JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics
http://www.juragentium.org
Segreteria@juragentium.org

ISSN 1826-8269

Vol. IX, numero monografico: *Tramonto dell'Occidente?*, Anno 2012

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzarese, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

Sciogliendo il nodo. Per una genealogia del diritto internazionale

Filippo Ruschi

1. Quando Erodoto di Alicarnasso aveva posto mano alle sue *Storie*, la Grecia non aveva ancora finito di smaltire l'ubriacatura dei successi ottenuti sui Persiani. La vittoria di Salamina, in particolare, non solo aveva testimoniato la supremazia navale greca, ma era stata la proiezione sul piano militare della superiorità 'morale' delle *poleis* fondate sull'isonomia e sulla democrazia.[1] La libertà dell'Ellade dalla tirannia orientale, infatti, si basava su una miscela di diversi ingredienti che trascendevano la sfera puramente bellica: una peculiare dimensione spaziale, quella marittima, un preciso assetto istituzionale, la *polis*, una razionalità sofisticata, la *techne* nautica, e infine un solido apparato di valori civili e morali, che si manifestava nella *kaloagathia*, nella pratica dell'*aretè*, nella priorità assiologica del *nomos*. "La sconfitta di Serse, cioè la vittoria dell'Europa sull'Asia", ha notato Francesco d'Agostino, sottolineando la *longue durée* di questo 'stile' di pensiero che assurgerà a filosofia della storia, "viene così ricondotta ad una *autonomia* che genera *valore*, un valore che si dimostra in grado di umiliare perfino la sconfinata potenza del Re dei Re, del più potente tra i despoti dell'Asia".[2]

Al contrario i costumi dei Persiani erano corrotti dal dispotismo, manifestazione di un incondizionato arbitrio privo di qualsiasi razionalità.[3] L'immenso esercito del Gran Re – Erodoto parla di oltre cinque milioni di uomini, di cui i combattenti erano almeno la metà – si mostrava un coacervo di genti e nazioni il cui collante era la paura e la coazione. Nessuna sorpresa che l'avanzata verso l'Ellade di questa vera e propria orda, ricostruita nel sesto libro delle *Storie*, fosse cadenzata di orrori di ogni genere: stupri di massa, evirazioni, deturpazione dei cadaveri, torture e saccheggi.[4] Il contingente tebano che alle Termopili non aveva avuto il coraggio di seguire l'esempio di Leonida, ma

---

La mia gratitudine va a Vincenzo Durante, Patrizia Giunti, Valerio Marotta, Francesco Vertova e Danilo Zolo che hanno letto il testo sono stati prodighi di consigli preziosi.

[1] Per una attenta ricostruzione storica dello scontro si veda quanto meno B. Strauss, *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece – and Western Civilization*, New York, Simon and Schuster, 2004; trad. it. *La forza e l'astuzia. I greci, i persiani, la battaglia di Salamina*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Sul valore mitopoietico della battaglia di Salamina si veda J. P. Euben, "The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory", *Political Theory*, 14 (1986), 3, pp. 359-390. Sulla consapevolezza storica della svolta talassocratica inaugurata a Salamina si veda A. Momigliano, "Sea power in Greek Thought", *The Classical Review*, 58 (1944), pp. 1-7; trad. it. "La potenza navale nel pensiero greco", in Id., *Storia e storiografia antica*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 127-138 e più recentemente P. Ceccarelli, "Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Ve et IVe siècle av. J.-C.", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 42 (1993), 4, pp. 444-470.

[2] Cfr. F. D'Agostino, *Jus quia Justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 157-159 e in particolare p. 159. Il corsivo è nel testo.

[3] Per una affascinante disamina della funzione della sovranità in Erodoto si veda L. Marrucci, *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa, ETS, 2005.

[4] Occorre osservare che la lunga serie di atrocità descritte da Erodoto avviene a seguito di assedi vittoriosi. Su questo particolare archetipo bellico, sulle sue regole e sulle sue più antiche ascendenze si può vedere P. B. Kern, *Ancient Siege Warfare*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1999, pp. 29-88.

aveva preferito arrendersi al Gran Re, era stato marchiato a fuoco e ridotto in schiavitù.[5] E come dimenticare che questo scontro, l'unica vittoria campale dei Persiani in Ellade, era frutto del tradimento?

Tirannide e libertà, civiltà e barbarie, Occidente e Oriente: dicotomie queste destinate alla replica nella parabola della storia, come avverte Federico Chabod in *Storia dell'idea d'Europa*. Ed ecco allora Erodoto divenire l'inventore di un vero e proprio *topos* filosofico, politico e perfino letterario – rispetto al quale l'Eschilo di *I Persiani* è un precursore tutto sommato misurato –[6] destinato a ripetersi, ad esempio, nella pagine della *Politica* aristotelica, nell'*Encomio di Elena* e nel *Panegirico* di Isocrate, nelle *Filippiche* di Teopompo di Chio per poi circolare negli ambienti romani.[7] "L'opposizione tra Occidente e Oriente, fra gli dei olimpici e il 'latrante Anubi'", ha infatti scritto Carlo Galli, "è all'origine dell'Impero, che Ottaviano consapevolmente immagina alternativo alla politica asiatica di Antonio".[8] Orazio, certo, si faceva interprete di un sentimento diffuso quando invitava a brindare per la vittoria di Cesare su Cleopatra, sul *grege turpium morbo virorum* dei suoi seguaci, sui suoi folli progetti imperiali.[9] E che dire delle parole di fuoco che Livio ha rivolto ai Parti? Una critica che, con buona pace della dottrina della *traslatio imperii*, finiva per coinvolgere anche la figura di Alessandro Magno, eccezionale esempio di un potere dispotico e degenerato, di un uomo che aveva tagliato le radici con la sua terra e i costumi dei suoi avi.[10]

---

[5] Si trattava di un grave illecito alla luce delle prassi diplomatiche e delle consuetudini giuridiche elleniche, cfr. J. Ober, "The Rules of War in Classical Greece", in M. Howard, G. Andreopoulos, M. R. Shulman (a cura di), *The Laws of War. Constraints on Warfare in the Western World*, New Haven (CT), Yale University Press, 1994, pp. 12-26 e in particolare pp. 12-13. Per un inquadramento generale del concetto di 'guerra giusta' nell'antica Grecia si veda E. Stolfi, "Configurazioni della guerra e concetto di `Díkaios Pólemos' nell'esperienza greca: alcune osservazioni", in AA. VV., *Studi in onore di Remo Martini*, vol. III, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 641-688.

[6] Sugli aspetti 'etnografici' della tragedia eschilea si veda L. Belloni, "I 'Persiani' di Eschilo tra Oriente e Occidente", in M. Sordi (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 68-83, ove ampia bibliografia.

[7] Cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 28-29. Sulle molteplici sfaccettature di questo *topos* G. Ceausescu, "Un topos de la littérature antique: l'éternelle guerre entre l'Europe e l'Asie", *Latomus. Revue d'Études Latines*, 50 (1991), pp. 327-341 ove ampia bibliografia. In particolare sul pensiero aristotelico si veda M. P. Mittica, S. Vida, "Dispotismo e politica in Aristotele", in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, vol. I, Napoli, Liguori, 2001, pp. 1-30. Circa il pensiero isocrateo è appena il caso di richiamare Albrecht Dihle quando scrive che "nessun altro più di Isocrate ha invocato la lotta contro i Persiani, contro il nemico secolare", cfr. in tal senso A. Dihle, *Die Griechen und die Fremden*, München, Beck, 1994; trad. it. *I Greci e il mondo antico*, Firenze, Giunti, 1997, p. 46. Su Teopompo risulta impossibile prescindere dai molti studi che Arnaldo Momigliano ha dedicato allo storico greco: quanto meno si veda A. Momigliano, "Teopompo", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 9 (1931), pp. 230-242 e 335-353. Sulla progressiva identificazione tra la nozione di Occidente ed il concetto politico di Europa maturata in età ellenistica si veda M. Sordi, "Dionigi I, dinasta d'Europa", in M. Sordi (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 84-90. Sul contributo di Teopompo a tale identificazione cfr. poi C. Bearzot, "Il significato della 'Basileía tès pàses Euròpes' nell' 'Encomio di Filippo' di Teopompo", ivi, pp. 91-104.

[8] Si veda C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 22-23.

