

“Come i padri nei confronti dei figli”

Sui “giuramenti solenni” tra Cartaginesi e Fenici (Hdt. III 19)

Daniela BONANNO & Corinne BONNET

1. La follia di Cambise

Il terzo libro delle *Storie* di Erodoto si apre con la spedizione di Cambise in Egitto, successore di Ciro il Grande, i cui eccessi e l’agire turbolento lo storico iscrive nel tempo e nello spazio¹. Le rive del Nilo costituiscono un obiettivo esageratamente ambizioso per il Persiano che progetta addirittura di estendere il suo dominio al di là di questo territorio per costruire un impero senza frontiere, imprimendo una straordinaria accelerazione alla sua azione, fino all’epilogo della vicenda che lo porterà persino ad infliggersi una ferita mortale². Incontenibile, crudele, incline alla violenza e alla follia, e persino sacrilego e irrispettoso delle “cose sacre” e delle norme (III 38), Cambise è il paradigma del cattivo sovrano, fuorilegge, prigioniero del suo stesso potere che si trasforma, nelle sue mani, in uno strumento di oppressione e arbitrio. La sua parabola storica è funzionale ad Erodoto per riflettere sulle conseguenze della conquista e sui rischi che l’aspirazione a un dominio universale, volto a mettere insieme territori profondamente diversi e abitati da genti con usi e costumi differenti, porta con sé³.

Proprio la conquista dell’Egitto da parte di Cambise fa da cornice a questa nostra riflessione incentrata sul ruolo dei Fenici nel progetto del sovrano persiano e su come il loro legame con Cartagine abbia costituito di fatto un argine alla sua furia espansionistica. Erodoto insiste sul fatto che la campagna avviata da Cambise ebbe origine (αὐτῆ ἢ αἰτίῃ ἐγγενομέν : III 1, 5) da un moto di collera del sovrano. Egli, infatti, desideroso di sposare la figlia del faraone Amasi, si sentì ridicolizzato, poiché al posto della fanciulla, il sovrano egiziano inviò la figlia di Apries, suo predecessore: allora, precisa Erodoto, «Cambise figlio di Ciro gravemente irritato portò la guerra contro l’Egitto» (ἦγαγε Καμβύσεια τὸν Κύρου μεγάλως θυμωθέντα ἐπ’ Αἴγυπτον). Vittima delle sue

¹ T.S. BROWN, *Herodotus’ portrait of Cambyses*, *Historia* 31, 1982, p. 387-403; R. VIGNOLO MUNSON, “The Madness of Cambyses (Hdt. 3.16-38),” *Arethusa* 24, 1991, p. 43-65; P. PAYEN, *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l’Enquête d’Hérodote*, Paris, 1997, *passim*; E. CRUZ-URIBE, *The Invasion of Egypt by Cambyses, Transeuphratène* XXV, 2003, p. 9-60. Voir aussi J.D. MIKALSON, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, 2003, *passim*.

² Hdt. III, 64, 66. Cfr. Payen, *Les îles*, p. 87.

³ Sulle conseguenze dell’espansionismo, in particolare in relazione alla figura di Cresò, cfr. G. INGARAO, *Ingannevoli come monete false. I κίβδηλοι χρησιμοί in Erodoto*, *Klio* 96, 2 (2016), in c.d.s.

stesse emozioni e schiavo della sua ambizione, Cambise è descritto nelle *Storie*, come un soggetto, senza alcuna saggezza e insensibile agli avvertimenti divini. Nel corso del racconto, precipita progressivamente in un delirio di onnipotenza che non risparmia nessuno, nemmeno i defunti. Erodoto descrive, nel capitolo 16 del III libro, i supplizi che ordina di infliggere al cadavere riesumato di Amasi, di cui vuole vendicarsi, finendo persino per bruciarlo contrariamente all'uso egiziano e alle norme persiane. La sua follia omicida si dispiega poi a tutto raggio, al punto che egli arriva a sfidare gli dèi ed a uccidere i membri della sua famiglia.

Secondo Erodoto⁴, anche Creso, che dalla sua vicenda personale aveva appreso i rischi derivanti da una gestione smisurata del potere, avrebbe provato a ricondurlo alla ragione, suggerendogli di dominare la collera e l'impeto, e di comportarsi con moderazione⁵. L'invito del sovrano di Lidia, delegato da Ciro, padre di Cambise, a dispensare dei buoni consigli ai suoi figli, cade però nel vuoto. Cambise tenta, infatti, di uccidere Creso che si salva grazie all'aiuto dei servi.

La sua singolare parabola storica finisce così per sollecitare la celebre riflessione di Erodoto sul comportamento da tenere in relazione ai *nomoi*. Ciascuno – sostiene lo storico – considera i suoi *nomoi* come i «migliori fra tutti» (καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων)⁶. Solo un individuo affetto da *mania* può prendersi gioco di tali questioni, che invece – suggerisce implicitamente Erodoto – dovrebbero essere sempre trattate con una certa riverenza. Il *nomos* è infatti definito *basileus*, nel senso che ad esso è riconosciuta una forza sovrana che rappresenta una forma di difesa di fronte alla minaccia di una conquista. Del resto, proprio l'indagine sulla relazione tra i *nomoi* di un popolo e la loro capacità di resistere alla conquista è – come ha ben sottolineato Pascal Payen⁷ – al centro dell'indagine erodotea.

Una volta terminata la descrizione delle sevizie inflitte alle spoglie di Amasi, lo storico aggiunge:

«Dopo di ciò Cambise progettò tre diverse spedizioni, contro i Cartaginesi, contro gli Ammonii e contro gli Etiopi dalla lunga vita, che abitano la costa libica lungo il mare meridionale. Riflettendo gli sembrò opportuno mandare contro i Cartaginesi la flotta, contro gli Ammonii una parte scelta dell'esercito di terra e dagli Etiopi anzitutto esploratori, per vedere se realmente esisteva quella mensa del Sole, che si diceva esistesse presso questi Etiopi, e inoltre per osservare tutto il resto delle cose, col pretesto di portare doni al re»⁸.

⁴ Hdt. III, 34, 36. Cf. PAYEN, *Les îles...cit.*, p. 87.

⁵ Hdt. III 36. Sulla complessità del personaggio di Creso in Erodoto, cfr. M. MILLER, *The Herodotean Croesus*, *Klio* XLI, 1963, p. 58-94; PAYEN, *Les îles*, p. 219-232. Sulla capacità di Creso di imparare dall'esperienza, C. PELLING, *Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian Logos*, *Classical Antiquity*, XXV, 1, 2006, pp. 141-177.

⁶ Hdt. III 38.

⁷ PAYEN, *Les îles...cit.*, p. 59.

⁸ Hdt. III, 17. Le traduzioni dei passi di Erodoto, seppure talora leggermente modificate, sono di A. Izzo D'Accinni (BUR). Per quanto riguarda gli altri testi, laddove non diversamente indicato, sono nostre.

Come hanno sottolineato i commentatori di Erodoto⁹, l'accento è posto più sulla dimensione morale della vicenda che sugli aspetti strategici della missione.

È a questo punto che Cartagine entra in scena, all'interno del cosiddetto *logos* etiopico, quasi quale appendice alla sete insaziabile di potere di Cambise e alla sua follia criminale. Egli progetta di estendere il suo dominio tanto verso ovest quanto verso sud, adottando una strategia costruita, volta per volta, sugli obiettivi. Nel caso di Cartagine, è la flotta a essere mobilitata, dal momento che il bersaglio è una potenza navale. Il riferimento alla colonia fenicia ritorna poi, nel capitolo 19, dopo una breve spiegazione dedicata alla “mensa del Sole”¹⁰:

Ἐν ᾧ δὲ τούτους μετήσαν, ἐν τούτῳ ἐκέλευε ἐπὶ τὴν **Καρχηδόνα** πλέειν τὸν ναυτικὸν στρατόν. **Φοίνικες** δὲ οὐκ ἔφασαν ποιήσῃν ταῦτα· **ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι ἐνδεδέσθαι, καὶ οὐκ ἂν ποιέειν ὄσια ἐπὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐωυτῶν στρατευόμενοι.** **Φοινίκων** δὲ οὐ βουλομένων οἱ λοιποὶ οὐκ ἀξιόμαχοι ἐγίνοντο. **Καρχηδόνοι** μὲν νυν οὕτω **δουλοσύνην** διέφυγον πρὸς Περσέων· Καμβύσης γὰρ βίην οὐκ **ἐδικαίου** προσφέρειν **Φοίνιξι**, ὅτι σφέας τε αὐτοὺς **ἐδεδώκεσαν** Πέρσησι καὶ πᾶς ἐκ Φοινίκων ἤρητο ὁ ναυτικὸς στρατός.

