

## IL BUONO (E IL CATTIVO) USO DELLA μάχαιρα\*

### Tra ἀγάλματα e dimensione del sacro.

L'identità materiale e storica dello strumento che i Greci chiamano μάχαιρα è chiara e ben nota, così come buona parte degli usi ai quali tale oggetto viene in concreto destinato<sup>1</sup>: coltello finalizzato a tagliare la carne per la cucina e il sacrificio, la μάχαιρα è però, insieme, anche immagine della leggenda, e immagine della leggenda assai particolare.

Rispetto all'identificazione univoca con un tipo specifico di strumento da taglio, lo statuto antropologico di questo coltello come oggetto dell'immaginario collettivo si apre, infatti, ad una molteplicità di ambivalenze e oscillazioni.

Connessa in modo stretto alla sfera del sacro, spesso nascosta, offerta in dono, fabbricata da mani divine, la μάχαιρα diviene, in contesti leggendari, oggetto efficace e di valore, strumento di acquisizione di sovranità e, più in generale, simbolo di potere.

Ma il punto di partenza per il sistema di implicazioni simboliche che si sovrappongono nell'immagine leggendaria della μάχαιρα rimane, comunque, l'identificazione con un oggetto reale e ben definito nei suoi usi sociali: è cioè il coltello sacrificale a costituire sempre la base di appoggio concreta che, garantendo in quanto oggetto l'effettiva continuità della trasmissione materiale attraverso il tempo, è in grado di assorbire e poi veicolare una serie, o meglio, una stratificazione di valori piuttosto complessa. Ed è proprio l'articolata architettura semantica dell'immagine della μάχαιρα che cercheremo di approfondire, indagandone in particolare la polivalenza per mezzo della categoria degli ἀγάλματα.

Mantenendo sempre un rapporto visibile con il culto e con la sfera del sacro, gli oggetti compresi nella categoria di ἄγαλμα sono, al contempo, segno di potere, simbolo di investitura e oggetto di dono, e, proprio in virtù della stratificazione di immagini che accolgono, si connotano come cose preziose al centro di un commercio nobile<sup>2</sup>. Gli ἀγάλματα ricorrono nella leggenda come doni nuziali e tradizionali, spesso fabbricati da esseri sovraumani, talvolta come *sacra* protettivi ed efficaci (e dunque collocati in luoghi nascosti), sempre come oggetti dotati di un certo potere

\* R. Di Donato ha letto queste pagine nelle diverse fasi della loro elaborazione. Desidero ringraziarlo per l'aiuto che ha saputo darmi con ogni suo suggerimento; ringrazio anche M. Giangiulio.

<sup>1</sup> L'etimologia del termine è relegata al campo dell'incertezza da Chantraine 1968, 673, il quale nega sia la validità di un accostamento al verbo μάχομαι sia l'ipotesi di un prestito dall'ebraico. Tutt'altro che ignota è al contrario l'identità materiale dell'oggetto, anche grazie alle innumerevoli raffigurazioni iconografiche che lo rappresentano. Gli unici studi di carattere complessivo sulla μάχαιρα sono, tra l'altro, studi di iconografia. Segnaliamo in particolare il contributo di L. Cerchiai (Cerchiai 1980), che si sofferma anche su paralleli con monumenti figurati etruschi d'età arcaica. Si veda anche LSJ 1996, 1085 e Berthiaume 1982, XVI.

<sup>2</sup> Con l'espressione «di commercio nobile» si intende una circolazione di beni non identificabile con scambi di tipo strettamente mercantile ma, piuttosto, con acquisizioni tramite giochi, guerra, doni o con offerte votive. Si veda su questo Gernet 1968, 96-99.

sociale, ma non perdono - mai - l'identità fondamentale di concreti oggetti d'uso<sup>3</sup>.

Lo scopo di questo lavoro sarà, in primo luogo, quello di mostrare come lo statuto antropologico della μάχαιρα partecipi della densa stratificazione propria degli ἀγάλματα e delle forme di pensiero che ne sono all'origine. Ma in questo percorso metteremo a fuoco anche altri nodi essenziali. Al primo di essi, e cioè allo specifico legame che la μάχαιρα stabilisce in concreto con la sfera del sacro, abbiamo già in parte fatto cenno. E nel corso della trattazione cercheremo di comprendere anche il punto successivo, determinato dall'identità del soggetto che agisce - adoperando una μάχαιρα - nella sfera del sacro, e che talvolta si identifica con una figura regale. Proprio le implicazioni della coincidenza tra agente del sacrificio e re, testimoniata come vedremo dal βασιλεύς omerico, consentiranno di interpretare meglio lo statuto di altri sovrani che ci troveremo invece ad analizzare mentre impugnano la μάχαιρα in momenti e per scopi diversi, fino a giungere al caso paradossale del re Cleomene in Erodoto.

La storia del coltello sacrificale come oggetto e il suo percorso di simbolo hanno già coperto un ampio arco temporale quando si depositano sul fondo dell'immaginario dei Greci del V secolo a.C., tanto da consentire addirittura rifunzionalizzazioni anche in chiave negativa. La rappresentazione del senso positivo o negativo dell'immagine mitica della μάχαιρα segue, come è logico, le coordinate del buono o del cattivo uso dell'oggetto concreto cui essa corrisponde, e vedremo come l'opera di Erodoto offra da questo punto di vista un materiale assai ricco di esempi.

Presentiamo per primo, nei tratti essenziali, l'episodio finale della vicenda di Cleomene.

### Il caso di Cleomene

La vita di questo re spartano si conclude con un suicidio che interpretazioni diverse hanno analizzato di volta in volta nella prospettiva della sua veridicità storica, del rapporto con rituali arcaici o, ancora, in quella della patologia che ne sarebbe all'origine<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sulle particolari connotazioni della complessa categoria di ἀγάλματα si è soffermato a più riprese Louis Gernet: dal primo saggio sulla storia sociale della religione greca (Gernet 1932, in particolare 85-86) fino al saggio di sedici anni successivo (1948) sulla nozione mitica di valore nella Grecia antica (Gernet 1968, 93-137).

<sup>4</sup> Per un contributo specifico sulla follia di Cleomene si veda Griffiths 1989 e, per un quadro dei diversi atteggiamenti critici nei confronti della notizia antica del suicidio del re spartano, Giusti 1929, che studia il comportamento di Cleomene con lo scopo di rintracciarvi molti degli aspetti patologici propri dell'epilessia. Posizioni di diffidenza rispetto alla notizia e alle modalità del suicidio si trovano in Busolt 1893, II, 574; Beloch 1922, II, 21, 36, Meyer 1925, III, 202; . Estrema fiducia nella notizia è invece riposta da Luria 1928; Frazer 1966, 58 ss. interpreta infine il suicidio del re come sopravvivenza di una pratica arcaica di sacrificio rituale. Fondamentali riferimenti per lo studio di Cleomene I come figura storica sono inoltre, negli ultimi decenni,

La versione riportata da Erodoto<sup>5</sup> dedica al gesto finale del personaggio una descrizione molto dettagliata, nella lettura della quale la critica, qualunque sia il criterio interpretativo, sembra avere trascurato proprio uno dei particolari che ne costituiscono la forza.

Nel sesto libro delle *Storie*, gli Spartani, spinti dal timore per le macchinazioni che Cleomene trama dall'esterno contro la città, lo richiamano in patria ad esercitare ancora il ruolo di re. La follia che caratterizza il sovrano fin dall'infanzia raggiunge però il grado massimo, esprimendosi con evidenza quando il re colpisce al volto, con lo scettro, gli Spartani in cui si imbatte, e costringe dunque i familiari a bloccarlo legandolo ad un ceppo.

