Respublica

- 359c-360b: 51n
- 455d-456a: 97
- 457c-d, 464c-465b: 107
- 460a-c: 122-3

Symposium

- 217e: 72n

Plutarchus

Agesilaus

- 1.1: 22

Alexander

- 22.7-8: 124n
- 46: 85n

Artaxerxes

- 5.3-4: 114n
- 5.5: 117
- 27.2: 117n

Cimon

- 6.4-7: 119n, 125n
- 9.5: 52n

Lycurgus

- 14: 10n
- 15.4-7: 70n
- 15.11-18: 107

Solon

- 12.1: 119

Themistocles

- 14.3-4: 98n

Theseus

- 26.2: 44n
- 31-34: 41n

Moralia

- 37d, 139c: 49n
- 243d: 96
- 260e-261d: 132n
- 401e: 124
- 856f: 44n
- 857a-b: 38-9
- 857b: 33n
- 858a-b: 44n
- 858c: 76n
- 861e: 75
- 863c-d: 24
- 868a, 869f-870a: 97-8
- 870a: 96, 98n
- 871a-c: 73n
- 873e-f: 97-8
- fr. 133 Sandbach: 21n

Polyaenus historicus

- 8.53: 98n

Sappho

- fr. 202 Lobel-Page: 120

Semonides

- fr. 7 West: 9, 144n, 145n

Simonides lyricus

fr. 14 Page *FGE*: 73n

Sophocles

Ajax

79, 198-199: 34n

293: 142

302-304, 367: 34n

651-652: 105

1114, 1231: 84

Antigone

904-912: 102

Electra

983: 96n

Trachiniae

1-3: 17

Stesichorus

fr. 15 Page: 38

Strabo

11.8.6: 57n

17.1.33: 122n

Suda (Adler)

η 536: 23, 98 e n

π 248: 23

Theopompus Chius

FGrHist/BNJ 115 FF 225a-b: 88

Thucydides

1.3.1, 9-12, 20-21: 32

1.62.3-4: 76n

1.126.1-127.3: 119

1.136.3: 62n

2.44.3: 102

2.45.2: 20n

2.65.6: 97n

2.78.3: 103

2.99.3: 124

3.40.3: 105n

4.133.2-3: 22n

5.16.2-3: 22n

Varro

De gente populi romani fr. 11 *HRF*/222

Salvadore: 7-8

Xanthus Lydius

FGrHist/BNJ 765 FF 20a-b: 127n

FGrHist/BNJ 765 F 31: 129n

Xenophon

Agesilaus

1.17: 59

1.28: 52n

3.3: 117n

Anabasis

1.1.3: 65n

1.19.13: 114n

2.1.3: 70n

7.8.17: 70n

Cyropaedia

1.2.1: 60

1.6.27-29: 59

5.2.28: 114n

5.5.26: 110n

7.5.60-61: 84n

7.5.62-65: 84

Hellenica

3.1.6: 70n

3.1.10-28: 17n

3.3.1-4: 70n

3.4.19: 52n, 80

7.1.30: 100

Memorabilia

2.2.4-14: 99n

3.11.1: 48n, 121

Oeconomicus

3.12-15: 99n

7.11: 13n

7.21-25: 99

7.22-43: 99n

11.25: 100n

Respublica Lacedaemoniorum

1.8: 68-9, 107

Iscrizioni e papiri

Achaemenid Royal Inscriptions:	<i>Inscriptiones Creticae (IC)</i>
Behistun, Darius inscription (DB): 129n	IV 72: 14 e n
Persepolis, "Harem inscription" (XPf): 66 e n	<i>Inscriptiones Graecae (IG)</i> I ³ 45: 131
Persepolis Fortification Tables (PF) 1224: 109n	V.2 461: 35n
	<i>Oxyrhynchus Papyri (P.Oxy.)</i> 23, 2382: 48n, 49n
<i>Corpus des inscriptions de Thasos</i> (<i>I.Thasos</i>) III 5: 10n	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> (<i>SEG</i>): 13.364: 120 48.1339: 37 e n, 98n 50.276: 20
<i>Elephantine-Papyri (P.Eleph.)</i> I: 13	