[9] Horatius, *Carmina*, I, 37. Sul punto si veda F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 27-28.

[10] Il riferimento ovviamente è al racconto ucronico contenuto nel nono libro di *Ab urbe condita*. In merito si veda per tutti G. Cresci Marrone, *Ecumene Augustea. Una politica per il consenso*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, ove ampia bibliografia. Sulla permanenza nella cultura romana del lascito erodoteo si veda per tutti G. Ceausescu, "Un topos de la littérature antique", cit., pp. 331-332.

Non è il caso di soffermarsi oltre sul *topos* erodoteo, destinato a riaffiorare in infiniti rivoli nel corso della storia: si tratta di un percorso complesso, ricco di anse e meandri, che riserva molte sorprese. E se è vero che oggi abbiamo a disposizione alcuni validi strumenti per orientarci tra le numerose ramificazioni di questo *topos* – il riferimento a *Orientalism* di Edward Said è scontato –, è altrettanto indubbio che ci sia ancora da scandagliare.[11] Infatti non si può che restare impressionati di fronte a questo gioco di affioramenti carsici, di ambigue ricorrenze, di tortuose connessioni che disegna una sottile linea di continuità che dallo pseudo-Isidoro Pacensis attraversa il Medio Evo, sfiora la cultura umanistica e rinascimentale, si dipana lungo tutto il secolo dei Lumi per giungere fino ad Hegel, Marx e Nietzsche. Né la svolta impressa dalla globalizzazione sembra essere stata in grado di spezzare questo nesso: è sufficiente richiamare quanto osservato da Carmine Catenacci circa le impressionanti affinità tra la prosa delle *Storie* e il linguaggio utilizzato dai media occidentali fin dai tempi di *Desert Storm* per connotare Saddam Hussein e il suo regime.[12]

2. Forse, però, conviene ripartire proprio da Erodoto. È sempre Catenacci, sulla scorta di un indirizzo di ricerca tutt'altro che minoritario negli studi antichistici, ad offrire utili indicazioni in merito alla possibilità che la grandiosa visione agonale delle *Storie* possa essere se non sfumata, quanto meno contestualizzata. In questo senso è bene tenere a mente l'etichetta di 'filobarbaro' attribuita ad Erodoto quasi mezzo millennio più tardi da Plutarco, giustificata dal fatto che ben quattro libri dei nove che compongono le *Storie* sono dedicate agli usi e ai costumi di popoli quali Lidi, Egizi, Medi e Persiani. È un Erodoto che guarda con interesse e curiosità alle usanze dei popoli orientali, che le sperimenta in prima persona, che si dimostra consapevole del fatto che le culture, a ben vedere, sono soggette a costanti ibridazioni.[13] In altri termini può essere fruttuoso far risaltare quell''etnocentrismo critico' – spesso rimosso – di cui parla Catenacci, per cui la grandezza di Erodoto sta proprio nel non aver appiattito il mondo orientale ad antiparadigma della grecità.[14] Una rilettura delle *Storie* che porta a qualificare Erodoto se non come *patrem historiae* – secondo la nota definizione ciceroniana –, quanto meno come precorritore dell'antropologia.[15]

---

[11] Cfr. E. W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978; trad. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 1995. Come noto il dibattito innescato da Said è tutt'ora vivace, ma alla luce della particolare prospettiva diacronica può quanto meno essere utile fare riferimento a O. Bucci, "'Oriente' e 'Occidente' nella storiografia europea: responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione", *Apollinaris – Commentarius Instituti Utriusque Juris*, 57 (1984), 1-2, pp. 819-886, poi in *Iura Orentalia*, 1 (2005), 1, pp.1-44.

[12] Cfr. C. Catenacci, "L'oriente degli antichi e dei moderni. Guerre persiane in Erodoto e Guerra del Golfo nei media occidentali", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 58 (1998), 1, pp. 173-195.

[13] Su questa interpretazione del pensiero erodoteo cfr. il classico N. Abbagnano, "Il relativismo culturale", *Quaderni di sociologia*, 1 (1962), pp. 5-22. Sul relativismo erodoteo negli studi di Antichistica si veda tra gli altri F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano, Jaca, 1986, in particolare pp. 159-166, o ancora G. Bodei Giglioni, *Erodoto e i sogni di Serse: l'invasione persiana dell'Europa*, Roma, Donzelli, 2002.

[14] Cfr. C. Catenacci, "L'oriente degli antichi e dei moderni", cit., pp. 173-174.

[15] Cic., *Leg*. I, 5. Sulla possibilità e le caratteristiche di una 'protoantropologia" si veda il suggestivo S. Stuurman, "Herodotos and Sima Qian: History and the Anthropological Turn in Ancient Greece and Han China", *Journal of World History*, 19 (2008), 1, pp. 1-40.

Certo occorre cautela. Il relativismo erodoteo, come si è visto, ha come limite la irremovibile consapevolezza della superiorità della cultura greca. Eppure la particolare visuale adottata nelle *Storie* consente di scomporre le antinomie e di rifiutare ogni facile riduzione del rapporto tra Occidente e Oriente ad una ininterrotta teoria di scontri campali, di massacri e di saccheggi. Al contrario, se si ripercorre la narrazione erodotea in una prospettiva meno 'polemocentrica', questa relazione appare un lungo percorso fatto di incontri, di scambi e di contaminazioni non meno che di conflitti.[16]

L'immagine hegeliana di una ostilità ancestrale tra Occidente e Oriente, dunque, può essere accantonata. Come dimenticare d'altra parte che il primo conflitto che la cultura occidentale ricorda, la guerra di Ilio – un archetipo dall'inusitata potenza simbolica –, ha caratteristiche del tutto peculiari: peculiarità che, una volta liberate da incrostazioni e aporie, si adattano con molta fatica alla logica dicotomica e agonale con cui si è spesso pensato alla relazione tra Occidente e Oriente. La fuga di Elena e Paride non era che l'ultimo di una serie di ratti amorosi che ha animato la mitologia arcaica: il rapimento di Europa dai lidi di Tiro e quello di Io dalle sponde argive, l'idillio di Medea e Giasone – di cui Euripide ha poi colto le delicate ambiguità culturali –, sono miti che non alludono ad una dimensione conflittuale ma piuttosto a pratiche ricorrenti nelle culture tradizionali.[17] Lo stesso Erodoto del resto ha riconosciuto che si trattava di una prassi discutibile, ma certo non in grado di legittimare un conflitto. Tanto più che, come si legge nelle *Storie,* la rappresaglia era una vera stoltezza dal momento che se le presunte vittime non lo avessero voluto, non sarebbero state rapite. Ed è sempre nelle *Storie* che si ricorda come i Persiani – proiezione di tutte le popolazioni dell'Oriente nella prosa erodotea – erano soliti attribuire scarso peso a questi fatti. Una considerazione che, alla luce dei conflitti che dal sacco di Ilio fino alla vittoria di Platea avevano opposto Oriente e Occidente, costringeva Erodoto ad ammettere la responsabilità di quei Greci al seguito di Agamennone che si erano accampati in armi alla foce dello Scamandro.[18]

Nelle *Storie*, dunque, si alludeva – non di più – alla problematica qualificazione della spedizione greca rispetto ai protocolli diplomatici e agli archetipi normativi. Ma già il fatto che Erodoto avesse dato per scontata l'esistenza di un *framework* comune cui gli attori erano in grado di riferire le loro scelte, di una razionalità condivisa che permetteva di riconoscere e differenziare le condotte è estremamente suggestivo. Erodoto, in altri termini, sembrava fare riferimento all'esistenza di schemi concettuali in grado di discriminare tra guerra e pace, comuni a tutti gli attori. E se è vero, come ha scritto Carl Schmitt che l'essenza del diritto internazionale europeo è stata la limitazione del

[16] Il tema è stato ampiamente studiato ma per un suggestivo sguardo di insieme alle relazioni diplomatiche tra l'Ellade e l'Impero achemenide si veda E. Rung, "War, Peace and Diplomacy in Graeco-Persian Relations from the Sixth to the Fourth Century BC", in P. de Souza, J. France (a cura di), *War And Peace in Ancient And Medieval History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 28-50.

[17] Su tali pratiche si veda il classico G. Dumézil, *Mariages indo-européens suivi de Quinze questions romaines*, Paris, Payot, 1979; trad. it. *Matrimoni indoeuropei*, Milano, Adelphi, 1984. Con particolare riferimento all'ambito greco e alle fonti archeologiche cfr J. H. Oakley, R. H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1993.