È a questa condizione fisica, mentale e istituzionale che si salda l'immagine conclusiva che a noi interessa:

ὁ δὲ δεθεὶς τὸν φύλακον μουνωθέντα ἰδὼν τῶν ἄλλων αἰτέει μάχαιραν: οὐ βουλομένου δὲ τὰ πρῶτα τοῦ φυλάκου διδόναι, ἀπέιλεε τὰ μιν αὐτίς ποιήσει, ἐς ὃ δείσας τὰς ἀπειλᾶς ὁ φύλακος (ἦν γὰρ τῶν τις εἰλωτέων) διδοῖ οἱ μάχαιραν. (Hdt. 6. 75).

Una volta preso il coltello, Cleomene comincia a tagliare a pezzi (λωβώμενος; ἐπιτάμων; καταχορδεύων) le proprie gambe e continua, seguendo il senso della lunghezza (κατὰ μήκος), lacerandosi cosce, fianchi e ventre, fino a darsi in questo modo la morte (ἀπέθανε τρόπῳ τοιούτῳ).

Nella successione quasi fotografica di dettagli macabri - tra l'altro molto rari nelle *Storie*<sup>6</sup> - assume forte rilievo la specificazione, ricorrente per ben due volte, dell'oggetto con cui il re compie la lacerazione progressiva del proprio corpo: una μάχαιρα, appunto.

L'interesse per la presenza di tale strumento è suggerito, al livello immediato del testo, dalla ricorrenza e dalla precisione con cui il σίδηρος usato da Cleomene viene identificato proprio come μάχαιρα. Una denominazione tanto specifica, anche in virtù della ripetizione che la duplica, sembra infatti rimandare ad una coincidenza piena, e a quanto pare importante, con una tipologia di oggetto ben precisa. Ma soprattutto, al livello del contesto, colpisce l'uso anomalo al quale lo strumento, individuato e presentato con tanto scrupolo definitorio come «coltello da sacrificio», viene poi destinato.

L'ultimo passaggio del percorso che ci proponiamo di affrontare consisterà nel

Carrier 1977, Cawckwell 1993, Parker 1998 e Cartledge 2001 pp. 55-67.

<sup>5</sup> Erodoto non è l'unico autore a narrare il suicidio di Cleomene: cf. anche Plut. *Mor.* 223b; Paus. 3. 4.

<sup>6</sup> L'abbondanza di dettagli macabri, in contrasto con le tendenza generale di Erodoto ad evitare particolari troppo crudi, viene talvolta evocata a riprova della assoluta attendibilità e autenticità storica del racconto. Si veda Nenci 1998, 240 (commento a Hdt. 6. 75).

comprendere come l'anomalia di usare il coltello sacrificale per il suicidio non incarni qui soltanto l'assurdità di un gesto tragico, folle o patologico, scandito e sottolineato ai fini di una narrazione più cupa. Il significato di tale atto non coincide cioè, in modo automatico e preciso, con la negatività che deriva - immediata - dall'inversione della consuetudine di un gesto concreto quale il taglio della carne per il sacrificio. Cercheremo così di mostrare come l'interpretazione del gesto di Cleomene sia, al contrario, mediata proprio dalla complessità dello statuto antropologico della μάχαιρα: quando è finalizzata ad usi opposti o lontani rispetto alla normalità, essa fa sentire tutto il suo peso di oggetto dell'immaginario che funziona come veicolo di senso, e di un senso che emerge in modo limpido soprattutto se svincolato dalla coincidenza più elementare tra il significante in questione e il significato di "coltello per sacrificare".

Mostriamo dunque come dell'immagine mitica della μάχαιρα partecipino sempre due livelli. C'è l'oggetto appartenente all'immaginario collettivo, intriso di una serie di simbolismi che le *Storie* di Erodoto, in particolare, mostrano produttivi e ben funzionanti; e c'è, costante, l'identificazione con lo strumento concreto, le cui caratteristiche - dal tipo di fabbricazione ai contesti d'uso - determinano i significati simbolici stessi. Cominciamo allora da questi ultimi.

### **Il valore della μάχαιρα.**

La μάχαιρα è, nella leggenda, oggetto di dono. Narrando in *Nem.* 4.108-10 (= 67-70) le vicende del re Peleo, Pindaro si sofferma sui doni nuziali che l'eroe riceve da parte degli dei sovrani: doni tradizionali, destinati ad un re e degni di un potere espresso dal poeta con il termine fortemente connotato di κράτος<sup>7</sup>. L'entità e il carattere di doni che rispondano a tali requisiti è facile da immaginare per chi abbia in mente le liste di oggetti che compaiono nella descrizione di cerimonie leggendarie e regali, all'incrocio fra dei ed eroi. Gli scolii<sup>8</sup> aiutano il processo dell'immaginazione: lo confermano quando parlano di cavalli<sup>9</sup> donati da Poseidone, ma lo arricchiscono quando per due volte ribadiscono, tra i doni, la presenza di una μάχαιρα offerta da Efesto.

Oggetto di dono nuziale e regale, il coltello da sacrificio diventa quindi prezioso anche perché lavorato e prodotto da un dio, lo stesso che fabbrica lo scudo di

<sup>7</sup> Sul termine κράτος, che anche lo scolio a Pind. *Nem.* 4.107a riprende, si veda Benveniste 1969, 337-46. Ma si veda Di Donato 1999a, 265-271 su Benveniste e i limiti della linguistica comparata quando applicata sotto l'influsso e la seduzione dell'indoeuropeistica.

<sup>8</sup> Cf. Schol. a Pind. *Nem.* 4.107a e 4.92a.

<sup>9</sup> Sui cavalli come oggetto e segno nobile, si veda Gernet 1968, 337 s.; più in particolare, sui cavalli come dono di nozze, riscatto per rapimenti, dono di dei ed eroi e sul loro carattere spesso meraviglioso o addirittura divino si veda Gernet 1932, 85-86.

Achille<sup>10</sup>. L'immagine della μάχαιρα come strumento forgiato da mani divine non è però isolata.

Esiodo<sup>11</sup> racconta, come prova da superare per il mantenimento del regno, la vicenda della perdita, o meglio, del nascondimento di una μάχαιρα ai danni di Peleo.

E Pindaro, riprendendo in *Nem.* 4.91-100 lo stesso episodio del frammento esiodico, inquadra con precisione maggiore l'autore della macchinazione, che trova ancora una volta nella μάχαιρα il mezzo essenziale per la messa in atto. Si tratta della moglie dell'eroe Acasto, al centro di un intreccio assai ricco di temi leggendari di regalità: il cosiddetto «motivo di Potiphar», la caccia sul monte Pelio, l'inganno, la ricerca dell'oggetto sottratto e nascosto, il superamento della prova grazie all'aiuto di Chirone, e una conclusione che coincide con il ritorno di Peleo al potere, nel proprio regno.

Il differenziarsi, nelle due versioni, di alcuni particolari rafforza così il valore della coincidenza invece perfetta dell'oggetto, precisato in entrambe le sedi come μάχαιρα, e, insieme, della ricorrenza di alcuni dettagli ad esso connessi.

Sia Esiodo che Pindaro si soffermano infatti a specificare l'identità degli artefici del coltello e insieme, aggiungiamo, della sua preziosità: ancora Efesto nel primo caso, Dedalo nel secondo.