«Mentre andavano a cercare questi (*scil.* gli esploratori da mandare presso gli Etiopi), contemporaneamente ordinò alla flotta di navigare contro i Cartaginesi. Ma i Fenici dissero che non avrebbero fatto ciò, perché erano legati da grandi giuramenti e avrebbero compiuto un'azione empia andando contro i loro figli. Rifiutandosi i Fenici, gli altri non erano in grado di combattere. In tal modo i Cartaginesi evitarono la schiavitù da parte dei Persiani. Cambise infatti non ritenne giusto far violenza ai Fenici, poiché si erano consegnati spontaneamente ai Persiani e tutta la flotta dipendeva da loro»¹¹.

Fallito il progetto di attaccare Cartagine, i capp. 20-24 tornano quindi sui preparativi della spedizione in terra etiopica, che prevedeva una fase esplorativa incentrata su una prima presa di contatto con il re degli Etiopi, su un ambiguo scambio di doni e una richiesta ingannevole di amicizia e ospitalità, marcate da una diplomazia profondamente appesantita dal rapporto di forza. Il capitolo 25 mostra Cambise pronto a lanciarsi senza discernimento in una campagna «ai limiti della terra», che finisce male a causa della mancanza di viveri, e si risolve poi nell'antropofagia cui si danno i soldati dell'armata persiana. Il fallimento è assicurato e la spedizione si conclude in un nulla di fatto. Infine, al capitolo 26, si apprende che le truppe inviate presso l'oasi di Ammone furono seppellite sotto una tempesta di sabbia. Nessuno dei piani espansionistici di Cambise va a buon fine. Il lettore assiste così a una *débâcle* che tradisce l'insensatezza stessa del disegno del sovrano e che rivela come un uomo deciso a sfidare la potenza dei *nomoi* non possa essere che destinato a fallire rovinosamente.

2. I «grandi giuramenti» tra i Cartaginesi e i Fenici

⁹ D. ASHERI – A. LLOYD – A. CORCELLA, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, (ed. by) O. Murray – A. Moreno, New York, 2007, p. 419.

¹⁰ Hdt. III 18.

¹¹ Hdt. III 19.

Il passo III 19 di Erodoto distingue con chiarezza tra Cartaginesi e Fenici, *Karchedonioi* e *Phoinikes*, mentre invece altre fonti fanno un uso più sfumato dei termini e non esitano a designare anche i Fenici d'Occidente con il nome di *Phoinikes*¹². Lo storico di Alicarnasso, in questo caso, preferisce differenziare per meglio collegare una all'altra le due realtà, e mostrare il profondo legame di parentela che le unisce. Per giustificare il rifiuto a partecipare alla spedizione di Cambise, i Fenici designano i Cartaginesi quali loro «figli» (παῖδες), e loro discendenti. La formula somiglia a quella che Timeo, secondo Polibio, aveva dichiarato di aver visto su un accordo stipulato tra i Locresi dell'Italia meridionale e quelli di Grecia, che cominciava proprio con la frase: “ὡς γονεῦσι πρὸς τέκνα”, *come si conviene ai padri nei confronti dei figli*¹³. L'espressione, certamente pregnante, rinvia all'idea di «parentela», che regge in particolare le relazioni tra metropoli e colonie¹⁴. La questione che si pone è se Erodoto avesse automaticamente applicato alla natura delle relazioni tra Fenici e Cartaginesi il modello greco dei rapporti tra colonie e madrepatria, o se invece egli avesse una conoscenza più precisa del funzionamento delle dinamiche relazionali tra il mondo fenicio e punico¹⁵.

Una serie di iscrizioni puniche in cui figurano dei Cartaginesi che si definiscono quali «figli di Tiro» mostra tuttavia quanto, anche all'interno del mondo fenicio, la memoria di questo legame biologico fosse tenace¹⁶. Anche un certo Yama, espatriato in Fenicia, si dichiara «figlio di Cartagine». Senza riprendere qui, nel dettaglio, episodi già noti, è chiaro tuttavia che questa concezione trovava le sue origini, nella tradizione relativa alla fondazione di Cartagine da parte degli abitanti di Tiro in fuga con Elissa-Didone¹⁷. Costruita sui codici linguistici e simbolici greci e trasmessa dagli autori greci e latini, questa leggenda di fondazione sembra tuttavia veicolare un'autentica memoria della diaspora tiria. L'episodio del rifiuto opposto a Cambise, che non suscita in Erodoto nessuno stupore, né tantomeno un commento – se non il rapido riferimento al suo

¹² Cfr. Euripide, *Phoenissae*, con un'ambivalenza fra donne fenicie d'Oriente e d'Occidente.

¹³ Pol. XII 9 (trad. M. Sonnino, Newton).

¹⁴ Sui concetti di consanguineità e di parentela etnica nell'opera erodotea, cfr. M. MOGGI, *Artabano in Erodoto*, in M. Giangiulio (a cura di), *Erodoto e il 'modello erodoteo'. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trento, 2005, 193-214 e R. SAMMARTANO, Homaimos e Syngenes. *Consanguineità e identità etnica nelle Storie di Erodoto*, in Xenia. *Studi in onore di Lia Marino*, a cura di N. Cusumano – D. Motta, Caltanissetta-Roma, 2013, pp. 79-98, cui rimandiamo anche per l'ampia bibliografia.

¹⁵ Cfr. *supra* n. 9.

¹⁶ Voir A. FERJAOUI, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, Fribourg – Göttingen, 1993, pp. 56-58; P. BORDREUIL – A. FERJAOUI, *À propos des 'fils de Tyr' et des 'fils de Carthage'*, *Studia Phoenicia* VI. *Carthago*, Louvain, 1988, pp. 137-142; L.M. GÜNTHER, *Legende und Identität: die 'Verwandschaft' zwischen Karthago und Tyros*, *ACFP IV*, I, Cádiz, 2000, pp. 161-165; A. FERJAOUI, *Y avait-il une communauté de Tyriens à Carthage et de Carthaginois à Tyr*, in *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offerts à Pierre Bordreuil*, a cura di C. Roche, Paris, 2008, pp. 183-189.

¹⁷ Cfr. recentemente, C. BONNET, *Le destin féminin de Carthage*, *Pallas* LXXXV, 2011 (= *Mélanges C. Leduc*), pp. 19-29.

fondamento giuridico-religioso – mostra bene come la parentela tra Fenici e Cartaginesi fosse invece un dato assodato e rientrasse nel sapere condiviso dei Greci.

Neanche il ricorso al giuramento sollecita una riflessione da parte di Erodoto che era solito segnalare eventuali differenze particolari nell'ambito delle prassi di celebrazione di questo rituale, come farà a proposito del *megas horkos* degli Sciti¹⁸ e come aveva già fatto, nel libro I, parlando dei patti tra Ciassare re dei Medi e Aliatte di Sardi, il cui accordo fu suggellato dal matrimonio dei figli, poiché, osserva lo storico: «senza un vincolo saldo di parentela (*anankaie*) i patti non restano saldi»¹⁹.