[18] Herodotos, *Historiai*, I, 4. In merito si veda G. Ceausescu, "Un topos de la littérature antique", cit., pp. 327-328.

conflitto bellico, la scintilla prometeica va forse cercata in questa nebulosa di riti e di prassi ancestrali, in cui storia e mito si ibridano.[19]

Certo è che siamo molto lontani dalla *Geschichtsphilosophie* hegeliana.[20] Siamo cioè distanti da uno 'stile' di pensiero per cui, come ha osservato François Hartog, "l'Europa sembra definirsi d'acchito – e così sarà a lungo – *polemicamente* in rapporto all'Asia". Una lettura della storia secondo cui le due entità possono esistere solo "l'una attraverso l'altra, l'una contro l'altra".[21] Al contrario l'immagine di un confronto epocale tra popoli differenti per costumi, lingua, religione risulta quanto meno appannata. E certo appare del tutto improbabile interpretare l'*Iliade* come il racconto dello scontro di due civiltà in irriducibile contrapposizione, una lotta attraverso cui l'Ellade prende coscienza di sé stessa e lo spirito si manifesta in tutto il suo giovanile vigore.

Già Tucidide aveva escluso la fondatezza di questa interpretazione.[22] Nell'*Archeologia* si legge infatti che al tempo di Omero la distinzione tra Greci e Barbari era priva di senso. Dal momento che il poeta aveva cantato le gesta non degli Elleni, ma degli Achei, degli Argivi e dei Danai, tanto meno poteva qualificare in modo unitario i loro antagonisti. I contorni erano sfumati, le identità ambigue. Perfino la lingua non era un discrimine. Quasi chiosando il testo tucidideo, Dihle ha sottolineato il fatto che il problema linguistico risulta del tutto estraneo all'*Iliade*: "nell'epos omerico", infatti, "non vi è notoriamente nessuna difficoltà di comprensione fra Licii, Troiani o Greci". Del resto non ci sono problemi di comunicazione anche al di fuori dell'Oriente micrasiatico: "perfino con i Ciclopi e i Feaci Odisseo parla correttamente greco".[23] E anche quando Omero etichetta i Carii come *barbaròphonoi* – come notato già da Strabone – il fatto appare assai più legato ad un difetto di pronuncia della popolazione anatolica, che non ad un discrimine di ordine culturale.[24] In questa prospettiva l'ipostasi della guerra di Troia a paradigma delle relazioni tra Oriente e Occidente è molto più il portato del confronto tra Greci e Persiani, che non la sua remota causa: una proiezione

[19] Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974; trad. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*, Milano, Adelphi, 2003, p. 153.

[20] Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, III, Berlin, Duncker und Humblot, 1848; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia III: il mondo greco-romano*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 6-7. Sull'attualità della *lectio* hegeliana – e sulle sue discutibilissime interpretazioni – si veda il *best seller* T. Holland, *Persian Fire: The First World Empire and the Battle for the West*, New York, Doubleday, 2006; trad. it. *Fuoco persiano. Il primo grande scontro tra Oriente e Occidente*, Milano, Il Saggiatore, 2007.

[21] Cfr. F. Hartog, "Fondamenti greci dell'idea di Europa", in L. Canfora (a cura di), *Idee di Europa. Attualità e fragilità di un progetto antico*, Bari, Dedalo, 1997, pp. 17-30.

[22] Cfr. Thucydides, *Historiai*, I, 3, 3. Nell'*Iliade* solo i Mirmidoni sono qualificati come Elleni.

[23] Cfr. A. Dihle, *I Greci e il mondo antico*, cit., p. 13. In tal senso cfr. anche P. Vidal-Naquet, *Le monde d'Homère*, Paris, Perrin, 2002; trad. it. *Il mondo di Omero*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 25-27.

[24] Cfr. Strabo, *Geographica*, XIV, 2, 28. Il passo di Strabone è compiutamente analizzato in M. E. de Luna, "La percezione della diversità linguistica in Omero", *Gerión*, 21 (2003), 1, pp. 51-71 e in particolare pp. 63-71. In merito si veda però anche la diversa soluzione proposta in A. Dihle, *I Greci e il mondo antico*, cit., p. 14, che ritengo non del tutto soddisfacente. Si veda anche l'ipotesi più sfumata contenuta in P. Vidal-Naquet, *Il mondo di Omero*, cit., p.26.

retrospettiva che ha una precisa valenza retorica e un ben definito significato politico per una Ellade sempre in bilico tra unità e frammentazione.[25]

3. Erodoto, dunque, sarebbe stato pienamente consapevole della complessità dei rapporti che legavano il mondo ellenico e quello orientale: non era certo il caso di proporre facili dicotomie. Né questa consapevolezza era limitata alle pagine di uno storico, ma riemergeva in contesti inaspettati: come giustificare, ad esempio, l'articolata genealogia rivendicata da Alessandro Magno? Tra i suoi ascendenti si annoveravano figure di primo piano della mitologia 'nazionale' ellenica come Eracle, ma anche personaggi dall'identità assai più ambigua come Perseo che, secondo quanto attestato dallo stesso Erodoto, era stato il primogenitore della stirpe persiana.[26] Dal canto suo la madre di Perseo era quella stessa Danae che, abbandonata con il figlio in mare dopo essere stata rinchiusa dentro un'arca di legno, nell'interpretazione di Robert Graves richiamava da vicino la figura di Iside, divinità centrale del *pantheon* egizio.[27] E come dimenticare che secondo il mito Danae era diretta discendente del re di Egitto?[28] Ma l'*excursus* genealogico del sovrano macedone rivela altre sorprese: Alessandro poteva vantare anche di discendere da Andromaca, figlia del re della Cilicia e sfortunata moglie di Ettore: si trattava di un legame di sangue che, come ha sottolineato Lorenzo Braccesi, giustificava le rivendicazioni macedoni "sul regno di Troia, e per estensione su tutta l'Asia".[29] Un tema, quello del ritorno del sovrano legittimo, su cui occorrerà tornare.

Ripercorrendo questi intrecci si rischia di smarrirsi nella complessità della trama che nell'area mediterranea legava i miti. Si trattava di un ordito di straordinaria ricchezza che a sua volta era il prodotto di un sistema di relazioni particolarmente articolato: era un patrimonio fatto di relazioni dinastiche, protocolli diplomatici, ibridazioni religiose, scambi commerciali, ma anche di un insieme di regole in grado di vincolare reciprocamente i diversi attori. In questo contesto geopolitico la guerra aveva un ruolo senza alcun dubbio strutturale, ma al tempo stesso i conflitti erano temperati da meccanismi inibitori in grado di contenerne la portata eversiva.[30] Questo sostrato di credenze, di interessi e di consuetudini costituiva una sorta di 'minimo comune multiplo' in grado di produrre interazioni sorprendentemente sofisticate, seppure di intensità differente in funzione alle diverse aree geografiche. Proprio in relazione a questo articolato contesto geografico e politico David Bederman non ha esitato a richiamare il modello della *International Society* teorizzato da Hedley Bull e dalla *English School of International Relations*: "Una società di stati (o società internazionale) esiste quando un gruppo di stati, consapevoli di dati interessi comuni e di comuni valori, forma una società nel senso che ciascuno si concepisce, nelle proprie relazioni con gli altri, vincolato da un insieme di regole comuni, e partecipa al

[25] Sulla interpretazione retrospettiva della guerra di Troia per tutti cfr. F. Hartog, "Fondamenti greci dell'idea di Europa", cit., p. 18. Circa la straordinaria valenza identitaria della Guerra di Troia e dell'*Iliade* si veda quanto meno G. Ceausescu, "Un topos de la littérature antique", cit., p. 330.

[26] Da cui per l'appunto il nome. Cfr. Herodotos, *Historiai*, VII, 61, 3.

[27] Cfr. il classico R. Graves, *The Greek Myths*, London, Cassell, 1955; trad. it. *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1977, p. 301.

[28] Cfr. Herodotos, *Historiai*, VI, 53, 2.

[29] Cfr. L. Braccesi, *L'Alessandro occidentale: il Macedone e Roma*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2006, p. 23.