La particolarità dell'oggetto viene ancora una volta fatta risalire fino alla sua fabbricazione. Lo stesso accade anche nella danza acrobatica che è raffigurata nel penultimo quadro dello scudo d'Achille<sup>12</sup>. Il valore dei coltelli rappresentati in questa scena è infatti dato, addirittura, dalla materia stessa che li costituisce: le μαχαίρας che portano i giovani danzatori sono χρυσείας, fatte cioè di quello stesso oro che è spesso elemento costitutivo, per quasi ogni ἄγαλμα, della sua natura di oggetto di valore. La μάχαιρα mostra così di condividere con gli ἀγάλματα anche la qualità, essenziale, di oggetto di pregio forgiato in metallo prezioso.

Ma la presentazione del coltello di Peleo come opera speciale di artigiani non comuni si sovrappone ancora, in entrambi i casi sopra citati, ad una caratteristica ulteriore: la μάχαιρα è uno strumento nascosto o da nascondere. Il frammento di Esiodo allude all'azione stessa del nascondimento (κρύψαι), la *Nemea IV* di Pindaro al λόχος in cui il coltello era stato in precedenza riposto.

La μάχαιρα appare dunque come oggetto prezioso e dotato di valori particolari che la tipologia di genesi e fabbricazione contribuisce a conferire, e la pratica del nascondimento a confermare<sup>13</sup>.

Ancora, l'atto di nascondere una μάχαιρα ritorna come essenziale tra le

<sup>10</sup> Su Efesto come fabbricatore di oggetti per eroi e divinità si veda Delcourt 1957, 48-65.

<sup>11</sup> Cf. Hes. fr. 209.

<sup>12</sup> Cf. Σ 597. Sulle scene rappresentate nello scudo di Achille si veda Di Donato 1999b, 31-65.

<sup>13</sup> Sul complesso collegamento fra preziosità dell'oggetto e segretezza della sua collocazione, anche in relazione ad oggetti di investitura, si veda Gernet 1968, 129 s.

raccomandazioni che Atena rivolge a Teseo nelle *Supplici* di Euripide<sup>14</sup>. In questa immagine la preziosità dell'oggetto nascosto si fonde, o meglio, si specifica in quella di una vera e propria efficacia: l'atto di sotterrare vicino alle pire dei condottieri morti la μάχαιρα che ha sgozzato le vittime del sacrificio servirà, di per sé, a difendere la città dagli invasori.

### **Il potere della μάχαιρα: tra i re mitici e il santuario di Delfi.**

Il coltello sacrificale è dunque dotato, nella leggenda, di un valore che è anche potenza, è oggetto prezioso ed efficace, ma anche vero e proprio simbolo di un potere che abbiamo anticipato e cercheremo ora di precisare come 'sociale'.

L'immagine della μάχαιρα ricorre infatti nelle vicende di re leggendari<sup>15</sup>, nel superamento delle prove di abilitazione, nelle loro vicende matrimoniali, nelle fasi di passaggio - reale o temuto - di potere, con una tenacia molto prossima alla regolarità.

L'episodio di un'altra prova, assai più nota rispetto a quella di Peleo, si aggiunge, per esempio, alle abilitazioni al trono che coinvolgono una μάχαιρα: si tratta del mito di Giasone nella versione offerta da Pindaro<sup>16</sup>. Il re Eta indica all'Argonauta il luogo in cui si trova il vello d'oro tramite il quale potrà ottenere il regno<sup>17</sup>: è il bosco di Ares, dove l'ariete era stato sacrificato. Il coltello con cui Frisso ha tagliato e poi disteso la pelle - talismano di regalità (!) - è designato come μάχαιρα. Esso viene qui utilizzato come strumento di sacrificio, secondo modalità che non ne stravolgono in senso assoluto l'uso ma che, coinvolgendo una vittima molto speciale (condizione stessa di accesso alla regalità), ne cambiano comunque, potenziandolo, il valore.

Nel caso di un altro re l'uso del coltello sacrificale appare invece del tutto stravolto: si tratta di Perdicca, descritto da Erodoto<sup>18</sup> nel momento decisivo in cui si appropria del trono grazie ad un'astuzia che lo distingue dai suoi due fratelli maggiori.

Il giovane Perdicca, futuro re di Macedonia, ottiene infatti il regno compiendo per tre volte il gesto di circoscrivere con una μάχαιρα il sole che entra nella casa<sup>19</sup>. La

<sup>14</sup> Cf. Eur. *Suppl.* 1205-209. L'esempio serve qui a completare e rafforzare il collegamento in precedenza instaurato tra il nascondimento della μάχαιρα e il suo significato di oggetto prezioso ed efficace, ma per le occorrenze del termine nei tragici cf. infra.

<sup>15</sup> È una μάχαιρα anche lo strumento con il quale viene smembrato Pelope, futuro re e modello positivo di regnante in Pind. *Ol.* 1.49, così come uno dei segni di riconoscimento esibiti da Teseo al padre Egeo in Plut. *Thes.* 12. Quest'ultimo particolare relativo a Teseo è stato messo in rilievo da L. Gernet in uno dei manoscritti inediti contenuti nel secondo cartone delle *Archives Louis Gernet*: cf. i ff. 8r, 8v, 9r di ALG II, Γρ. L'archivio è custodito presso il Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Pisa.

<sup>16</sup> Cf. Pind. *Pyth.* 4.293-95 = 165-67.

<sup>17</sup> Cf. Pind. *Nem.* 4.429-31 = 242-43.

<sup>18</sup> Cf. Hdt. 8. 137.

<sup>19</sup> Pisani 1934 collega il termine al sostantivo μάγειρος, per il quale ipotizza un'origine macedone.

divaricazione tra l'oggetto in questione e l'uso insolito cui viene destinato raggiunge in questo caso un'ampiezza tale da spingere la μάχαιρα molto avanti nell'acquisizione di senso simbolico, tanto da consacrarla come vero e proprio simbolo di investitura: il valore di talismano di regalità qui si afferma cioè con immediatezza, saltando i passaggi intermedi che portano il coltello a caricarsi del significato simbolico di sovranità. Nel caso di Perdicca impugnare la μάχαιρα significa *in sé* regalità, in modo tanto forte da poter fare a meno di richiami espliciti alla sfera del sacrificio in cui il valore regale della μάχαιρα affonda le proprie radici.

Ma il legame tra coltello sacrificale e potere passa, nell'immaginario collettivo, anche attraverso il contatto con forme di autorità diverse dalla regalità, ad essa complementari o alternative: la μάχαιρα ricorre, per esempio, come immagine importante nella rappresentazione di questioni di appannaggio di potere religioso, così come nelle tradizioni sull'origine della tirannide arcaica.

Per quanto riguarda le prime, un contesto assai fecondo per il potenziamento dell'immagine della μάχαιρα come simbolo di potere religioso ruota intorno a Delfi e al suo santuario<sup>20</sup>.

Narrando la morte del re Neottolema a Delfi durante una lite per la spartizione sacrificale, Pindaro<sup>21</sup> specifica che l'uccisione del figlio di Achille è effettuata per mezzo di una μάχαιρα: con questo evento si compie il destino dell'eroe, del quale viene quindi, in quella stessa sede, fondato il culto. In conseguenza della morte violenta del re si stabilisce inoltre che per il futuro debba spettare soltanto ai membri del suo γένος il privilegio di presiedere ai riti delfici: l'uccisione, avvenuta per mano di un uomo armato di μάχαιρα, si colloca dunque all'origine dell'appannaggio di un potere religioso, il quale comportava – è bene renderlo esplicito – anche una forte e complessa autorità di tipo politico<sup>22</sup>. Infine, il fatto che lo strumento per compiere questa uccisione tanto ricca di implicazioni fosse percepito nell'immaginario come dotato di importanza non casuale è mostrato anche da quelle tradizioni che, riportando lo stesso episodio, danno all'assassino di Neottolema il nome efficace e parlante di Μαχαιρεύς<sup>23</sup>.