Solo Cambise, insensibile ad ogni forma di saggezza e di rispetto delle norme, sembra volere ignorare questo dato e andare avanti con il suo progetto. L'inizio del capitolo 17, dopo il racconto raccapricciante delle sevizie inflitte al cadavere di Amasi, presenta il suo programma d'attacco: «riflettendo gli sembrò opportuno mandare contro i Cartaginesi la flotta, contro gli Ammoni una parte scelta dell'esercito di terra e dagli Etiopi anzitutto esploratori, per vedere se realmente esisteva quella mensa del Sole, che si diceva esistesse presso questi Etiopi». Il tono del racconto comunica deliberatamente l'impressione di uno straordinario dispiegamento di forze per terra e per mare; il piano prevede attacchi simultanei e imprevisi, all'eccezione della spedizione contro l'Etiopia, che è invece preceduta da una ricognizione preventiva. Poiché Cartagine è considerata come una potenza marittima, spetta alla flotta persiana dirigersi verso le rive puniche. Fortunatamente, prima ancora che le navi persiane salpino, i «grandi giuramenti» tra Fenici e Cartaginesi hanno la meglio sul folle disegno di Cambise. La forza del legame di parentela blocca però la velleitaria campagna navale del sovrano contro una potenza, come quella dei Fenici, della cui collaborazione e della cui esperienza sul mare la flotta persiana si avvarrà a più riprese, come mostra il racconto dello storico²⁰. Così, conclude Erodoto, i Cartaginesi evitarono la schiavitù (*δουλοσύνη*). Per la prima volta, infatti, contrariamente alle sue abitudini, Cambise rinuncia all'uso della forza (*βίη*), mostrandosi «sensibile» alle motivazioni dei Fenici che possono essere interpretate alla luce di una relazione di reciprocità²¹: i Fenici infatti si erano un tempo consegnati spontaneamente al sovrano; in cambio, quest'ultimo rinunciò ad imporre loro di navigare contro la loro colonia. Il «consegnarsi» preventivo dei Fenici (*ἔδεδώκεσαν*), che avevano accettato il giogo persiano, è qui espresso nella forma di un'attitudine rispettosa dei legami di sangue evocati che li

¹⁸ Hdt. IV 68 e 70.

¹⁹ Hdt. I 74, 4.

²⁰ Cfr. Hdt. VI 6; 14; 28; 41; VII 44; 96; VIII 67-68; 85; 90-91; 100; 118-119; IX 96.

²¹ A proposito della reciprocità in Erodoto e della sua rilevanza nelle relazioni diplomatiche, cfr. D. BRAUND, *Herodotus on Problematics od Reciprocity*, in C.Gill – P. Postlethwaite – R. Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, New York 1998, pp. 159-180 e ultimamente M.S. TRIFIRÒ, *Forme e logiche di reciprocità in Erodoto e Tuciddide*, tesi di dottorato, diretta da P. Anello et P. Payen, Palermo-Toulouse, 2016.

porta a rifiutarsi di attaccare i loro fratelli o figli Cartaginesi. Ma come intendere i «grandi giuramenti» chiamati in causa da Erodoto, che legano (ἐνδεδέσθαι) che legano Fenici d'Oriente e Fenici di Occidente che sarebbe sacrilego trasgredire (ῥσια)?

Il passo in questione è una sorta di *hapax*: non possediamo infatti nessun'altra testimonianza relativa ai giuramenti che legavano Fenici e Cartaginesi. L'espressione «*megas horkos*» appare già in Omero (*Il.* I 233), in relazione all'ira di Achille che giura che farà rimpiangere ad Agamennone di avergli sottratto Briseide, accompagnando il suo atto promissorio con una gestualità specifica. R. Koch-Pietre la illustra in questi termini²²:

«De ce serment spécifié comme bâton, il nous est dit qu'il fut coupé (*tomen*) dans la montagne, que le bronze en ôta tout le feuillage et la possibilité de reverdir pour qu'il devînt aux mains des juges un opérateur du droit maintenu (*themistas*), et qu'il est d'autre part 'traversé de part en part' (*peparmenon*) de clous d'or. Ce sceptre a donc une *histoire*, qui commence par le geste de couper; qui se poursuit dans les mains de ceux qui 'posent' (*tithemi*) les lois; dont les clous sont comme le coin enfoncé de chaque décision prise selon la justice, assortie des malédictions nécessaires contre tout contrevenant; et qui pour finir est, ici, jeté au sol. En heurtant la terre, le bâton va réveiller les instances souterraines garantes de la justice parce qu'elles rétribuent le crime. Mais il est d'abord lui-même une instance active : 'le sceptre n'est pas seulement le signe, mais le siège d'une force religieuse'».

Un frammento di Archiloco (fr. 96 Bergk) si rivolge, in modo significativo, a colui che ha «violato questo grande giuramento (*horkon megan*), il sale e la tavola», con chiaro riferimento al legame di ospitalità, istituzione sociale che si costruisce sul registro della reciprocità e si innesta nel tessuto delle relazioni familiari²³. In Erodoto, oltre al passo III 19, l'espressione ricorre altre due volte: la prima a proposito del giuramento con cui gli Ateniesi si impegnarono ad osservare le leggi che Solone aveva dato loro²⁴ e la seconda, nel IV libro, a proposito degli Sciti che sono soliti giurare per i focolai reali e ritengono che le malattie del re siano la conseguenza di un spergiuo²⁵. In entrambi i casi, la solennità dei giuramenti serve a garantire una comunità dal rischio di disgregazione. Applicati al caso dei legami tra Fenici e Cartaginesi, l'espressione *megaloi horkoi* rimanda all'epoca della fondazione di Cartagine, intendendo rinnovare la memoria dei patti stabiliti

²² R. KOCH-PIETRE, *Inscire un serment en Grèce ancienne : couper et verser*, Cahiers « Mondes anciens », I, 2010, on line dal 5 luglio 2013, consultato il 16 febbraio 2016. URL : <http://mondesanciens.revues.org/112> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.112. L'espressione è frequentemente usata in riferimento ai giuramenti degli dèi come osserva I.C. TORRANCE, *The Oaths of the Gods*, in *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, a cura di A.H. Sommerstein – I.C. Torrance, Berlin-Boston, 2014, p. 204, n. 97. Dal punto di vista delle relazioni interstatali, ogni città pare possedesse la propria prassi per rendere un giuramento più solenne, cfr. A.H. SOMMERSTEIN – A.J. BAYLISS (a cura di), *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin-Boston 2013, *passim*.

²³ Sulla funzione del sale come marcatore simbolico delle relazioni sociali, cfr. N. Cusumano, *Dal mare più puro: il sale, la memoria, la giustizia*, in S. Mannia (a cura di), *Memorie del mare. Divinità, santi, eroi, navigatori*, Palermo 2011, pp. 75-94.

²⁴ Hdt. I 29.

²⁵ Hdt. IV 65.

a quel tempo e che erano frequenti, anche nel mondo greco, come suggerisce il confronto con la «Stele dei Fondatori di Cirene» di cui ci occuperemo più avanti²⁶.

Tuttavia, il racconto di Giustino che conserva la memoria più dettagliata della nascita di Cartagine non riporta alcuna menzione di giuramenti tra la metropoli e la sua colonia, ma parla piuttosto una partenza clandestina e di un viaggio periglioso determinato dal comportamento violento del re Pigmalione, fratello di Elissa. Nessuna memoria delle prime tappe della vita coloniale di Cartagine ci è giunta, ma si può agevolmente ritenere, che essa fosse, in qualche modo, costruita sul rapporto di filiazione con la prestigiosa metropoli tiria: una relazione il cui ricordo si conservò attraverso i secoli.

3. I 'mille volti' della *fides punica*: tra inganni e giuramenti

Nella letteratura classica, a partire da Omero, i Fenici sono descritti come individui dediti all'inganno e alla truffa. Questa caratterizzazione, legata alla loro propensione per le attività commerciali, ha finito per cristallizzarsi intorno alla nozione della *fides punica*²⁷. Contrapposta alla buona fede che caratterizza invece il cittadino romano, la cattiva fede punica non è estranea ad una certa visione dell'Oriente, veicolata dalla tradizione greca e romana. Ora, a partire dalle prime fasi della fondazione di Cartagine, questa perfidia si manifesta attraverso il celebre inganno della *byrsa*. La versione che ne offre Appiano fa precisamente riferimento a un giuramento degli indigeni africani, che Didone riesce ad aggirare e a tradire, senza contravvenire palesemente ai patti.

«I Fenici colonizzarono Cartagine cinquanta anni prima della presa di Ilio: i suoi ecisti furono Zoro e Carcedone o, come invece i Romani e gli stessi Cartaginesi ritengono, Didone una donna di Tiro, il cui marito Pigmalione, tiranno della città, aveva assassinato e cercava di nascondere il fatto. La donna, tuttavia, a seguito di un sogno venne a conoscenza dell'assassinio e, con tutti i suoi beni e tutti gli uomini che fuggivano la tirannide di Pigmalione, giunse per mare in Africa, lì dove oggi sorge Cartagine. Respinti dagli Africani, chiesero che fosse concesso uno spazio per fondare una città: quanto la pelle di un toro potesse contenere. L'avidità dei Fenici suscitò l'ilarità degli Africani e essi si ponevano degli scrupoli a rifiutare una richiesta così banale: fondamentalmente, però, non riuscivano a comprendere come una città potesse stare in uno spazio così piccolo ed essendo anche curiosi di capire quale fosse l'astuzia, s'impegnarono a dare la terra e giurarono (συνέθεντο δώσειν καὶ ἐπώμοσαν). I Fenici allora tagliando la pelle in un'unica striscia sottilissima cinsero lo spazio dove ora si trova l'acropoli di Cartagine, da cui viene il nome *Byrsa*».