[30] In merito resta preziosa la lezione di Mario Liverani in M. Liverani, *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente. 1600-1100 A. C.*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 99-182.

funzionamento di istituzioni condivise".[31] Se dunque si accetta che la trama dei rapporti avesse un tale spessore, con tutte le cautele del caso, si può provare ad immaginare il bacino orientale del Mediterraneo – e in particolare la penisola anatolica – come una sorta di gigantesco relè in grado di condizionare l'interazione tra Oriente ed Occidente. In altri termini si trattava di un contesto peculiare che, sotto il profilo socioeconomico e geopolitico, evidenziava un marcato ispessimento nella trama delle relazioni tra le diverse nazioni.

Il terreno resta comunque scivoloso. Il problema della corretta qualificazione di queste relazioni, della loro intrinseca giuridicità o della loro definitiva appartenenza ad altri sottosistemi normativi – l'etica, la religione – è ampiamente dibattuto e, a meno di non voler adottare un approccio rigidamente giuspositivistico, aperto a soluzioni anche molto diversificate. Si tratta d'altra parte di una superficie che cela molteplici stratificazioni, tali da rendere parziale ogni possibile risposta.[32] Un primo passo, però, potrebbe essere quello di individuare la possibile falda da cui è scaturito questo flusso di normatività.

Va da sé: nel mondo antico la diffusione dei trattati tra le diverse nazioni non conosce limiti geografici e temporali. Come ha sottolineato Mario Liverani "il materiale documentario è ampiamente distribuito su di un vasto arco di tempo e coinvolge svariati centri politici".[33] Si tratta di una produzione letteraria che si colloca lungo un asse disposto da Oriente a Occidente, ma che ha un possibile baricentro proprio nell'area anatolica.

Sullo sfondo di questo plesso di regole, usi, pratiche e consuetudini si può collocare un orizzonte ben preciso: quello della protocultura indoeuropea. Questo, è stato ipotizzato, è il terreno di coltura in cui germinano gli archetipi comportamentali su cui si sono venute strutturando le relazioni tra le diverse popolazioni, schemi concettuali destinati ad avere una durata e una diffusione straordinariamente dilatate. Il fatto che si tratti di un territorio largamente inesplorato dai giuristi non deve scoraggiare. Lavori a carattere quasi pionieristico dimostrano che le sorprese non mancano. Frédéric Blaive e Dominique Gaurier, ad esempio, non solo hanno scritto di un *droit international public* riferibile all'Antichità, ma hanno sottolineato la valenza fondativa del mito e la ricchezza del patrimonio indoeuropeo da cui questo ordinamento ha potuto trarre la propria effettività. Si tratta di un indirizzo di pensiero secondo cui negli ordinamenti arcaici "du mythe au droit, la route est somme toute assez directe, sans trop de

[31] Cfr. D. J. Bederman, *International Law in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 16-17. Si veda inoltre H. Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, London, Macmillan, 1977; trad. it. *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 25.

[32] Un valido inquadramento della problematica è in C. Focarelli, *Lezioni di storia del Diritto internazionale*, Perugia, Morlacchi, 2007, pp. 17-20 ove ampia bibliografia. Con particolare attenzione al contesto romano si veda C. Baldus, "Vestigia pacis. The Roman Peace Treaty: Structure or Event?", in R. Lesaffer (a cura di), *Peace Treaties and International Law in European History. From the Late Middle Ages to World War One*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 103-146.

[33] Cfr. M. Liverani, "Prefazione" in L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini, *I trattati nel mondo antico: forma, ideologia, funzione*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1990, pp. 7-11 e in particolare p. 8. Per un eccellente esempio della ricchezza delle fonti – relativamente ad un'epoca più tarda – cfr. F. Canali De Rossi, *Le ambascerie dal mondo greco a Roma in età repubblicana*, Roma, Istituto italiano per la storia antica, 1997.

détours".[34] Una lettura che, fortemente ispirata alla lezione di George Dumézil e della *mythologie comparée* – ma molteplici sono i possibili riferimenti –, costituisce una mappa affidabile per orientarsi tra i protocolli diplomatici, i trattati, le prassi belliche e le procedure di risoluzione dei conflitti dell'evo antico.

La proposta di chi come Blaive e Gaurier invita a ricercare nell'Antichità le origini del diritto internazionale è suggestiva.[35] Bisogna naturalmente scansare indebite attualizzazioni, così come è necessario evitare di guardare al passato con gli schemi concettuali, e i pregiudizi, della scienza giuridica moderna. In questo senso è lecito parlare di un diritto internazionale antico solo nella misura in cui non lo si sovraccarica di contenuti: si tratta, piuttosto, di interpretarlo come uno 'stile' di pensiero, come un linguaggio comune che poggia su segni convenzionali, su simboli riconosciuti dagli attori, su una sintassi che inequivocabilmente riporta alla dimensione magico-religiosa.[36]

Occorre, in altri termini, ripartire dal *mythos*. E nel fare questo è bene tenere a mente quanto ha osservato Mircea Eliade, secondo cui "le immagini, i simboli, i miti non sono creazioni irresponsabili della psiche; essi rispondono a una necessità ed adempiono ad una funzione importante: mettere a nudo le modalità più segrete dell'essere".[37] Si tratta di un linguaggio potente, in grado di esprimere l'ineffabile e al tempo stesso di proiettare in una dimensione astorica, al di là del tempo e dello spazio. D'altra parte almeno fino all'età omerica, come ha ricordato Chiara Bottici, vi era una totale sovrapposizione tra *logos* e *mythos*, per cui il linguaggio mitico era non soltanto narrazione, ma anche veicolo di razionalità, di conoscenza, di verità. Un indirizzo di pensiero, a ben vedere, destinato ad una straordinaria durata, se ancora Platone e Aristotele sentivano la continua necessità di dialogare con il mito: neppure "la cosiddetta 'nascita' della filosofia", ha osservato ancora Bottici, ha rappresentato in sé una cesura. Lo scarto tra *mythos* e *logos*, lungi dall'essere frutto della cultura filosofica classica, appare piuttosto "un potente strumento di autoidentificazione per la razionalità occidentale" e "una strategia di ri-appropriazione del passato al fine di fornire un'identità a un'impresa culturale avvenuta molto più tardi". In altri termini, conclude Bottici sulla scia di Jean-Paul Vernant, occorre interpretare l'annoso dibattito sulla

[34] Cfr. F. Blaive, D. Gaurier, "Les mythes indo-européens sources du droit international public dans l'Antiquité", *Journal of the History of International Law*, 9 (2007), pp. 109-156, e in particolare p. 155.

[35] In questa prospettiva si veda oltre al classico C. Phillipson, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, London, Macmillan, 1911 e a D. J. Bederman, *International Law in Antiquity*, cit., in particolare pp. 47-87, sul problema del rapporto tra religione e questo proto-diritto internazionale, anche il suggestivo D. Gaurier, *Histoire du droit international. Auteurs, doctrines et développement de l'Antiquité à l'aube de la période contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, in particolare pp. 25-84, notevole per la ricchezza di esempi storici. Relativamente alla dimensione bellica si veda poi S. Pietropaoli, *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, Firenze, Polistampa, 2008, pp. 35-52.

[36] Sul punto resta imprescindibile la lezione della Scuola di Uppsala, in merito alla quale si veda C. Faralli, *Diritto e magia. Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, Bologna, CLUEB, 1987. A titolo di esempio si può ad esempio pensare alla complessa relazione esistente ancora tra *fides* e *foedus*, su cui A. Valvo, "'Fides', 'foedus', 'Iovem Lapidem iurare'", in. M. Sordi (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano, Vita e Pensiero, 1992, pp. 115-125.

[37] Cfr. M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952; trad. it. *Immagini e simboli: saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano, Jaca, 2007, p. 16.

'nascita' della filosofia come "la ricerca di una carta d'identità della razionalità occidentale".[38]

4. Occorre un segno, un simbolo che permetta di decifrare la presenza operante di questo 'ordinamento informale', di questo complesso apparato di relazioni. Alla luce della millenaria relazione tra Occidente e Oriente – e delle multiformi interpretazioni di questa dialettica –, il mito del nodo di Gordio ha proprio in questa prospettiva una inusitata potenza. Il viluppo di cordame sintetizza con straordinaria efficacia la complessità di questo rapporto, l'impossibilità di una soluzione univoca, ma al tempo stesso allude ad una storia comune, ad una intima contiguità. Si tratta di un nodo che non si può sciogliere ma solo tagliare, ovvero de-cidere, un atto che come ha insegnato Carl Schmitt ha un preciso significato sul piano politico e giuridico.[39] Il filtro schmittiano risulta ancora più appropriato se si riflette sui diversi significati che la legatura ha assunto nelle culture tradizionali, ora come manifestazione della sovranità, ora come espressione del divino, ora – con particolare riferimento al mito del nodo di Gordio – come proiezione della sintesi di ordinamento e di localizzazione.