Ma l'immagine della μάχαιρα come espressione di un'autorità di tipo sacrale ricorre anche nella seconda sezione dell'*Inno ad Apollo*<sup>24</sup> che descrive la fondazione

<sup>20</sup> Sul particolare ruolo della δελφική μάχαιρα e sulla duplice identità dei sacerdoti delfici che la posseggono, assassini e sacrificatori ad un tempo, si veda Detienne 1998, 235-237.

<sup>21</sup> Cf. Pind. *Nem.* 7.42.

<sup>22</sup> Sul potere di Delfi e del suo clero si veda Sanchez 2001, soprattutto 31-120.

<sup>23</sup> Cf. Strab. 9. 421 e Apollod. *Ep.* 6. 14. Sulle differenti versioni circa la morte di Neottolema (cf. Paus. 4.17.4; Eur. *Andr.* 1149-150; Asclep. *Tragil. FGrHist* 12 F 15) si vedano Burkert 1972, 97-99 e Detienne 1998, 244-51.

<sup>24</sup> Cf. *HAp.* 535-36. Per la questione della possibilità di rintracciare nell'inno la distinzione tra una prima sezione 'delfica' ed una seconda 'delfica' si veda l'introduzione di F. Càssola all'inno ad

dell'oracolo del dio Apollo a Delfi. Alla base degli onori che spettano ai sacerdoti sono posti il gesto e il doveroso compito di sacrificare con la μάχαιρα: il dio stesso esorta, con enfasi, a impugnarla nella mano destra, quasi che l'immagine del suo possesso possa assumere *in sé* efficacia simbolica. E l'associazione tra l'indicazione precisa della mano con cui il gesto dell'impugnare deve essere compiuto e insieme ostentato, e la serie di oggetti simboli di potere (ἀγάλματα) è ben consolidata<sup>25</sup>: il coinvolgimento della μάχαιρα in questa particolare modalità espressiva<sup>26</sup>, tesa a sua volta a significare un altrettanto particolare tipo di ostentazione, conferma insomma il suo ruolo nell'immaginario in quanto segno di potere<sup>27</sup>.

### Μάχαιρα e μάγειροι a Sparta.

Come abbiamo già anticipato, l'interpretazione del coltello sacrificale come strumento di potere è arricchita anche dalla tradizione relativa ad un'altra forma di autorità. Un uso addirittura professionale della μάχαιρα è posto infatti all'origine di una tirannide arcaica, quella degli Ortagoridi: diverse fonti riportano la notizia che Andreas, padre di Ortagora, fosse un μάγειρος.

Identificata come attività semisacerdotale, la funzione del μάγειρος<sup>28</sup> consiste nel tagliare - con la μάχαιρα - la carne destinata alla cucina e al sacrificio. La presenza e l'azione di questa figura sociale si articolano sempre in luoghi di convivialità fortemente istituzionalizzati, come i *sisizi* o il Pritaneo con il Focolare Comune, connessi all'esercizio dell'autorità, e molto forte è inoltre il suo legame con il potere di Delfi e con Apollo<sup>29</sup>. Il termine μάγειρος compare solo a partire dal V secolo a.C.: segno che, prima di questa epoca, il ruolo e lo strumento (la μάχαιρα) propri di tale figura - e al contrario di essa ben attestati - dovevano appartenere ad altri membri della

Apollo (Cassola 1997, 79-104).

- 25 Si veda, a tale proposito, la frequenza con cui l'epica rappresenta i κήρυκες, i re e lo stesso Zeus nell'atto di brandire un ἄγαλμα assai noto quale lo σκῆπτρον (si vedano rispettivamente gli esempi di Ψ 567-68 e β 37-38; B 100-01 e B 186; B 102-03). E sul significato del gesto di impugnare lo scettro come simbolo e al tempo stesso strumento di autorità si veda Gernet 1968, 127-28, 205, 239-41.
- 26 Con una formula espressiva molto simile a quella dell'inno, e nella stessa identica sede metrica, la μάχαιρα viene posta dall'epica nelle mani del βασιλεύς Agamennone. Cf. *infra*.
- 27 È il caso di ricordare la comunanza di radice tra il sostantivo ἄγαλμα e il verbo ἀγάλλειν (Gernet 1968, 98) che significa 'ornare', ma anche 'esultare', 'rallegrarsi' e 'andare fiero' di qualcosa.
- 28 Chantraine 1968, 656, pur non riconoscendo alcuna etimologia certa per il termine μάγειρος, ne sottolinea comunque il rapporto con μάχαιρα.
- 29 Sull'epiteto di Μαγίριος, attribuito all'Apollo onorato nel santuario cipriota di Pyla, si veda Masson 1966 e, più di recente, Ghedini 1988. Per ulteriori dettagli, si veda infine Detienne 1998, 96-97.



società<sup>30</sup>. Del tutto inesistente, dunque, in un primo tempo<sup>31</sup>, il significante μάγειρος ha in seguito contenuto significati sociali tra loro diversi: l'importanza e il peso ricoperto nella società dai professionisti della μάχαιρα cambia nel corso dei secoli, in direzione di un progressivo indebolimento<sup>32</sup>.

Concentriamoci allora, in questo nostro percorso, sulla Sparta di cui Cleomene è re, e ricordiamo come Erodoto<sup>33</sup>, descrivendo appunto il funzionamento della società spartana, presenti l'attività dei μάγειροι come τέχνη ereditaria che passa obbligatoriamente di padre in figlio. Anche prescindendo dal confronto polemico tra quanti sostengono che l'incarico fosse onorifico e appannaggio di una determinata famiglia - deducendolo per analogia dal noto rapporto fra i κήρυκες e la famiglia aristocratica dei Taltibiadi - e quanti negano invece la legittimità di una simile associazione<sup>34</sup>, il ruolo dei μάγειροι a Sparta, all'incrocio di religione e politica, deve essere riconosciuto come fondamentale.

Ancora in riferimento a Sparta, inoltre, sarà proprio una lama μαγειρική il dettaglio che Plutarco riterrà opportuno selezionare nella memoria e recuperare dalla tradizione per inserirlo nella parte introduttiva e fondante della *Vita di Licurgo*<sup>35</sup>. Il padre di Licurgo, che regnava a Sparta, viene ucciso con un coltello da μάγειρος e in conseguenza di questo evento il regno passa al figlio maggiore Polidette. Con chiarezza quasi esplicativa l'episodio non soltanto consente di connettere di nuovo l'immagine del coltello da μάγειρος alla πόλις spartana, ma inserisce tra l'altro questa connessione in un contesto di trasmissione di regalità.

### **La μάχαιρα fra regalità e tirannide.**

L'assenza di confini tra religioso e politico nell'ambito in cui agiscono i professionisti della μάχαιρα è stata messa in rilievo da questa breve parentesi sul quadro spartano e, soprattutto, sulla Sparta di Erodoto, nella quale la sovranità dei due re si concretizza anche nello svolgimento di uffici sacerdotali: nell'elenco dei γέρεα che spettano alla diarchia in tempo di pace spiccano infatti i sacerdoti di Zeus Lacedemonio e di Zeus Uranio<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Si veda Berthiaume 1982, 5-16, il più recente contributo generale sul μάγειρος.