I Cartaginesi aggirano il giuramento e fanno mostra della loro astuzia sin dal loro primo insediamento sul suolo africano. In tal modo, già nel racconto della fondazione, si delineano le qualità e i difetti dei Punici: maliziosi, furbi, astuti, audaci ma anche vili e infidi, incapaci di gestire

²⁶ Cfr. *infra*, p. 00-00.

²⁷ M. DUBUISSON, *L'image du Carthaginois dans la littérature latine*, *Studia Phoenicia*, I-II, Louvain, 1983, pp. 159-167; S. RIBICHINI, *Mito e storia: l'immagine dei Fenici nelle fonti classiche*, *ACFP I*, Roma, 1983, pp. 443-448; D. MUSTI, *Modi e fasi della rappresentazione dei Fenici nelle fonti letterarie greche*, *ACFP II*, Roma, 1991, pp. 161-168; M. TAHAR, *Les Grecs et Carthage : Histoire, représentations et idéologie*, Tunis, 2010, *passim*.

una relazione sana ed equilibrata, basata sulla lealtà e sulla reciprocità. Questo comportamento scorretto, per certi versi simile a quello di Cambise in Erodoto, sembra essere prefigurazione del destino nefasto che attende la città.

L'attitudine dei Fenici rispetto ai giuramenti nell'ambito delle relazioni internazionali emerge, inoltre, anche almeno in un'altra occasione. In un frammento di Ergias di Rodi si racconta della contesa tra il fenicio Falanto che aveva colonizzato la città di Achaia, nel territorio di Ialissos, e il greco Ificlo interessato alla conquista della città. Il passo narra di una catena di giuramenti stipulati tra Fenici e Greci e sistematicamente elusi da parte di entrambi i contendenti, tramite la manipolazione della formula promissoria²⁸. Ai Greci, infatti, Falanto promette che lui e i suoi avrebbero lasciato la città a condizione di potere portare con sé tutto quanto il loro ventre fosse stato in grado di contenere, ma poi fatte sacrificare delle vittime, tolse loro le viscere e pulì bene lo stomaco per riempirlo di oro e di argento. Scoperto l'inganno Ificlo tentò di bloccarli, ma Falanto gli ricordò il suo giuramento. Allora, a questa astuzia, il Greco ne oppose un'altra, dando loro delle navi come aveva promesso sotto giuramento, ma dalle quali aveva fatto togliere il timone e i remi. I Greci ebbero la città quindi, e i Fenici sotterrarono le loro ricchezze, marcando il luogo in cui avevano nascosto il tesoro, decisi a ritornare un giorno a riprenderle. Nella testimonianza dello storico di Rodi, Fenici e Greci fanno a gara a chi riesce meglio a ingannare gli altri, facendo leva sui giuramenti prestati.

I Greci, tuttavia, si sa, erano maestri nell'aggirare i giuramenti e i Fenici ne fanno, questa volta, drammaticamente le spese²⁹. Quel che di interessante emerge dal passo dello storico, è che, almeno nelle relazioni interstatali, basate su accordi di tipo bilaterale, i Fenici furono chiamati a suggellare i patti con dei giuramenti. Ad essi riconoscevano evidentemente un'efficacia vincolante, che si indovina nello sforzo di sottrarsi alla promessa, senza infrangere formalmente i patti³⁰.

Tuttavia, nel passo di Erodoto che è al centro di questa analisi, il comportamento dei Fenici è precisamente dettato dal rispetto della promessa, dalla salvaguardia dei legami ancestrali, dal mantenimento della parola data. È questo un altro aspetto della *fides punica* (o *phoenicia*) che lo storico di Alicarnasso ci propone, rispetto al *topos* ricorrente di un popolo privo di lealtà e di giustizia. Il verbo impiegato da Erodoto, ἐνδεδέσθαι, sottolinea bene la forza vincolante dei grandi giuramenti, che Cambise stesso, a dispetto degli eccessi che lo caratterizzano, preferisce

²⁸ *FGrHist* 513 F1.

²⁹ I diversi *escamotages* per aggirare i giuramenti e sull'attitudine dei Greci sono esaminati I.C. TORRANCE – A.J. BAYLISS, "Artful Dodging, or the Sidestepping of the Oaths, in *Oaths...cit.*, pp. 240-280, e in particolare su questo episodio, pp. 267-269..

³⁰ Omero (*Od.* XV 435-440) conserva precisa memoria di un giuramento fenicio nella vicenda del porcaio di Odisseo Eumeo, rapito grazie alla complicità suggellata dai patti tra mercanti fenici e una donna di Sidone.

rispettare³¹. Allo stesso modo, il ricorso al termine ὄσια amplifica la sacralità dei legami tra Fenici e Cartaginesi: ignorare la natura di questi vincoli sarebbe un sacrilegio cui gli alleati di Cambise non si sentono di acconsentire. Il passo di Erodoto, dunque, porta una luce insolita sulla percezione greca della morale fenicia e punica che rende la testimonianza particolarmente preziosa e interessante.

4. Forme di solidarietà tra Fenici e Cartaginesi

La solidarietà profonda tra Fenici e Cartaginesi emerge in realtà in diversi altri contesti. Erodoto ne conserva memoria almeno in altri due punti della sua opera. Nel V libro, lo storico descrivendo la sfortunata impresa del principe spartano Dorieo, giunto in Sicilia, allo scopo di colonizzare “la terra di Eracle in Sicilia”, dopo essere stato cacciato dalla Libia da una coalizione di Cartaginesi e Maci libici, ricorda come egli avesse poi trovato la morte in battaglia sconfitto da Fenici e Segestani³². Nel VII libro poi, in occasione dell’ambasceria che Ateniesi e Spartani inviarono a Gelone, il tiranno siceliota rifiuta fieramente di soccorrere i Greci contro i Persiani, rinfacciando loro l’indifferenza e la solitudine con cui lo avevano lasciato combattere contro i Cartaginesi e vendicare morte di Dorieo³³. Gli antagonisti del principe spartano sono alternativamente indicati come Fenici e come Cartaginesi, prova del fatto che Erodoto percepisce talora la compagine fenicio-punica come un’endiadi, forse proprio per effetto di quei giuramenti che identificavano gli uni come “figli” degli altri. Tuttavia, in occasione della battaglia di Imera, Erodoto precisa come l’imerese Terillo, supportato da Amilcare, re dei Cartaginesi, che al primo era legato da antichi legami di ospitalità e da Anassilao signore di Reggio, abbia condotto contro Gelone e Terone di Agrigento, un esercito composto da Libici, Iberi, Elisici, Sardi, Corsi, e da Fenici³⁴. Fenici e Cartaginesi appartenevano allo stesso fronte sui campi di Imera. I Fenici ricompaiono poi da soli nella I *Pitica* di Pindaro, composta su commissione, per celebrare la vittoria, con la quadriga, di Ierone, fratello di Gelone. Nello stesso giro di versi, il poeta evoca le lotte dei Greci di Sicilia e quelle dei Greci della madrepatria contro i “Barbari”, creando un raffinato parallelismo tra la vittoria di Cuma contro i Tirreni (472 a.C.), quella di Imera contro i Fenici e quelle di Salamina e di Platea contro i Medi, ma assegnando paradossalmente un primato

³¹ L’uso di questo termine e del lessico connesso ai *katadesmoi*, è sottolineato da M. CARASTRO, *Fabriquer du lien en Grèce ancienne. Serments, sacrifices, ligatures, Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, n.s. X, 2012, pp. 78-107.

³² Hdt. V 42-46.

³³ Hdt. VII 158.