La vicenda è celebre, ma senza dubbio vale la pena ripercorrerla almeno brevemente anche per i suoi riflessi sul modo in cui l'Occidente si è autorappresentato. Del resto, se il repentino colpo di spada di Alessandro, un atto dai molteplici contenuti, impressionò l'immaginazione dei contemporanei – da Callistene a Aristobulo, riecheggiando poi nelle pagine di Plutarco, Arriano, Curzio Rufo, Giustino, attraverso cui ce ne è giunta memoria –, è nondimeno interessante illuminare il consistente retroterra mitologico del racconto, indugiare sul simbolismo magico-religioso cui allude il nodo di Gordio, ripercorrere almeno cursoriamente i suoi significati.[40] Al di là del racconto dei cronisti, al di là di un atto che ha potentemente contribuito ad ammantare di *epos* la figura di Alessandro, la recisione del nodo può assumere valenze ulteriori investendo una pluralità di piani. Tale complessità giustifica la fascinazione che ancora in Età Moderna

[38] Cfr. C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, Milano, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 35-57 e in particolare p. 40. Il testo di Vernant richiamato da Bottici è il celebre J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996; trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 2001, p. 383.

[39] L'ovvio riferimento è C. Schmitt, "Die weltgeschichtliche *Struktur* des heutigen Weltgegensatzes von *Ost und West*. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift Der `Gordische Knoten´", in A. Mohler (a cura di), *Freundschaftliche Begegnungen: Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1955, pp. 136-167; trad. it. "La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica", in *E. Jünger, C. Schmitt, Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 135-167 e in particolare pp. 125-136.

[40] Come noto le fonti di cui disponiamo sono assai più tarde: di Aristobulo si conoscono sessantadue frammenti, mentre per Callistene abbiamo solo riferimenti indiretti. Un inquadramento introduttivo delle fonti relative ad Alessandro il Grande è in M. Sordi, *Storia politica del mondo greco*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 211-212. Per un esame critico della tradizione diretta cfr. l'ormai classico L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, New York, American Philological Association, 1960. Su Callistene e sulla storiografia più antica, con particolare riferimento alle vicende del nodo di Gordio, cfr. poi L. Prandi, *Callistene: uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano, Jaca, 1985, pp. 90-93. Per un'analisi critica delle fonti e della loro più tarda ricezione cfr. quanto meno N. G. L. Hammond, *Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 211-235 e, con particolare attenzione alla cultura romana dell'età imperiale cfr. G. Zecchini, "Alessandro magno nella cultura dell'età antonina", in M. Sordi (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, Jaca, 1984, pp. 195-212.

sembra irradiare la spada calata sul viluppo di corda, come testimonia la letteratura, la pittura e perfino la musica, e che ha catalizzato l'attenzione di due protagonisti della cultura filosofica e giuridica del Ventesimo secolo quali Ernst Jünger e Carl Schmitt.[41]

Questa persistente fortuna – consolidatasi perfino sul piano lessicale – può essere compresa soltanto se si prescinde dal dato storico e si mette a fuoco il significato simbolico dell'atto, tenendo presente quanto Eliade, sulla scorta di Dumézil, ha scritto circa il valore archetipo del nodo e della "legatura" nelle società tradizionali e in quelle antiche.[42]

Dopo la battaglia del Granico, destinata ad inaugurare la lunga teoria dei successi militari del giovane sovrano macedone, nell'estate del 334 a.C. l'avanzata di Alessandro in Asia Minore era avvenuta in un clima quasi mistico laddove, ha osservato Paul Faure, i miracoli si erano succeduti ai miracoli.[43] Come ricordava Plutarco – la prosa di Arriano è assai più asciutta –, presso la città di Xanto, in Licia, una sorgente era prima rifluita su se stessa per poi traboccare rivelando una tavoletta di bronzo che vaticinava la fine dell'impero persiano per opera dei Greci. Ma gli déi avevano voluto dimostrare il loro favore in modo assai più concreto: la progressione dell'esercito macedone lungo la costa della Panfilia era stata agevolata dal fatto che i flutti marini si erano prodigiosamente ritratti al passaggio delle falangi, aprendo nuove vie lungo le coste scoscese e rendendo il percorso più rapido ed agevole. Per Callistene si trattava di una vera e propria proscinesi del mare, che intendeva così omaggiare il divino sovrano macedone.[44] L'entrata a Gordio, antica capitale dei Frigi, e la visita di Alessandro all'acropoli in quest'ottica appaiono niente più che un *climax* sapientemente preparato.

---

[41] Penso alla pittura barocca e neoclassica – da Martin Altomonte a Jean-Simon Berthélemy –, al *Gordian Knot Untied* di Henry Purcell, a Shakespeare ed a Aphra Behn dove il tema del nodo ritorna più volte. Sulle diverse modalità in cui è stato declinato il mito di Alessandro, si veda quanto meno C. Daniotti, "Sulle fonti, gli studi e la fortuna di Alessandro il Grande", in M. Centanni, *Alessandro il Grande: il Romanzo di Alessandro*. *La Vita di Alessandro di Plutarco*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. li-lviii. Sullo straordinario *revival* alessandrino nel Medioevo si può vedere C. Settis Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'Antichità al Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978 oltre ai contributi raccolti nel più recente P. Boitani (a cura di), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 1997. Per la ricchezza degli approcci vale poi la pena soffermarsi su F. Biasutti, A. Coppola (a cura di), Alessandro Magno in età moderna, Padova, Cleup, 2009. Con particolare riferimento alla letteratura italiana si veda infine L. Braccesi, "Alessandro Magno nella memoria letteraria dell'Ottocento", in M. Sordi (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, cit., pp. 213-217. È interessante notare che il mito alessandrino non è limitato alla cultura occidentale: nel XII sec. il persiano Nezāmi-ye Ganjavī cantava le gesta di Alessandro Magno nell'*Iskandar-Nāmeh*, uno dei capisaldi dell'epica parsi: per la traduzione della seconda parte del poema cfr. C. Saccone (a cura di), *Il libro della fortuna di Alessandro*, Milano, Rizzoli, 2002. Stando ad un indirizzo di pensiero largamente condiviso, poi, nello stesso Corano sarebbero ricordate le gesta del sovrano macedone, chiamato con l'epiteto di Dhu al-Qarnayn, 'il bicorne', in tal senso cfr. il ricco B. Wheeler, "Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qurān 18:60-65", *Journal of Near Eastern Studies*, 57 (1998), 3, pp. 191-215.

[42] Cfr. M. Eliade, "Le 'dieu lieur' et le symbolisme des nœuds", *Revue de l'histoire des religions*, 134 (1947), 1-3, pp. 5-36; trad. it. "Il 'dio legatore' e il simbolismo dei nodi", in Id., *Immagini e simboli*, cit., pp. 85-112.

[43] Cfr. P. Faure, *Alexandre*, Paris, Fayard, 1985; trad. it. *Alessandro Magno*, Roma, Salerno, 1989, p. 182.

[44] In merito si veda F. Sisti, "Le Lettere", in P. Citati, F. Sisti, *Alessandro Magno*, Milano, Rizzoli, 1985, pp. 217-252 e in particolare sull'avanzata di Alessandro pp. 225-227.

Qui la storia trascolora definitivamente nel mito, come annota lo stesso Schmitt, che indugia con gusto erudito nella ricostruzione della vicenda:[45] su nell'acropoli, presso la reggia dei leggendari re della Frigia, di Mida e prima ancora del padre Gordio – fondatore eponimo della ricca città –, era conservato un prodigioso manufatto.[46] All'apparenza si trattava di un umile carro agricolo che, pure, stava all'origine delle fortune della dinastia regale.