<sup>31</sup> I μάγειροι sono assenti dai poemi omerici, nei quali la loro funzione è svolta dai βασιλείς.

<sup>32</sup> Si veda Oost 1974, 119.

<sup>33</sup> Cf. Hdt. 6. 60.

<sup>34</sup> Berthiaume 1982, 24 ss. riporta la prima ipotesi spiegando anche i termini del collegamento tra il passo in questione e Hdt. 7. 134 sui Taltibiadi e la loro τέχνη. A sostegno della seconda posizione si veda invece Michell 1953 che a p. 224 ritiene vana ogni possibilità di un legame logico tra i due paragrafi di Erodoto.

<sup>35</sup> Cf. Plut. *Lyc.* 2,6.

<sup>36</sup> Cf. Hdt. 6. 56. Si vedano in proposito Carrier 1984, 256 e Parker 1989, 143, il quale legge nel sacerdozio di Zeus Lacedemonio il simbolo della sovranità su Sparta, e nel sacerdozio di Zeus Uranio quello di una sovranità molto più larga.

Ha senso ora tornare al μάγειρος, ben più celebre rispetto agli anonimi μάγειροι spartani, al quale vengono attribuiti il nome e l'identità di Andreas, capostipite dei tiranni di Sicione. Il dato<sup>37</sup> per cui il primo degli Ortagoridi avrebbe accompagnato un'ambasceria a Delfi (dopo che questa aveva ricevuto - non a caso - un oracolo circa la futura tirannide di Sicione) in qualità di μάγειρος per il sacrificio, può essere letto accanto a quello che viene tramandato circa il possesso della carica di βασιλεύς da parte della stessa dinastia di Ortagora<sup>38</sup>. La sovranità degli Ortagoridi di Sicione comprendeva cioè anche le funzioni religiose che la βασιλεία prevede. Le prime tirannidi avrebbero dunque teso a legittimare se stesse cercando di imitare le regalità arcaiche, di mutuare da queste - o dalla concezione che di esse avevano - forme di potere<sup>39</sup>. I primi tiranni aspirano così ad emulare le 'buone regalità', ed è notevole che lo facciano, in particolare, rivendicando un potere di tipo religioso, un potere da esercitare, in altre parole, con la μάχαιρα. Per essere un vero tiranno occorre apparire come un 'buon re', ed avere un antenato che, come i 'buoni re' dell'epica, avesse usato la μάχαιρα.

Ma vediamo come l'associazione che lega potere religioso e facoltà di usare il coltello sacrificale da un lato ed una concezione tutta greca e arcaica di regalità dall'altro si è fissata nella memoria e nell'immaginario.

È nell'epica che il nesso tra la funzione del sacrificio e la regalità esercitata da un'autorità designata come βασιλεύς trova una rappresentazione efficace; e il particolare che nell'*Iliade*<sup>40</sup>, proprio in corrispondenza dell'espressione di tale nesso, ricorra con la forza della ripetizione formulare il termine μάχαιρα, a questo punto non sorprende.

Ἄτρείδης δὲ ἐρυσσάμενος χεῖρεσσι μάχαιραν,

ἢ οἱ πὰρ ξίφος μέγα κουλεὸν αἰὲν ἄωρτο (Γ 271 s. = T 252 s.)

Agamennone si appresta a tagliare i peli delle vittime sacrificali e il v. 272 specifica l'esistenza di un altro oggetto provvisto di lama accanto alla μάχαιρα, al quale, proprio in quanto ben distinto da quest'ultima, viene data la denominazione specifica

<sup>37</sup> Cf. Diod. Sic. 8. 24

<sup>38</sup> Si vedano le riflessioni di Hammond, 39-44 sulla base di Nic. Dam. *FGH* 90 F 61. 1.

<sup>39</sup> Sulla tirannide degli Ortagoridi, e in particolare sul loro rapporto con forme di regalità e di prerogative religiose a queste connesse, si veda il contributo conciso e intelligente di Oost 1974. La problematicità del legame tra l'eponimo degli Ortagoridi e la figura del μάγειρος è affrontata anche da Ogden 1997, 105-11 (con posizioni assai critiche nei confronti dello stesso Oost).

<sup>40</sup> In Omero si registrano in tutto quattro attestazioni del termine μάχαιρα: alle due particolarmente significative analizzate qui di seguito si aggiungono Λ 844 in cui Patroclo cura la ferita di Euripilo e Σ 597 in cui, nella quarta zona dello scudo di Achille, si descrive una danza acrobatica.

di ξίφος. Risultano così distinte l'una dall'altra due lame che costituiscono, anche nella ricorrenza formulare, una coppia consueta di strumenti per l'Atride, entrambi appesi alla sua cintura. Tale distinzione conferma la diversità di statuto dei due oggetti, identificando la μάχαιρα come strumento da taglio ben diverso da una spada (ξίφος) e non destinato alla guerra. Così, una μάχαιρα che diventasse ξίφος invertirebbe, addirittura, ciò che l'epica fissa come immagine di regalità buona e normale. L'Agamennone che fa uso corretto *nel* sacrificio di uno specifico coltello *per* il sacrificio, dopo averlo scelto rispetto allo ξίφος che lascia invece appeso alla cintura, viene designato - e in entrambi i casi a pochissima distanza dalla descrizione dell'atto in questione - come βασιλεύς<sup>41</sup>. Un buon βασιλεύς usa bene la μάχαιρα, a simboleggiare tutto il potere positivo di una competenza religiosa. È questo lo snodo fondamentale da cui la polivalenza della μάχαιρα, in precedenza descritta, ha origine.

### **Μάχαιρα e alterità in Erodoto.**

La connessione ordinaria - e greca - della μάχαιρα con la sfera del sacro affonda dunque le prime radici nella celebrazione del sacrificio, che di questo oggetto si avvale in concreto, ma costituisce anche il necessario punto di partenza per ogni ulteriore processo di risemantizzazione.

L'analisi completa dei passi nei quali la μάχαιρα ricorre all'interno delle *Storie* di Erodoto - 12 in tutto, più un composto<sup>42</sup> - conferma infatti una polisemia dell'immagine assai fertile, e comunque ancorata all'identificazione con l'oggetto storicamente utilizzato.

Vedremo in particolare come la μάχαιρα arrivi ad assumere nelle *Storie* il valore simbolico di discriminante etnica: il coltello sacrificale ricorre in effetti sempre all'interno di contesti che marcano differenze di ἔθνος, e l'immagine del suo uso, regolare o distorto, diventa in essi spia dell'esistenza di una frontiera, simbolo di grecità o marchio di barbarie.

La specificazione della presenza o dell'utilizzo di una μάχαιρα sembra segnare l'appartenenza etnica in due ambiti diversi. Da un lato, l'uso del coltello sacrificale non conforme alle norme, o richiamato addirittura sotto forma di assenza, spicca in un ambito che rimane, comunque, quello religioso. Dall'altro si assiste, invece, ad uno stravolgimento di senso assai più marcato, e l'utilizzo del coltello come arma da guerra provoca lo slittamento in una sfera (quella militare) del tutto diversa dall'ambito di partenza (quello religioso) del percorso semantico dell'oggetto.

Cominciamo dal primo.

Due casi esemplari della funzione della μάχαιρα come discriminante etnica in

<sup>41</sup> Cf. Γ 270 (per il primo) e T 256 (per il secondo).