³⁴ Hdt. VII 165.

alle prime, cui andava il merito di avere strappato la Grecia a un «grave servaggio»³⁵. Per effetto della propaganda del secondo Dinomenide, cui la poesia di Pindaro aveva offerto un'efficace cassa di risonanza sullo sfondo rutilante dei giochi panellenici, le battaglie occidentali contro i Cartaginesi assurgono allo stesso grado di importanza di quelle dei Greci della Penisola contro i Persiani, a dispetto del soccorso che Gelone aveva negato agli ambasciatori venuti da Atene e da Sparta e che Ierone evidentemente si sforzava di far cadere nell'oblio³⁶. Ed è forse proprio questo strumentale accostamento che sapientemente intreccia i trionfi sicelioti a quelli della madrepatria a creare le basi per la costruzione della tradizione che colloca la battaglia di Imera nello stesso giorno di quella di Salamina, la cui matrice Erodoto ascrive con precisione al contesto locale³⁷. Sarà poi Eforo, nel IV secolo, a razionalizzare questa tradizione, aggiungendo alla menzione delle richieste di aiuto rivolte dai Greci a Gelone, alla vigilia della spedizione di Serse, quella delle ambascerie di Persiani e Fenici ai Cartaginesi, «ordinando (προστάσσοντα) che bisognava fare una grandissima spedizione contro la Sicilia e [...] poi navigare verso il Peloponneso³⁸». Stando al resoconto frammentario in cui ci è giunto il passo dello storico di Cuma, le richieste vennero accettate tanto da un lato, tanto dall'altro e solo la pronta reazione di Gelone riuscì ad allontanare il pericolo barbaro dall'isola, liberando così anche tutta la Grecia. La testimonianza è riportata, negli scolii a Pindaro proprio a commento del verso 146 della *Pitica* I, in cui si ricorda come i principi di Siracusa abbiano salvato la Grecia da un destino di schiavitù. Il racconto di Eforo sottolinea nuovamente la natura delle relazioni che univano i Fenici ai Cartaginesi, interlocutori privilegiati gli uni degli altri nella gestione degli equilibri internazionali e partner d'eccezione dei Persiani, forse proprio a seguito dell'episodio della spedizione di Cambise da cui abbiamo preso le mosse per questa nostra analisi. I Greci si ritrovano così, nella narrazione di Eforo, ad essere il bersaglio dell'azione pianificata di una compagine che trae la sua efficacia strategica proprio dalla solidarietà antica tra Fenici e Cartaginesi, legati tra loro da una parentela che progressivamente si concretizza in alleanza politica e militare e che di essa costituisce il fondamento e la sostanza.

Il filo rosso che tiene uniti, in un accordo reciproco, Tiro e Cartagine emerge, anche a distanza di tempo, in un altro contesto storico che rivela una forma di solidarietà di segno opposto che vede questa volta i Cartaginesi sostenere gli abitanti della metropoli. Si tratta dell'assedio di Tiro nel 332 a.C. da parte di Alessandro³⁹. Arriano segnala, infatti, la presenza di *theoroi* cartaginesi venuti a rendere omaggio a Eracle, conformemente a un'«antica usanza» (*nominon palaion*), che

³⁵ Pind. *Pyth.* I 130-136 (Trad. B. Gentili, Fondazione L. Valla).

³⁶ Cfr. *supra* e D. Bonanno, *Ierone il Dinomenide. Storia e rappresentazione*, Suppl. a *Kokalos* 21, Pisa-Roma, 2010, 39-40 e *passim*.

³⁷ Hdt. VII 165-166.

³⁸ Ephor. *FGrHist.* 70 F 186=*Schol.* Pind. *Pyth.* I 146b.

³⁹ Per un'analisi dettagliata di questo episodio, cfr. C. BONNET, *Les enfants de Cadmos...cit.*, p. 41-106.

ebbero salva la vita al termine dell'assedio⁴⁰. Anche Curzio Rufo menziona la loro presenza⁴¹ e il loro comportamento *more patrio*. In nome dei legami durevoli tra colonie e madrepatria, i Cartaginesi avrebbero, a quanto pare, incoraggiato gli abitanti di Tiro a resistere, annunciando l'arrivo dei soccorsi da Cartagine, potenza talassocrate dell'epoca. Poco dopo, Curzio Rufo precisa però che trenta messi Cartaginesi giunsero a Tiro a mani vuote. Da Cartagine nulla più che un sostegno morale poté giungere, poiché, all'epoca, impegnata in una guerra interna (*domestico bello*), e doveva quindi evitare di disperdere le forze⁴². Costretti a battersi per la loro stessa sopravvivenza e non per ambizioni imperialistiche, i Cartaginesi si videro costretti a lasciare Tiro al suo destino. Nessuna allusione si ritrova nei testi rispetto ai giuramenti reciproci, ma le testimonianze relative all'episodio presuppongono una sorta di obbligo morale tra la colonia e la sua madrepatria e l'esistenza di un legame molto solido, benché soggetto all'alea della situazione storica e agli equilibri geopolitici. In quell'occasione, comunque, la solidarietà tra Tiro e Cartagine avrebbe permesso, secondo Curzio Rufo, alle donne e ai bambini di rifugiarsi in Africa, benché poi Diodoro, nel bilancio di vittime dell'assedio, ricorda come essi fossero stati ridotti in schiavitù⁴³.

La testimonianza di Giustino su questi avvenimenti è interessante poiché associa la tenacia dei Tiri nel resistere all'attacco, con le promesse dei Cartaginesi, a quella mostrata da Didone all'epoca della fondazione:

«L'esempio di Didone che, fondata Cartagine, aveva sottomesso la terza parte del mondo sollevava gli animi dei Tirii, che ritenevano disonorevole mostrare meno coraggio nella difesa della loro libertà, di quanto non ne avessero mostrato le loro donne nella conquista di un impero. Inviati quindi a Cartagine coloro che non erano adatti alla guerra, e fatti giungere subito i soccorsi, la città fu poi però presa, non molto tempo dopo, per tradimento».⁴⁴

I testi suggeriscono in ogni caso che l'inserimento di Cartagine nella questione conferisce, in qualche modo, un elemento di legittimazione al progetto di Alessandro, campione dell'Ellenismo, impegnato a riportare una vittoria su una temibile coalizione "barbara", rappresentata dalla compagine fenicio-punica. Tirii e Cartaginesi, in effetti, si segnalano per un'attitudine arcaica, perfida e primitiva. Insieme incarnano un'alterità "barbara", tanto più pericolosa, in quanto solidale e largamente presente in tutto lo spazio mediterraneo. L'esercito di Alessandro, che porta in Fenicia una *paideia* liberatrice, agisce dunque in piena legittimità contro gli assediati che resistono. La solidarietà tra Fenici e Punici ha come effetto paradossale quello di esaltare l'impresa del macedone.

⁴⁰ Arr. II 24, 5.

⁴¹ Curt. IV 2, 10-12 et IV 3, 19-23.

⁴² Curzio Rufo collega questa dichiarazione con la campagna di Agatocle di Siracusa contro Cartagine, ma commette un errore dal momento che gli avvenimenti si datano al 310/309 a.C. e non al 332. Su questa campagna, cfr. *infra*. p. 00-00.

⁴³ Diod. XVII 41 che menziona anche gli anziani tra coloro che erano stati inviati a Cartagine e poi XVII 46.

⁴⁴ Iust. XI 10, 13-14.

Per terminare con questa rassegna di episodi che testimoniano il legame tra Fenici e Cartaginesi, si menzionerà un ultimo momento da cui emerge ulteriormente la forza e la pregnanza della relazione tra Cartagine e Tiro⁴⁵. Quando Diodoro in XX 14 racconta le conseguenze disastrose dell'assedio di Cartagine da parte di Agatocle di Siracusa nel 310/9 a.C., effetto di una rappresaglia dovute alle scorrerie dei Punici in Sicilia, lo storico precisa come i Cartaginesi, in preda al panico, presero ad attribuire le loro disgrazie alla collera del dio di Tiro e inviarono un'offerta:

«Per questo i Cartaginesi, ritenendo che la sciagura fosse venuta loro dagli dèi, si rivolsero alla divinità con ogni forma di supplica; e poiché credevano che fosse adirato con loro soprattutto l'Eracle preposto ai coloni, inviarono a Tiro un'ingente somma di denaro e non poche fra le più preziose offerte votive. Essendo quella la loro città madre, nei tempi precedenti avevano avuto la consuetudine di mandare al dio una decima parte di tutti i proventi; in seguito, quando si furono appropriati di grandi ricchezze e percepivano entrate più cospicue, gli invii erano sempre di magra consistenza e la divinità veniva trascurata. Ma questa sciagura li fece pentire: ora tutti gli dèi di Tiro tornavano alla loro memoria! Spedirono persino **dei tempietti d'oro tirati dai loro santuari in qualità di *aphidrymata***, per la supplica (ἔπεμψαν δὲ καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν χρυσοῦς ναοὺς αὐτοῖς τοῖς ἀφιδρύμασι πρὸς τὴν ἱκεσίαν), pensando di poter meglio placare l'ira del dio spedendo offerte votive per l'implorazione. Un'altra causa la individuavano nell'avversione di Crono verso di loro [...]».⁴⁶