Secondo una tradizione consolidata, su cui Arriano si dilunga nei dettagli, Gordio in origine era un umile contadino frigio. Un giorno, mentre arava il suo modesto campo con l'ausilio di un bue, un'aquila – animale sacro a Zeus che spesso amava prenderne le sembianze – si era posata sul giogo, rimanendovi appollaiata per tutto il giorno, fino a quando Gordio non aveva terminato il lavoro. Turbato dal prodigio, il contadino si era diretto verso Telmesso, antica capitale della Frigia, nota ancora a Cicerone ed a Plinio il Vecchio per le arti divinatorie diffuse tra i suoi cittadini.[47] Una volta giunto nella città, Gordio aveva ricevuto soltanto delle vaghe indicazioni sul da farsi – avrebbe dovuto sacrificare al dio presso il campo dove era avvenuto il prodigio –, ma in compenso aveva trovato il modo di prendere in moglie la giovane indovina che aveva compiuto il vaticinio. Dall'unione era nato Mida, destinato a disvelare il senso recondito dello stupefacente comportamento del rapace: sempre seguendo il racconto di Arriano, negli anni successivi sarebbe scoppiato un grave dissidio tra le genti della Frigia. L'ennesimo oracolo aveva predetto, però, che un carro avrebbe condotto colui che il dio aveva scelto per porre fine ai torbidi. Ora, mentre i Frigi erano riuniti in un'infuocata assemblea, fu proprio Mida, ormai giovane uomo, a giungere sul carro agricolo del padre. Immediatamente interrogato, l'oracolo confermò che proprio Mida era il predestinato: al che i Frigi non esitarono ad acclamarlo re.[48] Il primo atto del nuovo sovrano fu quello di ordinare che il carro venisse portato nell'acropoli e dedicato a Zeus. La reliquia, come sottolinea ancora Arriano, aveva un carisma particolare: chi fosse stato in grado di

---

[45] Cfr. C. Schmitt, "La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente", cit., pp. 135-136.

[46] Robert Graves non ha esitato ad identificare nel Mida di Arriano, il protagonista delle *Metamorfosi*, cfr. il classico R. Graves, *I miti greci*, cit., pp. 348-354. Per una interpretazione più cauta cfr. L. E. Roller, "Midas and the Gordian Knot", *Classical Antiquity*, 3 (1984), 2, pp. 256-271. Per altro sono numerosi i mitografi, gli storici e i poeti che si sono ispirati a questo personaggio, via via collocato in contesti anche molto differenti: sul valore archetipo della figura di Mida cfr. *M. Vassileva*, "*King Midas*: between the Balkans and Asia Minor", *Dialogues d'histoire ancienne*, 23 (1997), 2, pp. 9-20.

[47] Cfr. Cicero, *De Divinatione*, I, XLI, 91 e Plinius, *Naturalis Historia*, XXX, 2. Lo stesso Alessandro era accompagnato da un celebre indovino proveniente da Telmesso, Aristandro. In merito cfr. F. Landucci Gattinoni, "*L'indovino Aristandro e l'eredità dei Telmessii*", in M. Sordi (a cura di), *La profezia nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 123-138. Sulle pratiche divinatorie nella Grecia antica, e sulle ricadute sul piano sociale, culturale e giuridico cfr. quanto meno il recente M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles (Ca.), University of California Press, 2008, ove numerosi riferimenti ad Aristandro e alle tradizioni dei Telmessii. È qui appena possibile rammentare come per lo meno a partire dalla metà dell'Ottocento la scienza giuridica abbia approfondito l'interrelazione tra pratiche magiche e dispositivi giuridici nelle società antiche. Per un inquadramento critico di questo dibattito un punto di partenza difficilmente prescindibile è C. Faralli, *Diritto e magia*, cit.

[48] Parzialmente differente la versione di Giustino. Sul rapporto tra le due tradizioni si veda A. Borghini, "La 'scena' del carro e la donna divina: Gordio, Pisistrato e Tarquinio Prisco", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 12 (1984), pp. 61-115 e in particolare pp. 110-115 nonché L. E. Roller, "Midas and the Gordian Knot", cit., pp. 260-265. Il *topos* del carro ritorna in miti di fondazione apparentemente molto distanti: già Waldermar Deonna, quasi un secolo fa, aveva sottolineato l'analogia tra le vicende gordiane e mitologemi presenti nella tradizione celtica, cfr. W. Deonna, "Le Nœud *Gordien*", *Revue des Études Grecques*, 31 (1918), pp. 39-81 e 141-184 e in particolare pp. 40-41.

sciogliere il nodo che legava il giogo al timone avrebbe ottenuto la signoria sull'Asia o addirittura, come assicura Plutarco, sul mondo intero[49].

Proprio nel momento in cui dalla leggenda si passa alla cronaca, le versioni divergono. Il nodo era fatto di scorza di corniolo ed era tanto intricato che non si potevano scorgere i capi o, piuttosto consisteva in un intricato viluppo di lacci? Ciascuna di queste ipotesi, come si vedrà, allude in realtà ad un preciso universo simbolico e ha specifici riferimenti etno-antropologici.[50] E ancora, Alessandro – come sostiene un probabile testimone oculare come Aristobulo – avrebbe usato la *metis* di Odisseo, limitandosi in sostanza a sfilare il timone dal giogo[51]? O invece, come vuole la tradizione più consolidata, il sovrano macedone dopo aver inutilmente combattuto con nodi e lacci, si sarebbe appellato all'*andreia* di Achille e avrebbe reciso di netto il groviglio con un colpo di spada? Come facilmente intuibile, ognuna di queste virtù rimanda ad una diversa rappresentazione della maestà di Alessandro, ad una differente raffigurazione del Politico, ma anche, come suggerisce Schmitt, a due precise modalità di concepire i rapporti tra Oriente e Occidente[52]. Al di là delle diverse ricostruzioni storiche, certo è che quella stessa notte le tenebre furono squassate da un'improvvisa tempesta di tuoni e folgori. Si trattò di un fenomeno terribile e magnifico al tempo stesso, tanto che Arriano, tradendo la sua consueta sobrietà, non ha avuto esitazione a interpretarlo come una sicura manifestazione del favore divino.

5. Questo episodio all'apparenza quasi incidentale nel quadro della grandiosa avventura di Alessandro, cela una molteplicità di significati. In altri termini è il mito ad annodarsi su sé stesso: si tratta di un intreccio che non è qui il caso di provare a svolgere compiutamente – già Schmitt ha ammonito circa la pericolosità di una simile operazione –[53], ma che pure, nei suoi snodi, nasconde un reticolo di elementi simbolici e formali che sottintendono una precisa consapevolezza spaziale e una configurazione dei rapporti

[49] Cfr. Plutarchus, *Alexandros*, XVIII, 2. In merito alle differenti ipotesi si veda L. E. Roller, "Midas and the Gordian Knot", cit., pp. 257-258 nonché M. B. Hatzopoulos, "Alexandre en Perse: La revanche et l'empire", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,* 116 (1997), pp. 41-52 e in particolare pp. 43-44. Per altro il mondo ellenico con il termine di 'Asia' aveva ricompreso territori molto differenti. Come ha ricordato Santo Mazzarino, se ancora per Saffo questo vocabolo designava unicamente la penisola anatolica, dopo lo scontro con Dario il Grande viene ad indicare l'insieme dei territori dominati dai Persiani, cfr. il classico S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*. *Ricerche di storia greca arcaica*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 43-101.

[50] Ancora in età romana il corniolo era ritenuto dotato di straordinari poteri: aveva un ruolo di primo piano nelle attività del collegio feziale, perfezionando l'*indictio belli*. Si veda in tal senso J. Bayet, "Le rite du fétial et le cornouiller magique", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École de Rome*, 52 (1935), pp. 29-76, poi in Id., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, pp. 9-43. Sulla pratica della *hastae emissio* si veda per tutti G. Turelli, "Polisemia di un gesto:l'emittere hastam dei duces e dei feziali", *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 55 (2008), pp. 523-537 e ancora Id., *'Audi Iuppiter'. Il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana*, Milano, Giuffrè, 2011, pp. 106-109, ove ampia bibliografia. Sull'importanza del collegio feziale nella nascita e nell'evoluzione del diritto internazionale si veda S. Pietropaoli, *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, cit., pp. 35-52.

[51] Cfr. Arrianus, *Anabasis Alexandri*, II, 3, 7.

[52] Cfr. C. Schmitt, "La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente", cit., pp. 135-136.