<sup>42</sup> Cf. Hdt. 2. 41. 8; 41. 10; 61. 6; 4. 70. 4; 6. 75. 8; 75. 11; 7. 79. 4; 90. 1; 91. 5; 225. 12; 8. 137. 24; 137. 25 e per il composto μαχαιροφόροι cf. Hdt. 9. 32. 7.

ambito religioso sono contenuti nel II libro delle *Storie*, in cui Erodoto<sup>43</sup> descrive il sacrificio presso gli Egiziani tramite una formulazione in negativo, costruita proprio nei termini della differenza e della estraneità rispetto ai Greci. Il coltello di cui un uomo o una donna egiziani non si servirebbero mai è quello proprio «di un uomo greco» (ἀνδρὸς Ἑλλήνος), così come quello che taglia la carne di cui essi mai si ciberebbero è 'greco' (Ἑλληνικῆ). Tale strumento, saldato in modo tanto stretto alla greicità - anche per il tramite del vincolo grammaticale tra sostantivo e genitivo di pertinenza, in un caso, o aggettivo, nell'altro -, prende in entrambe le sedi il nome di μάχαιρα.

Ma il coltello del sacrificio è al centro anche di un altro gesto - sempre riconducibile alla sfera del sacro - fondamentale per il riconoscimento di un'appartenenza etnica: durante la celebrazione della festa di Iside, il comportamento dei Cari che abitano l'Egitto, e che partecipano con grande coinvolgimento alla cerimonia, rivela, comunque, il loro essere stranieri e non egiziani<sup>44</sup>. Il dativo (τούτω) lega, in espliciti termini di dipendenza, la dimostrazione di un'identità straniera - e non egiziana - (εἰς δὴλοι ὄτι εἰς ξεῖνοι καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι) alla pratica messa in atto dai Cari di percuotersi il viso con una μάχαιρα. La differenza, o meglio, la negazione di ἔθνος<sup>45</sup>, è cioè riconosciuta, ancora una volta, grazie a un atto compiuto con un coltello sacrificale<sup>46</sup>.

Nel secondo dei due ambiti sopra evocati, quello militare, la particolare posizione della μάχαιρα come misura nello stabilimento di frontiere etniche si articola tutta in base ad una e fondamentale ambiguità di statuto: arma oppure no? In Erodoto, il cambiamento di funzione della μάχαιρα che si trasforma in arma da guerra sembra infatti sempre coincidere con una sua netta inversione di appartenenza etnica<sup>47</sup>.

Ad essere armati di μάχαιρα sono i Colchi, i Cilici e gli Egiziani, che combattono per Serse e per Mardonio. Il coltello sacrificale può diventare strumento da guerra, ma soltanto per i barbari, nelle mani dei popoli che compongono l'immensa ed eterogenea

<sup>43</sup> Cf. Hdt. 2. 41.

<sup>44</sup> Cf. Hdt. 2. 61.

<sup>45</sup> Per la complessa questione delle nozioni di γένος ed ἔθνος nelle *Storie* di Erodoto un contributo aggiornato è Jones 1996.

<sup>46</sup> La presenza del coltello in Hdt. 4. 70 porta di nuovo l'attenzione sul coinvolgimento dello strumento in contesti di regalità. È a proposito di una cerimonia regale, infatti, che Erodoto illustra un uso distorto della μάχαιρα, all'interno della descrizione di un giuramento tra capi sciti: questi praticano, con il coltello in questione, un'incisione sul proprio corpo, per poi versare il sangue nella coppa in cui immergeranno spada, frecce, scure e giavellotto, le tipiche armi offensive dei re sciti, corredo delle loro tombe funebri. Il coltello del sacrificio compare qui nelle mani di un potere regale barbaro, non greco, che non lo finalizza, infatti, all'uso ortodosso, nonostante si tratti dei capi stranieri di un'alterità positiva. Su quest'ultimo aspetto si veda in particolare Legrand 1940 e sull'omologia tra Sciti e Greci come avversari dei Persiani si veda Hartog 1980, tr. it. 53-57.

<sup>47</sup> Cf. Hdt. 7. 79; 7. 89; 7. 91; 9. 32.

armata persiana. Una sola volta la μάχαιρα è arma per i Greci<sup>48</sup>, ma questo unico caso di rifunzionalizzazione come arma in mani greche non inverte affatto la linea interpretativa: la rafforza, piuttosto, presentando - lo vedremo subito - tutti i tratti tipici di un'eccezione.

L'uso del coltello sacrificale come strumento per la guerra viene infatti circoscritto, nel caso dei Greci, ad un episodio del tutto straordinario, in cui ad essere rifunzionalizzati, sulla scia di un'emergenza, sono, oltre alla μάχαιρα, anche altri elementi: è la situazione urgente di una battaglia degenerata. Alle Termopili, dopo la morte di Leonida, i Greci, perse le armi e costretti dalle circostanze a sostituirle in qualche modo, combattono contro i Persiani usando mani, denti e - addirittura (!), aggiungeremmo - la μάχαιρα. Usare la μάχαιρα per combattere non è cosa da Greci, e i termini della questione possono anche essere invertiti: se da un lato sono le ardue condizioni del combattimento a costringere i Lacedemoni all'uso improprio e insolito di uno strumento, dall'altro è proprio la collocazione della μάχαιρα in quel contesto ad enfatizzare, a sua volta, la gravità della situazione. La specificazione dell'uso di questo particolare tipo di oggetto sembra cioè finalizzata a sottolineare tutto il valore e l'eccezionalità di un gesto estremo d'eroismo in battaglia. Per questo, dunque, sarebbe più adeguato tradurre con 'coltello (sacrificale)' e non con 'spada' l'attrezzo d'emergenza con cui gli Spartani fronteggiano il nemico persiano, per il quale, invece, anche in virtù dei passi sopra citati, combattere con la μάχαιρα costituisce, agli occhi dei Greci, una regolarità<sup>49</sup>.

A conferma di ciò che le *Storie* di Erodoto hanno finora mostrato<sup>50</sup>, il campo dei

48 Cf. Hdt. 7. 225.

49 Sono tuttavia numerosi coloro che in Hdt. 7. 225 traducono μάχαιρα con 'spada', come Godley 1922; Legrand 1951; Macan 1973; Izzo D'Accinni 1984; Bevilacqua 1996; Annibaletto 2000.

50 Nel lessico erodoteo nessuno dei termini relativi ad armi o strumenti da taglio subisce processi di risemantizzazione tanto profondi e molteplici quanto la μάχαιρα. Su di essi si appiattisce, al contrario, un'interpretazione univoca, normale e attesa, che non provoca oscillazioni nella loro portata semantica. La coincidenza tra una serie di strumenti e l'identità non greca dei loro referenti non corrisponde, per esempio, come accade invece per la μάχαιρα (cf. infra) ad uno stravolgimento del loro uso rispetto alla normalità: nascono come armi per combattere o uccidere e in quanto tali vengono usati. Riportiamone qui l'elenco: τὸ ἐγχειρίδιον (Hdt. 1. 12. 214; 3. 29, 77, 78, 79, 155; 5. 20; 7. 61, 63, 64, 67, 72, 75, 85, 92, 93); ὁ ἀκινάκης (Hdt. 3. 118, 128; 4. 62, 70; 7. 54, 67, 8. 120; 9. 80, 107); ἡ σάγαρις (Hdt. 1. 215; 4. 5, 70; 7. 64); τὸ δρέπανον (Hdt. 1. 125; 5. 112; 7. 92, 93); ἡ αἰχμή (Hdt. 1. 34, 38, 39, 43, 52, 125, 214; 2. 106, 111; 3. 78, 128; 4. 3, 71; 6. 35; Hdt. 7. 61, 63, 64, 67, 69, 72, 77, 78, 79). Un'altra serie di strumenti affini alla μάχαιρα non arriva neppure a caricarsi della valenza etnica, ricorrendo in modo del tutto indifferente in contesti sia greci che barbari: τὸ ζῆφος è la spada per Cambise (Hdt. 3. 64), Dario (Hdt. 3. 78), Serse (Hdt. 7. 91. 54) così come per i Greci alle Termopili (Hdt. 7. 224); allo stesso modo τὸ δόρυ è la lancia sia in contesti barbari (Hdt. 1. 79, 172; 5. 9; 7. 41, 89, 211) che in contesti greci (Hdt. 5. 97; 6. 77; 7. 224, 135; 9. 62). Altri strumenti da taglio sono infine inseriti in contesti del tutto neutri, come ὁ πέλεκυς in Hdt. 6. 38, 114, 7. 135 e ὁ σιδηρος nelle occorrenze in cui non indica semplicemente un materiale (Hdt. 2. 86,