In una situazione di emergenza, i Cartaginesi scelgono di ripristinare il legame biologico, anzi vitale, che riconnette la colonia punica alla metropoli fenicia. Di fronte alla paura di scomparire come comunità, si volgono nuovamente verso il dio delle origini, Eracle *para tois apoikois*, quello che «si prende cura dei coloni». Si tratta ovviamente di Melqart, «Re della città», Baal di Tiro, e protettore di quella nuova *qart*, la *Qart hadasht*, nata in seguito all'esilio di un gruppo di Tirii. Al momento di affrontare Agatocle, i Cartaginesi *si ricordano*, ritrovano cioè la memoria di quella trama di legami – ora concreti ora simbolici – su cui è costruita la loro identità. Come Elissa-Didone era partita da Tiro per fondare Cartagine insieme ai *sacra Herculis*⁴⁷, allo stesso modo, i suoi discendenti, per ripristinare il vincolo con la metropoli, mandano in offerta degli oggetti talismanici, cioè delle miniature del tempio dove il dio era stato accolto. È evidente la valenza simbolica del gesto, amplificata dalla scelta accurata di oggetti, volta a trasmettere un messaggio chiaro e inequivocabile. Come un *symbolon*, contrassegno della memoria e dell'identità di una comunità, i tempietti d'oro, significativamente designati come *aphidrymata*, termine proprio dei contesti di fondazione, servono infatti a garantire perennità alla relazione biologica e alla reciprocità degli impegni morali, sia dalla parte degli uomini sia da quella degli dèi.

⁴⁵ Per un'analisi approfondita di questo episodio, cfr. C. BONNET, *Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphidrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C.*, *Mythos IX*, 2015, pp. 71-86.

⁴⁶ Trad. P. Martino, Sellerio.

⁴⁷ Cfr. Iust. XVIII 4, 15, con un parallelo con Cadice in Iust., XLIV 5, 2.

Questo racconto forma così un suggestivo *pendant* con Erodoto III 19, nella misura in cui, l'uno e l'altro parlano di una rievocazione della memoria, degli impegni presi e dei rischi che gravano sulla posterità di una comunità poco attenta e facile all'oblio.

5. Giuramenti nelle relazioni tra colonie e madrepatria: un confronto con la «Stele dei Fondatori» di Cirene

Che la deduzione di un'*apoikia*, in circostanze particolarmente drammatiche, si accompagnasse alla formulazione di giuramenti più o meno solenni, non era certo inusuale, nel mondo greco⁴⁸. Emblematico è il caso dei Terei e dei Cirenei, vincolati gli uni agli altri da reciproche promesse, conservate in una stele datata al IV sec. a.C., rinvenuta nel 1922⁴⁹. Il racconto della fondazione della città libica (VII sec. a.C.), narrato da Erodoto nel IV libro con dovizia di particolari, è caratterizzato, nelle due versioni, quella dei Terei e quella dei Cirenei, da una serie di fallimenti, responsi oracolari disattesi, inganni, giuramenti aggirati, e fraintendimenti nella comprensione del dettato delfico⁵⁰. Diversi sono gli elementi che accomunano le due versioni: la causa che spinge i Terei a colonizzare la Libia, ravvisabile in una condizione di bisogno particolare e in una carenza di terra che porta gli isolani a trasferirsi altrove; i numerosi tentativi fatti per colonizzare un'*eschatia* al limite del mondo conosciuto dai Greci; il ruolo di esploratori di cui i Terei si avvalsero per una fondazione che poté realizzarsi solo ad ondate successive, lasciando traccia significativa nella composizione del corpo civico di Cirene, nelle tensioni che lo attraversarono e nelle misure prese per cementare i legami tra le diverse componenti della cittadinanza. Erodoto non parla di giuramenti pronunciati all'epoca della fondazione, ma è evidente che la «Stele dei Fondatori» può comprendersi, solo avendo presente, sullo sfondo, proprio il suo *logos* cirenaico⁵¹.

Il testo dell'iscrizione consta di più parti. La prima parte (ll. 2-22) riporta un decreto dei Cirenei, databile al IV secolo, in cui si concede ai Terei, residenti nella città, su loro richiesta

⁴⁸ Cfr. per esempio, il caso dei Focesi (Hdt. I 165) o ancora il giuramento imposto dagli Ateniesi agli abitanti di Colofone (IG I³ 37, ll. 38-55) nel 447/6 a.C..

⁴⁹ SEG IX 3. Cfr. sull'iscrizione, L. VITALI (a cura di), *Fonti per la storia della religione cyrenaica*, Padova, 1932, n. 160; L.F. CHAMOUX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, *Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 177, Paris, 1953, 105-111; R. MEIGGS - D.M. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1969, 5, pp. 5-9; F. LÉTOUBLON, *Le serment fondateur*, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4,1 (1989), pp. 101-115. doi: 10.3406/metis.1989.931; C. DOBIAS-LALOU, *SEG IX,3 : un document composite ou inclassable ?*, *Verbum*, 1994, pp. 243-256 e recentemente, M. CARASTRO, *Fabriquer du lien...cit.*

⁵⁰ Hdt. IV 147-160. Sulla fondazione di Cirene, vedi anche Pind. *Pyth.* IV e Call. *Apoll.* 67. Sugli oracoli che accompagnarono la fondazione della città, I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987, pp. 60-69.

⁵¹ Sui diversi racconti che accompagnarono la fondazione di Cirene, cfr. C. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Paris, 2011² (I ed. Lausanne 1994).

l'*isopoliteia*, sulla base di accordi risalenti al tempo della fondazione, stipulati dagli antenati, tanto quelli rimasti in patria, quanto quelli trasferitisi a Cirene. Inoltre il decreto stabilisce che i Terei pronuncino lo stesso giuramento che avevano prestato a suo tempo gli altri e che vengano inseriti in una tribù, in una fratria e in nove eterie. Si stabilisce che il decreto e il giuramento siano iscritti su una stele da erigere nel santuario patrio di Apollo Pizio. Nella seconda parte, laddove ci si aspetterebbe di trovare il testo del giuramento, è riportato invece il decreto originario dell'*ekklēsia* di Tera, emanato in risposta all'oracolo di Apollo che spontaneamente vaticinò a Batto e ai Terei di fondare Cirene, indicando proprio quest'ultimo come *archageta e re* (ll. 26-27). Nelle righe successive si forniscono tutti i dettagli relativi alla colonizzazione. Le clausole elencate prescrivono il reclutamento dei partecipanti alla spedizione in ragione di un figlio per ogni famiglia (l. 28-29: κατὰ τὸν οἶκον, υἱὸν δὲ ἓνα, καταλ[έ]γεσθαί τ[ε] ἀπὸ τῶν χώρων ἀπάντων] τοὺς ἠβῶντας [...])⁵²; concedono gli stessi diritti politici e civili a coloro che raggiungeranno Cirene, una volta che i primi coloni avranno reso saldo l'insediamento (ll.31-32), unitamente alla possibilità di fare ritorno in patria con pieni diritti, ma solo dopo cinque anni, qualora la fondazione non fosse andata a buon fine (ll. 33-37). Il decreto prescrive inoltre l'obbligo di partire per tutti coloro che siano stati designati, pena la morte e la confisca dei beni che avrebbe colpito anche coloro che avessero protetto i 'renitenti'. Il testo del decreto è costruito evidentemente *ex eventu*, come mostrano alcune espressioni insolite per un testo di VII sec. a.C, e l'uso di termini che possono ricondursi a un lessico coloniale di V sec.⁵³. Tuttavia, clausole quali l'obbligo a partire e a non tornare, se non dopo cinque anni di tentativi andati a male; la possibilità di reintegrare i cittadini o, in caso di esito felice della spedizione, di inviare coloni di ricalzo alle medesime condizioni dei primi fondatori tradiscono, da un lato, la situazione di necessità cui versavano i Terei, al tempo della fondazione di Cirene e che forse non si esaurì con la prima ondata coloniale. Dall'altro lato, però, le medesime clausole mostrano le difficoltà che i coloni dovettero incontrare nell'insediarsi in territorio libico. Necessità e difficoltà cui Terei e Cirenei si sforzarono di ovviare anche, nel corso dei secoli, adottando misure e pratiche straordinarie per cementare l'unione tra i due corpi civici. Veniamo così all'ultima parte dell'iscrizione che contiene le maledizioni per chi, da una parte e dall'altra, *trasgrediva o non manteneva i giuramenti* (ll. 40-44 Ἐπὶ τούτοις ὄρκια ἐποιήσαντο οἳ τε αὐτεῖ μένον[τ]ες καὶ οἱ πλέοντες οἰκίζοντε|ς καὶ ἀράς ἐποιήσαντο τὸς ταῦτα παρβεῶντας καὶ μὴ ἐμ|μένοντας ἢ τῶν ἐλλιβύαι οἰκεόντων ἢ τῶν αὐτεῖ μεν|όντων). Il testo descrive un complesso rituale, su cui vale la pena di soffermarsi:

⁵² La formula ricorda l'espressione impiegata da Erodoto in IV 153, nella descrizione di uno dei primi tentativi di colonizzazione della Libia: Θηραίοισι δὲ ἕαδε ἀδελφεόν τε ἀπ' ἀδελφεοῦ πέμπειν πάλω λαχόντα καὶ ἀπὸ τῶν χώρων ἀπάντων ἐπταῖ ἔόντων ἄνδρας, εἶναι δὲ σφεων καὶ ἡγεμόνα καὶ βασιλέα Βάπτον. (*I Terei decisero di mandare traendo a sorte un fratello su due, e di mandare uomini da tutti i distretti, che erano sette e che loro guida e re fosse Batto*).

⁵³ MEIGGS-LEWIS, 5, p. 7.

[...]. Κηρίνος πλάσσαντες κολοσός κατέκαιον
ἐπαλρεώμενοι πάντες συνενθόντες καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες
καὶ παῖδες καὶ παιδίσκαι· τὸμ μὴ ἐμμένοντα τούτοις | τοῖς
ὀρκίοις ἀλλὰ παρβεῶντα καταλείβεθαί νιν καὶ καταρρὲν ὥσπερ
τὸς κολοσός, καὶ αὐτὸν καὶ γόνον καὶ χρήματα. Τοῖσι δὲ
ἐμμένοισιν τούτοις τοῖς ὀρκίοις καὶ τοῖς | πλείοσι ἐλλιβύαν
κ[αί] τ[οῖς μέ]νοισι ἐν Θήραι ἤμεν πολλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ
αὐ[τοῖς καὶ γό]νοις.

(SEG IX, 3, ll. 44-51)

Plasmati dei *kolossoi* di cera li bruciavano
e pronunciavano delle imprecazioni tutti insieme uomini, donne,
fanciulli e fanciulle: colui che non si atterrà a questi giuramenti, ma li trasgredirà, sia liquefatto e scorra via come
il *kolossos*, lui, i suoi figli e i suoi beni. Per coloro che invece si attengono ai giuramenti, sia quelli che navigano verso
la Libia,
sia quelli che restano a Tera, saranno prosperità e beni
a loro e ai figli.

Diversi sono gli elementi che emergono a una prima lettura di queste righe: in primo luogo, il fatto che il rituale coinvolgeva l'intero corpo civico delle due comunità, quella dei Terei e quella dei Cirenei, senza esclusioni di sesso o di età. La maledizione, in caso di trasgressione dei patti, era diretta contro le generazioni presenti e quelle future, e i loro beni materiali. Il destino che attende gli spergiuri è quello di sciogliersi e scorrere via come i *kolossoi* di cera in mano a ciascun membro delle due comunità. A coloro che invece si attengono ai patti è garantita prosperità e abbondanza di beni per se stessi e per i figli.

Gli studiosi si sono interrogati a lungo sulla natura di questo rituale e sul ruolo concreto dei *kolossoi*. Per L. Gernet, i *kolossoi* «sono immagini che hanno il potere di *rappresentare*, nel senso pieno del termine gli esseri che raffigurano»⁵⁴. Sulla sua scia, J.-P. Vernant ha riletto il ruolo delle figurine di cera plasmate dai «fondatori» in una riflessione dedicata alla categoria psicologica del doppio, facendone dei 'doppi' degli agenti rituali⁵⁵. Il termine, tra l'altro, compare anche nella cosiddetta *lex sacra* di Cirene⁵⁶, all'interno di un rituale di supplica volto ad assicurare la tutela di personaggi, già affidati alla protezione di individui defunti e di cui si sconosceva l'identità. Il rituale prescriveva che l'ospite accogliesse il supplice, pronunciando la formula: «Umano, uomo o donna

⁵⁴ L. GERNET, *Diritto e prediritto*, in *Id. Antropologia della Grecia antica* (a cura di R. Di Donato), Milano 1983, p. 175 (ed. or. Paris 1968).

⁵⁵ J.-P. VERNANT, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del "doppio": il kolossós*, in *Id. Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, 2001³, pp. 343-358, 347. Lo studio di J.-P. Vernant è stato poi ripreso da C. GINZBURG nell'ambito di una riflessione più generale sulla rappresentazione, cfr. *Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa*, in *Id. Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, 1998⁴, 82-95, in part. pp. 88-89.

⁵⁶ SEG IX 72. Cfr. J. SERVAIS, *Les suppliants dans la «Loi sacrée» de Cyrène*, in *Bulletin de Correspondance Hellenique* LXXXIV, 1, 1960, pp. 112-147 (disponibile on line, URL: http://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1960_num_84_1_1552, consultato il 18 marzo 2016. Nuove edizioni del documento si trovano in C. DOBIAS-LALOU, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, Paris 2000, pp. 279-289 e in N. ROBERTSON, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinous and Cyrene*, New York 2010, p. 259 e ss., sulla cui riedizione, cfr. anche le riserve espresse da J.-M. CARBON, *Monographing "Sacred Laws"*, *Kernos* XXV, 2012, pp. 318-327, in part. 322-323, disponibile on line, consultato il 17 marzo 2016.. URL : <http://kernos.revues.org/2035>.

che tu sia» e confezionando un *kolossos* di legno da ricevere alla propria tavola⁵⁷. Dopo avere assolto i doveri di ospitalità nei confronti dell'ignoto defunto, il *kolossos* doveva essere allontanato insieme alle porzioni di cibo, e poi piantato in un bosco non tagliato. In entrambi i casi, secondo J.-P. Vernant, i *kolossoi* rappresentano dei doppi degli agenti rituali che realizzano il passaggio dal mondo dei morti a quello dei vivi e viceversa. Nel caso della *lex* di Cirene, i *kolossoi* sono morti presentificati nel mondo dei vivi; in quello della «Stele dei Fondatori», sono, al contrario, i vivi che si proiettano nell'universo dei defunti. Conclude J.-P. Vernant: «coloro che giurano lanciano nel fuoco se stessi; è il loro essere vitale e sociale che si liquefa e sparisce in anticipo nell'invisibile»⁵⁸. Recentemente, un'altra proposta di interpretazione della funzione dei *kolossoi* è stata avanzata da M. Carastro che ha insistito sul lessico della «libagione» impiegato, nella descrizione del rituale cirenaico. Sulla scorta dei lavori dell'antropologo inglese A. Gell, Carastro interpreta queste figurine come «luoghi della relazione» che, attraverso la liquefazione della cera sul fuoco e quindi la loro offerta in libagione, consentono la costruzione di una sorta di «comunità organica» che fonda il legame tra Terei e Cirenei attraverso le generazioni⁵⁹.