[53] Ivi, p. 136.

tra Oriente e Occidente per molti versi sorprendentemente sofisticata.[54] Occorre pertanto provare a ripercorrere almeno alcuni dei suoi viluppi, partendo proprio dal *topos* che fa da sfondo all'ennesima gesta della saga di Alessandro: Gordio. La sua collocazione, nel quadro delle conoscenze geografiche dell'Antichità, risulta tutt'altro che casuale. Come è stato ipotizzato attraverso un'accurata rielaborazione dei frammenti della *Periegesi* di Ecateo di Mileto, la filosofia ionica attribuiva alla capitale della Frigia un'ubicazione ben precisa, quella di punto mediano dell'ecumene: ovvero, visto che la terra altro non era che un disco rotondo circondato dal mare, Gordio ne era il suo baricentro.[55] Del resto ancora per Curzio Rufo e per Tito Livio, Gordio si trovava in una posizione equidistante dal Ponto e dal Mar Cilicio, esattamente nel punto mediano dell'*Asia Minor*, quasi a scandire quello straordinario *medium* tra Oriente e Occidente: "pari intervallo Pontico et Cilicio mari distantem", annotava con precisione Curzio Rufo.[56] Laddove – ha suggerito Corrado Bologna – la Micrasia, "fatale istmo serrato dalle acque", era strettoia e nodo che al tempo stesso univa e separava il continente asiatico da quello europeo.[57] Si trattava, dunque, di una collocazione che tanto sul piano geografico quanto su quello simbolico e concettuale conferiva alla città di Gordio un valore del tutto particolare.

Ma c'è un altro elemento fondamentale su cui riflettere. Al di là della dimensione 'spaziale', al di là del contesto altamente simbolico in cui la volontà divina rivela il grandioso destino che attende il giovane sovrano, occorre soffermarsi sulle molteplici valenze del nodo stesso. Se infatti si prova a ripercorrerne le spire, ecco che i caratteri più propriamente ellenici del mito – occidentali? – sembrano trascolorare. Come i filologi e gli archeologi hanno segnalato, le pagine di Arriano e Plutarco non fanno altro che tradurre, e dunque razionalizzare, prassi assai più risalenti. Il riferimento, in particolare, è alla civiltà ittita, ai suoi rituali, alle sue pratiche magico-religiose, alle sue cerimonie di fondazione. Ad un contesto, cioè, che è anteriore di quasi due millenni rispetto all'epopea macedone e che rimanda a sua volta ad un ambito, quello indoeuropeo, rispetto al quale le categorie di Oriente e di Occidente sembrano definitivamente perdere senso.

---

[54] L'adozione del vocabolario schmittiano, con la sua straordinaria potenza semantica, risulta difficilmente eludibile nel momento in cui si parla di diritto e di spazio. In merito mi permetto di rinviare al mio F. Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Torino, Giappichelli, 2012.

[55] Cfr. G. Radet, "Recherches Sur La Géographie Ancienne De L'Asie Mineure: VI. L' Omphalos Gordien", *Revue des études anciennes*, 19 (1917), pp. 98-100, nonché F. Pfister, "Gordion als Mittelpunkt der altionischen Erdkarte", *Philologus*, 36 (1927), pp. 359-363 e ancora B. Burke, "Anatolian Origins of the Gordian Knot Legend", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 42 (2001), 3, pp. 255-261, e in particolare p. 256. A proposito di Ecateo di Mileto, Mazzarino ha avuto modo di sottolinearne il ruolo nella costruzione dell'identità ellenica – e dunque occidentale – in S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, cit. pp. 66-72. Sul dibattito storiografico relativo allo storico e geografo ionico si veda per tutti R. Nicolai, "'Pater semper incertus'. Appunti su Ecateo", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56 (1997), 2, pp. 143-164.

[56] Si veda Curtius Rufus, *Historiae*, III, 1, 8.

[57] Cfr. C. Bologna, "Alessandro, il Nodo di Gordio e il viaggio per conquistare Questo Mondo e Quell'Altro", in G. Carbonaro, M. Cassarino, E. Creazzo, G. Lalomia, *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali. V Colloquio Internazionale. VII Convegno della Società Italiana di Filologia Romanza. Catania-Ragusa 24-27 settembre 2003. Atti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 147-165, e in particolare p. 157.

Ecco allora che il nome stesso di Mida rimanda all'ittita *mit(t)ta*, che significa trama, filo di lana annodato. Ecco, ancora, che lo Zeus *Keraunos*, lanciatore di saette, che aveva voluto celebrare in modo tanto grandioso l'impresa del sovrano macedone, diventa il dio della tempesta, sommo vertice dell'articolato e multiforme *pantheon* degli Ittiti.[58] Ecco, infine, che il racconto di Arriano e Plutarco, basato su placidi buoi che arano e su corregge annodate, diviene il lontano riflesso di un rito ancestrale: i complessi cerimoniali ittiti, infatti, rivolti ad ottenere il favore del dio della tempesta, si fondavano su tori aggiogati, su panni di lana colorata legati a un carro, su fibre saldamente legate e poi recise. E occorre sottolineare il fatto che, con tutta probabilità, questi cerimoniali erano legati a rituali di fondazione. [59]

Anche a non voler scavare così a fondo nell'instabile sostrato delle tradizioni e delle pratiche magico-religiose, ci sono pochi dubbi che le vicende gordiane alludano a consuetudini più antiche e che la condotta di Alessandro replichi modelli risalenti. Come è stato evidenziato, infatti, il mito di Gordio presenta un robusto sostrato riconducibile agli usi e ai costumi dei Frigi. Si tratta di quella popolazione, di cui parla già Omero come fedelissima ai Troiani, che si sarebbe insediata nell'interno dell'Anatolia probabilmente intorno al dodicesimo secolo a.C. In questa storia di nodi e spire, di improvvise inversioni e curvature, forse non sorprende troppo che la provenienza dei Frigi, secondo l'autorevole opinione di Erodoto, andrebbe ricercata proprio in Macedonia.[60] D'altra parte, come ricorda Graves, nella mitologia greca il re Mida prima di attraversare il Ponto, avrebbe avuto la sua reggia presso le pendici del monte Bermio, leggendario *locus deliciarum* caro a Dioniso e cuore della cultura macedone. I suoi sudditi, conosciuti come Brigi, erano anche chiamati Moschi o Mushki.[61] Ed è proprio questo il vocabolo utilizzato dalle fonti assire in relazione a quella bellicosa popolazione che, insediandosi nell'altopiano anatolico agli inizi dell'Età del Ferro, aveva inferto un duro colpo all'impero ittita.[62]

In questo complicato gioco di curvature e svolte, il mito gordiano sarebbe dunque riferibile ad una tradizione proto-macedone? L'origine dei Frigi è tutt'ora oggetto di un vivace dibattito che coinvolge storici, filologi e archeologi, e che appare ben lontano da una conclusione definitiva.[63] Certo è, però, che la rivendicazione da parte ellenica e macedone di possibili ascendenti comuni arricchisce di significati ulteriori le vicende

---

[58] Per un valido punto di partenza, tanto più prezioso per le annotazioni relative alla sovranità ittita, cfr M. Vieyra, "Les Religions de l'Anatolie antique", in H.-C. Puech, *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1970-1976, trad. it. *Storia delle religioni*, I, 1, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 261-307.

[59] Cfr. per tutti B. Burke, "Anatolian Origins of the Gordian Knot Legend", cit., p. 261.

[60] Cfr. Herodotos, *Historiai*, VII, 73, 1-2.

[61] Così R. Graves, *I miti greci*, cit., p. 352 ma si veda anche *M. Vassileva*, "*King Midas*: between the Balkans and Asia Minor", cit., p. 10.

[62] Per un inquadramento generale della civiltà frigia cfr. R. D. Barnett, "Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age", in I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger (a cura di), *The Cambridge Ancient History. Vol. II, 2, History of the Middle East and the Aegean Region c. 1300-1000 B. C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 417-442.