collegamenti fra uso stravolto della μάχαιρα e alterità nel V secolo è rafforzato anche dalle attestazioni (seppur rare) del termine nei tragici.

Eschilo<sup>51</sup> inverte in arma l'identità della μάχαιρα all'interno della descrizione dell'esercito di Serse con cui si aprono i *Persiani*. La coincidenza fra lo stravolgimento dello statuto dell'oggetto e la sua appartenenza a un mondo altro da quello greco è ottenuta tramite un aggettivo composto, μαχαίροφόρον, che già in Erodoto abbiamo segnalato in riferimento, tra l'altro, all'equipaggiamento della medesima armata persiana<sup>52</sup>. La lettura di questa descrizione è orientata in chiave etnica anche dalla collocazione stessa dei versi: questi appaiono infatti incastonati nell'architettura di una parodo costruita tutta sulle anticipazioni della dinamica di polarità Greci/Persiani, dicotomia che muove l'intero dramma e trova un punto forte di espressione proprio nella precisazione della diversità delle armi usate dagli opposti schieramenti<sup>53</sup>. Μαχαίροφόρον è in questa sede riferito all'armata di Serse ma, dal punto di vista grammaticale, si lega in modo diretto e significativo al sostantivo ἔθνος, di cui è attributo. Diviene così esplicita la coincidenza, finora soltanto ipotizzata, tra i valori della μάχαιρα come arma da guerra, come simbolo di un ἔθνος, e di un ἔθνος non greco proveniente dall'Asia.

L'alterità che Euripide<sup>54</sup> mette in scena ed arma di μάχαιρα ha invece un carattere estremo e più ampio, più difficile da contenere in una logica bipolare come quella che oppone Greci e Persiani: essa coinvolge infatti la categoria dei Ciclopi, 'altra' da molteplici punti di vista<sup>55</sup>; e l'uso empio e distorto del coltello, che anche in questo caso la contraddistingue, si concretizza qui nel sacrificio umano. Il passaggio dall'epica alla tragedia, sotto l'influsso della sofistica, trasforma la figura del Ciclope in un essere abile nel pensare e nel parlare; in questa trasformazione Euripide lascia tuttavia, come unico tratto invariato del personaggio e come unico aspetto in grado di segnare appieno la sua estraneità rispetto al genere umano, i costumi alimentari. E' notevole perciò che sia proprio durante la rappresentazione della sua antropofagia, vale a dire del carattere più significativo della sua alterità, che il Ciclope diventa l'attore di un uso improprio della μάχαιρα.

125; 6. 75). Non si registrano infine attestazioni di φάσανον, di ξιφίδιον, di σφαγίς, di σφαγίδιον, di κοπίς, né di ἀρμή.

51 Cf. Aesch. *Pers.* 56.

52 Cf. *supra* Hdt. 9. 32.

53 Sull'alternanza arco/spada come rappresentazione simbolica di Persiani e Greci si veda Hall 1989, 85 e 139 e Hall 1997, 115.

54 Cf. Eur. *Cy.* 242, 403.

55 Cf. 1 106-566. Per un'analisi dettagliata della presentazione dei Ciclopi nei termini di alterità ed estraneità rispetto al mondo civile si veda de Jong 2001, 231-234, che si sofferma in particolare sulla tecnica della «description by negation». Per il confronto tra l'episodio del libro IX dell'*Odissea* e la versione euripidea della medesima vicenda si veda il recente commento al *Ciclope* di Euripide di Konstan 2001, 13-17.

### Una rilettura del caso di Cleomene.

Dopo questo *excursus* necessariamente breve sul dramma attico, torniamo ora alle *Storie* e al caso di Cleomene. Sarà a questo punto evidente come il particolare erodoteo sulla morte del re di Sparta messo in rilievo nel passo da cui siamo partiti, offra la possibilità di interpretare il cattivo uso della μάχαιρα da parte del sovrano come sovrapposizione dei diversi valori che abbiamo visto stringersi all'immagine (meglio: all'oggetto) nel corso di tutta l'analisi.

A partire infatti dall'utilizzo improprio dell'oggetto che in condizioni normali è strumento per il sacrificio, la μάχαιρα sembra qui significare, al contempo, empietà, cattiva regalità e non-grecità.

Ad un primo livello, la lama del coltello, che affonda nella carne umana di un suicida e la spartisce in progressione, mima un'operazione di norma agita sulle vittime sacrificali, e vuol dire empietà. Nessuna incongruenza, quindi, tra un simile gesto e la nota serie di tratti negativi che l'intera biografia di Cleomene, folle ed empio, illustra in maniera quasi esemplare. Il momento culminante della morte, così, non farebbe altro che fissare questo aspetto con efficacia ulteriore <sup>56</sup>.

Ma l'analisi con cui abbiamo finora cercato di sciogliere il complesso statuto antropologico della μάχαιρα e di studiare il suo consolidamento nelle immagini della leggenda ci porta a leggere lo stesso dato anche a livelli ulteriori. Nel caso di Cleomene non si tratterebbe infatti semplicemente del cattivo uso che *un* personaggio negativo fa di *uno* strumento del sacrificio, quanto piuttosto dell'uso distorto che Cleomene in quanto *re* fa di *un oggetto sacro* che l'immaginario riconosce appunto, in primo luogo, come *regale*. La μάχαιρα funziona cioè come misura di regalità buona o cattiva, e come immagine capace di filtrare la messa a fuoco di Cleomene da personaggio negativo qualsiasi a cattivo *re*.

Questa lettura è d'altra parte rafforzata da un particolare ulteriore: all'interno dello stesso passo delle *Storie* in cui se ne descrive il suicidio, poche righe sopra l'entrata in scena della μάχαιρα, Cleomene viene ritratto mentre fa uso improprio di un altro strumento regale, lo σκήπτρον<sup>57</sup>. L'associazione tra cattiva regalità e cattivo uso del coltello sacrificale sembra dunque affermarsi sempre di più nella chiave di una simmetria negativa rispetto al legame tra buona regalità e buon uso della μάχαιρα.

<sup>56</sup> L'ampio spazio che Erodoto dedica a questo re di Sparta si caratterizza in effetti per una catena di episodi e connotazioni negativi: dal trono ottenuto per stirpe e non per valore (Hdt. 5. 39) e dalla pazzia che fin dalla nascita ne fa il polo antitetico della perfezione del fratello Dorieo (Hdt. 5. 42) fino al culmine dell'empietà raggiunto con l'incendio del bosco sacro (Hdt. 6. 80).