A questa chiave interpretativa, senz'altro stimolante, deve però aggiungersi la lettura che i Greci stessi davano del rituale del giuramento. Sia i *megaloi horkoi* tra Fenici e Cartaginesi sia la «Stele dei Fondatori» costruivano la loro efficacia su un legame di parentela, che, nel primo caso, è anche chiaramente espresso in termini di 'genitorialità' (non è *hosion* andare contro i propri figli), ma proprio, in quanto giuramenti, vincolavano l'intera comunità dei giuranti e il destino delle generazioni future. La tradizione è chiara in questo senso: Esiodo definisce infatti più «oscura» (ἀμυροτέρη) la stirpe dell'uomo spergiuro (Hes. *Op.* 284-285), mentre «migliore invece è nel futuro la stirpe dell'uomo che giuri il vero». Le stesse convinzioni, con la ripresa quasi *verbatim* dei versi esiodici, ritroviamo espresse nelle *Storie* di Erodoto. Nel VI libro lo storico racconta, all'interno di una complessa sequenza narrativa caratterizzata da una serie di giuramenti pronunciati e drammaticamente disattesi, la vicenda dello spartano Glauco, figlio di Epicidide⁶⁰. Presso costui infatti, che era noto in tutta Sparta per il suo senso di giustizia, si recò un giorno un uomo di Mileto, intenzionato a lasciargli la metà dei suoi beni per metterli al sicuro, data la situazione di instabilità politica in cui versava la Ionia al tempo della rivolta contro i Persiani. A Glauco lasciò inoltre dei *symbola*, segni di riconoscimento, di cui un giorno egli avrebbe dovuto servirsi per restituire ai legittimi eredi le sue ricchezze. «Molto tempo dopo», i figli di quest'ultimo si recarono a Sparta per reclamare gli averi del padre, ma Glauco rispose loro di non riconoscere i loro *symbola*, né di

⁵⁷ SEG IX 72, l. 116.

⁵⁸ J.-P. VERNANT, *Figurazione dell'invisibile...cit.*, p. 347.

⁵⁹ M. CARASTRO, *Fabrique du lien...cit.*, p. 98.

⁶⁰ Hdt. VI 86.

ricordare l'accaduto, ma che, se avesse recuperato la memoria avrebbe restituito il deposito, secondo l'uso dei Greci. Li rimandò quindi afflitti in patria con la richiesta di ripresentarsi dopo quattro mesi. Nel frattempo però Glauco si recò a Delfi per chiedere alla Pizia se con un giuramento potesse impadronirsi delle ricchezze. A lui la sacerdotessa rispose con questi versi:

«Glauco Epicidide, certo per il momento è più vantaggioso così spergiurando vincere e rubare i denari. Giura pure, poiché la morte attende anche l'uomo che si attiene ai giuramenti. Ma il giuramento ha un figlio senza nome, e non ha mani né piedi: impetuoso t'insegue fino a che non abbia ghermita e distrutta tutta la stirpe e tutta la casata. Ma la stirpe di chi s'attiene al giuramento ha miglior sorte.» Udito ciò Glauco chiese al dio di perdonarlo per quel che aveva detto, ma la Pizia rispose che mettere alla prova il dio e fare un'azione malvagia avevano lo stesso valore»⁶¹.

Quando Glauco udì queste parole, chiese perdono al dio, ma la Pizia rispose che tentare il dio era una colpa uguale al commetterla. Lo Spartano restituì il denaro ai Milesi, ma la sua stirpe un tempo illustre, come si evince dal nome parlante del padre Epicidide (il «brillante»), riconducibile all'omerico *kydos*, finì per essere completamente eradicata da Sparta, senza lasciare alcuna traccia nella memoria cittadina⁶².

Il risponderci reciproco di memoria e oblio, fama e anonimia, fortuna e disgrazia della progenie in relazione al rispetto dei giuramenti prestati può fornirci ora un'ulteriore chiave di lettura per la comprensione del rituale dei *kolossoi* sulla «Stele dei Fondatori» e della natura del vincolo che i *megaloi horkoi* tra Fenici e Cartaginesi intendevano tutelare.

Il rito della fusione e della liquefazione dei *kolossoi* simula il rischio di irriconoscibilità, di anonimia e di perdita dell'identità che colpisce chi non si attiene ai giuramenti. Il fondersi progressivo dei *kolossoi* sul fuoco diventa metafora del trasformarsi e dello sfigurarsi dei tratti somatici di una comunità la cui memoria costituisce un antidoto, una chiave di resistenza contro gli attacchi esterni, una garanzia di posterità e prosperità. Il rifiuto dei Fenici di andare contro i Cartaginesi può pertanto interpretarsi non soltanto alla luce del rapporto di filiazione tra metropoli e colonia, ma anche in più stretta relazione con le conseguenze stesse che la prassi del giuramento aveva sulla sorte della progenie dei giuranti. Con un effetto di amplificazione, attenendosi ai patti, i Fenici non solo assicurano prosperità e pace ai coloni cartaginesi, 'loro figli', ma reiterandone il ricordo, di fronte a Cambise, proteggono l'identità e la riconoscibilità della stirpe.

6. Conclusioni

Sul passo III 19 delle *Storie* erodotee, relativo ai «grandi giuramenti» tra Fenici e Cartaginesi, è a lungo gravato il sospetto che lo storico avesse interpretato la dinamica dei rapporti

⁶¹ Hdt. VI 86 (γ), 2.

⁶² Cfr. per un'analisi approfondita dell'episodio di Glauco, cfr. R. GAGNÉ, *The Ancestral Fault*, Cambridge-New York 2013, pp. 322-333 e con un'attenzione particolare al nesso tra giuramento, memoria e oblio, N. CUSUMANO, *Glaucus and the Importance of Being Earnest. Herodotus &.86 on Memory and Trust, Oath and Pain*, in *Memory and Religious Experience in the Graeco-Roman World*, a cura di N. Cusumano et al., Stuttgart, 2013, pp. 21-53.

tra i due popoli, alla luce dei vincoli di parentela con cui i Greci tendevano a rappresentare le relazioni tra colonie e madrepatria⁶³. Tuttavia, il confronto con la documentazione epigrafica punica mostra come fossero gli stessi Cartaginesi a definirsi «figli di Tiro» e quindi a rinviare, in modo analogo, a quel legame di natura biologica e alle responsabilità che esso comportava. Allo stesso modo, la prassi tipicamente greca del giuramento che, nel passo erodoteo, assicura anche a questa relazione una solidità e una perennità, assimilabili a quelle che di solito garantivano la coesione tra due gruppi civici, rivela, nei fatti, la sua efficacia nella solidarietà costante che ha marcato la storia dei rapporti tra i Fenici di Tiro e quelli di Cartagine. Per quanto rapsodici – e filtrati dalla tradizione greca e latina – siano i riscontri, nella documentazione, in merito ai giuramenti prestati dai Fenici, appare evidente che essi, almeno nella sfera delle relazioni interstatali, dovettero confrontarsi con questa pratica. Quale fosse poi concretamente la sostanza dei *megaloi horkoi* che legavano i Tirii ai Cartaginesi, è possibile indovinarlo nelle conseguenze che questo impegno portava con sé e che emerge qua e là, dalle pieghe della storia, nell'attitudine a sposare le stesse cause e nel sostenersi reciproco di fronte ai pericoli – «ad avere gli stessi amici e gli stessi nemici», per dirlo alla maniera dei Greci⁶⁴. Se nella forza di questa relazione, chiaramente definita in termini di parentela, debba leggersi anche la stessa riverenza che i Greci portavano nei confronti dei giuramenti e quindi un'analogia percezione delle punizioni che perseguitavano gli spergiuri, non è facile dirlo. Certo è che le pratiche di rigenerazione della memoria adottate da Fenici e Cartaginesi sembrano, come per Terei e Cirenei, lasciare emergere in filigrana la preoccupazione di allontanare lo spettro dell'oblio, che perseguita i 'figli' degli spergiuri, votando intere comunità all'anonimato e alla perdita d'identità, ma garantendo, viceversa, prosperità e coesione a coloro che ai giuramenti si attengono. Una coesione con la madrepatria che forse costituì parte della forza di Cartagine e del suo controllo sul Mediterraneo, i cui movimenti nel basso Tirreno interessarono la nostra Giovanna De Sensi Sestito⁶⁵, a cui ci piace dedicare un lavoro che racconta di impegno e di relazioni efficaci che resistono al tempo e alla distanza.

⁶³ Cfr. *supra* p. 00, n. 00

⁶⁴ Questa era la formula che ricorreva, per esempio, nel V secolo, all'interno dei giuramenti che accompagnavano la stipula di un'alleanza, come nel caso della Lega navale delio-attica, cfr. A.H. SOMMERSTEIN – A.J. BAYLISS, *Oath and State...cit.*, pp. 206-211.

⁶⁵ G. DE SENSI SESTITO, *Cartagine e la Magna Grecia in età dionisiaca. Il ruolo di Ipponio*, *Rivista di Studi Fenici*, XXXVI, 1-2 (2008), 29-50 e *Cartagine e la Magna Grecia da Agatocle a Pirro, Aiônos. Miscellanea di Studi Storici XVII*, 2013-2014 (2015), 11-36.