<sup>57</sup> Cf. Hdt. 6. 75. Per un'interpretazione dello σκήπτρον di Cleomene in chiave non regale, fondata su una netta opposizione tra i significati di 'scettro' e di 'bastone', si veda Chiasson 1982, che sembra però ignorare il rapporto di contiguità tra l'autorità significata dai due oggetti. Per un'analisi dello scettro come simbolo ellenico di sovranità si veda Benveniste 1969, 307-09 e sul suo ruolo nelle regalità omeriche Mondì 1959.

Ma abbiamo visto come un livello importante nella stratificazione di significati che l'immagine della μάχαιρα incarna sia occupato - e soprattutto nel V secolo di Erodoto e dei tragici - anche dalla sfera semantica dell'alterità. La polivalenza del coltello sacrificale si arricchisce cioè del valore di discriminante etnica, tramite un'identificazione del cattivo uso dello strumento con la non-grecità. E possiamo vedere come il caso esemplare offerto dalla vicenda di Cleomene assorba in sé anche questo livello semantico. L'equivalenza tra uso improprio della μάχαιρα e barbarie trova infatti conferma nella caratterizzazione quasi sistematica di Cleomene come del re spartano in assoluto più estraneo alla grecità, che Erodoto costruisce secondo immagini identiche a quelle usate addirittura per il Gran Re persiano Cambise<sup>58</sup>.

Le oscillazioni di statuto della μάχαιρα, che hanno segnato il loro arco nelle immagini di volta in volta analizzate, si bloccano così, nel caso del re di Sparta, al punto di incontro e somma dei rispettivi poli negativi, sullo sfondo di una rappresentazione di potere. L'immagine del coltello significa qui regalità, regalità cattiva e insieme non greca: la μάχαιρα, usata dal sovrano Cleomene in modo improprio, diventa un'arma per il suicidio nelle mani di un cattivo re e di un re "straniero". Il re di Sparta, annullando prima il valore dello σκῆπτρον, poi quello della μάχαιρα, inverte il senso e i poteri di due ἀγάλματα dai quali, per definizione, dovrebbe invece trarre vanto e concreto prestigio.

Pisa

Lucia Marrucci

<sup>58</sup> Sull'empietà e follia di Cleomene e Cambise si vedano Hartog 1980, 342-343, Griffiths 1989 e Munson 1991. Si noti inoltre come la corrispondenza tra i due sovrani venga sottolineata anche dall'attribuzione ad entrambi della medesima espressione οὐ φρενήρης (cf. Hdt. 5. 42 e Hdt. 3. 25). Sui contatti tra la figura di Cleomene e l'alterità scita si veda Hartog 1980, 183 e 338.



## Bibliografia

- Annibaletto, L. 2000: *Erodoto. Storie*, a c. di L. Annibaletto, Milano 2000.
- Beloch, G. 1922<sup>2</sup>: *Griechische Geschichte*, II vol., Berlin 1922.
- Benveniste, E. 1969: *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris 1969.
- Berthiaume, G. 1982: *Les rôles du mègeiros*, Leiden 1982.
- Bevilacqua, F. 1996: *Erodoto. Le Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Torino 1996.
- Burkert, W. 1972: *Homo Necans. Interpretationen Altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972 (tr. it. Torino 1981).
- Busolt, G. 1893: *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, II, Gotha 1893.
- Carlier, P. 1984: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- Carlier, P. 1977: *La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène I<sup>er</sup>. Essai d'interprétation*, Ktéma, 2, 1977, 65-84.
- Cartledge, P. 2001: *Spartan Kingship: Doubly Odd*, in *Spartan Reflections*, London 2001, 55-67.
- Cassola, F. 1997: *Inni omerici*, a c. di F. Cassola, Milano 1997.
- Cawkwell, G.L. 1993: *Cleomenes*, Mnemosyne 46, 1993, 506-27.
- Cerchiai, L. 1980: *La μάχαιρα di Achille: alcune osservazioni a proposito della "Tomba dei Tori"*, AION. Archeologia e storia antica, 2, 1980, 25-39.
- Chantraine, P. 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.
- Chiasson, C.C. 1982: *Tragic diction in Herodotus: some possibilities*, Phoenix 1982, 156-61.
- de Jong, I. 2001: *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001.
- Delcourt, M. 1957: *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Liège 1957.
- Detienne, M. 1998: *Apollon le couteau à la main*, Paris 1998 (tr. it. Milano 2002).
- Di Donato, R. 1999a: *Lingua e civiltà. Introduzione allo studio storico della lingua greca*, Pisa 1999.
- Di Donato, R. 1999b: *Esperienza di Omero*, Pisa 1999.
- Frazer, J.G. 1966: *The Dying God*, New York 1966.
- Gernet, L. 1932: *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932.
- Gernet, L. 1968: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- Ghedini, F. 1988: *Un rilievo da Golgoi e il culto di Apollo Magiros*, MDAI(A) 103, 1988, 193-202.
- Giusti, A. 1929: *Il suicidio di Cleomene*, A&R 1929, 54-76.
- Godley, A.D. 1922: *Herodotus*, with an english transl. by A. D. Godley, Cambridge 1922.
- Griffiths, A. 1989: *Was Kleomenes mad?*, in *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, ed. A. Powell, ch. 3, London 1989.
- Hall, E. 1989: *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Hall, E. 1997: *Persians*, Warminster 1997.
- Hammond, N. G. L. 1956: *Doriens et Ioniens*, Paris 1956.
- Hartog, F. 1980: *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980.
- Izzo D'accinni, A. 1984: *Erodoto. Storie*, trad. di A. Izzo D'Accinni, Milano 1984.
- Jones, C. P. 1996: *ἔθνος and γένος in Herodotus*, CQ 46 (II), 1996, 315-20.
- Konstan, D. 2001: *Euripides. 'Cyclops'*, Oxford 2001.
- Legrand, Ph. E. 1940: *Hérodote, historien de la guerre scythique*, REA 42, 1940, 219-26.
- Legrand, Ph. E. 1951: *Hérodote. Histoires, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand*, Paris 1951.
- Luria, S. 1928: *Der Selbstmord des Königs Kleomenes I*, PhW 48, 1928, coll. 27-29.
- Michell, H. 1953: *Sparte et les Spartiates*, Paris 1953.
- Macan, R.W. 1973: *Herodotus*, with introd., apparatus, comm. by R. W. Macan, New York 1973.
- Masson, O. 1966: *Kypriaka*, BCH 90, 1966, 19-21.
- Meyer, E. 1925: *Geschichte des Altertums*, III, Stuttgart 1925.
- Mondi, R. 1959: *Σκηπτούχοι βασιλεῖς, Divine Kingship in Early Greece*, Arethusa 13, 1959, 203-16.
- Munson, R.V. 1991: *The Madness of Cambyses Hdt. III 16-38*, Arethusa 24, 1991, 43-65.

- Nenci, G. 1998: *Erodoto. Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, a c. di G. Nenci, Milano 1998.
- Ogden, D. 1997: *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London 1997.
- Oost, S. I. 1974: *Two Notes on the Orthagorids of Sicyon*, CP 69, 1974, 118-20.
- Parker, R. 1989: *Spartan Religion*, in *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, ed. A. Powell, London 1989, 142-63.
- Parker, R. 1998: *Cleomenes on the Acropolis*, Oxford
- Pisani, V. 1934-35: *Una parola greca di probabile origine macedone*, Rev. Int. El. Balk 1, 1934, 255-59.
- Sanchez, P. 2001: *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes*, Historia Einzelschriften 148.