[63] Sulla linea di Graves, e quindi favorevole ad una comune genealogia, si veda oltre a L. E. Roller, "Midas and the Gordian Knot", cit., pp. 260-271, quanto meno F. Càssola, "*Rapporti tra Greci e Frigi al tempo di Mida", in* R. Gusmani, M. Salvini, P. Vannicelli (a cura di), *Frigi e Frigio, Atti del 1° Simposio Internazionale, Roma, 16-17 ottobre 1995*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1997, pp. 131-152. Per una valutazione assai più cauta cfr. R. D. Barnett, "Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age", cit., pp. 417-418. Una terza via potrebbe essere quella di fare riferimento a quella *koinè* micrasiatica, ampiamente investigata da Mazzarino. Cfr. S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, cit.

gordiane, aprendo a nuove chiavi di lettura e rendendo sempre più sfocata l'immagine di un conflitto ancestrale tra Oriente ed Occidente. È chiaro, infatti, che in questa prospettiva le gesta di Alessandro assumono un significato del tutto peculiare sul piano giuridico e politico, laddove il sovrano macedone da conquistatore diviene quasi il legittimo erede della corona frigia, venuto ad affrancare gli antichi sudditi dal giogo persiano. Del resto già Callistene, al seguito del sovrano macedone in qualità di storiografo ufficiale, era stato pronto a enfatizzare questa ascendenza, che, come ha sottolineato Luisa Prandi, "poteva costituire un supporto storico-propagandistico ideale per la conquista di Alessandro"[64]. Allo stesso tempo questo intreccio di genealogie, questo gioco di identità disvelate, allude ad una concezione dei rapporti tra Oriente e Occidente davvero sfaccettata e ad una percezione degli spazi – ad un *Raumbegriff* per usare il lessico schmittiano – senza dubbio complessa. In questo dedalo di mitiche discendenze – e in molte società tradizionali l'iconografia del nodo simboleggia proprio il labirinto –, è appena il caso di richiamare quanto tramandato da Eliano e prima ancora da Teopompo. Si tratta di una tradizione, invero piuttosto oscura, secondo cui Mida avrebbe regalmente ospitato il satiro Sileno nella sua reggia sulle falde del Pindo e da questi – già precettore di Dioniso – sarebbe stato reso partecipe di arcani segreti tra cui la reale morfologia dell'ecumene. Forse che tra queste informazioni c'era anche la chiave di accesso all'Asia? Certo, se si dà credito a questo mito, intessuto di rimandi ai misteri dionisiaci, Alessandro in quanto lontano epigono del sovrano frigio era depositario di un preciso patrimonio sapienziale e di una conoscenza del mondo particolarmente acuta.[65]

Anche senza voler dare il minimo credito alla possibilità di una remota ascendenza comune tra Macedoni e Frigi, resta che il fatto che la vicenda del nodo gordiano è intrisa di riferimenti ad una dimensione ancestrale, rispetto alla quale Alessandro si muove con sorprendente disinvoltura.[66] Gli archeologi hanno richiamato l'attenzione sul fatto che il tempio di Zeus a Gordio, scenario del *dràma* accuratamente disposto dal sovrano macedone, era con tutta probabilità dedicato ad una divinità frigia – probabilmente il dio Bagaios, signore del cielo e delle tempeste – rappresentata in genere sotto le sembianze del falco. Inoltre, attraverso la comparazione delle fonti epigrafiche e letterarie si è chiarito che nella lingua frigia il vocabolo Mida era in realtà un nome dinastico e, forse, un attributo della sovranità stessa. Se, adottando questa linea interpretativa, si prova a sondare i differenti piani del racconto, ecco allora che il significato autentico non può che essere quello di un mito di fondazione: "quel che si racconta e si 'spiega'", ha suggerito Alberto Borghini, "è il passaggio da un tipo di

[64] Cfr. L. Prandi, *Callistene: uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano, Jaca, 1985, pp. 91-93 e in particolare p. 91.

[65] Il mito di Sileno prigioniero di Mida è richiamato in L. E. Roller, "Midas and the Gordian Knot", cit., p. 261 e più ampiamente M. *Vassileva*, "*King Midas*: between the Balkans and Asia Minor", cit., pp. 13-16. Per un inquadramento ulteriore si veda R. Graves, *I miti greci*, cit., p. 352. Del resto già Aristotele aveva sottolineato il carattere sapienziale del mito: cfr. Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium*, 27 = Aristoteles, *Eudemo (44 framm. Rose)*. Il passo riecheggia poi in Cicero, *Tusculanae Disputationes*, I, 48.

[66] In merito al sostrato frigio presente nel mito gordiano cfr. l'ampio inquadramento contenuto in M. H. Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: A Study of Sovereignty in Ancient Religion*, Berkeley (CA), University of California Press, 2006.

civiltà ad uno diverso, al tempo stesso nuovo e positivo"[67]. In una prospettiva antropologica, dunque, la narrazione mitologica allude ad una vera e propria palingenesi politica che porta all'istituzione del regno frigio, prima, e con ben altra latitudine alla legittimazione dell'impero macedone, poi. Ulteriori elementi concorrono a qualificare il momento fondativo: il carro agricolo venerato nell'acropoli di Gordio era con alto grado di probabilità un simbolo del potere sovrano, secondo un'iconografia diffusa dalla Persia all'impero Han, mentre l'acropoli stessa era l'antica reggia dei monarchi frigi.[68] La figura femminile che nel racconto mitico svolge una precisa funzione mantica annunciando il nuovo ordine – identificabile secondo alcuni con la stessa Cibele, le dea-madre della religione frigia –, rappresenta un vero e proprio *topos* destinato a ricorrere in ambienti ed epoche differenti, ma sempre finalizzato a esplicitare la natura fondativa del mito.[69]

Il racconto gordiano dunque, tanto nella sua arcaica versione ittita quanto nella sua variante frigia ed ellenica, allude insistentemente alla nascita di una nuova sovranità, alla costruzione di un ordine, alla (ri)composizione pacifica della comunità. In questo senso i simboli e i segni contenuti nel racconto mitologico costituiscono una potente metafora, subito comprensibile dai destinatari. Certo, in questo atto di fondazione, in questo processo di edificazione politica e giuridica, sarebbe vano cercare l'atto di imperio, la manifestazione di una volontà positiva o, ancora, l'impronta del nomoteta. Piuttosto si tratta di un ordine 'dato', precostituito, manifestazione del divino, frutto di un'epifania.[70] In questa prospettiva l'uomo non ha alcuna capacità nomopoietica. Invano si cercherebbe la scintilla prometeica del legislatore o il patto originario da cui promana la comunità. L'ordine giuridico non è voluto, non c'è alcuna creazione: piuttosto c'è la scoperta, il disvelamento. Si tratta, infatti, di cogliere nella natura i segni di un ordine preesistente, immanente alla dimensione fisica ma che, al tempo stesso, allude ad una volontà superiore, sacrale. Come ha osservato da attento interprete della fenomenologia heideggeriana Eric Dardel – uno dei padri della geografia sociale – nelle società arcaiche lo spazio non ha una realtà in sé ma "sfugge là dove l'uomo non può più seguirlo. Non è l'uomo che si fa l'idea di spazio, è lo spazio che gli si fa incontro e lo chiama: egli non esiste che in questa 'attualizzazione', in questo movimento di presentarsi."[71] Se è vero che spetta al re-sacerdote, depositario di un potere carismatico,

[67] Cfr. A. Borghini, "La 'scena del carro' e la donna divina", cit., p. 63. Sulla diversa classificazione dei miti si veda a livello introduttivo J. Ries, *Le mythe et sa signification*, Centre d'Histoire des Religions Louvain-la-Neuve, 1978; trad. it. *Il mito e il suo significato*, Milano, Jaca, 2005, pp. 235-258.

[68] Cfr. E. Roller, "Midas and the Gordian Knot", cit., pp. 270-271 e A. Borghini, "La 'scena del carro' e la donna divina", cit., p. 66.

[69] Sul punto si vedano le nette osservazione contenute in A. Borghini, "La 'scena del carro' e la donna divina", cit., p. 69-70.

[70] Faccio riferimento alle penetranti ossservazioni di Alf Ross relative al diritto arcaico in A. Ross, *On Law and Justice*, London, Steven, 1958; trad. it. *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 214-219.

[71] Cfr. E. Dardel, *L'Homme et la Terre: nature de la réalité géographique*, Paris, PUF, 1952; trad. it. *L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, Milano, Unicopli, 1986, p. 50. Sulla figura di questo singolare geografo-filosofo, oggetto di una prolungata rimozione, si veda quanto meno J.-M. Besse, Voir *la terre. Six essais sur le paysage et la géographie*, Arles, Actes Sud, 2000; trad. it. *Vedere la Terra. Sei saggi sul paesaggio e la geografia*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 102-120.

il compito di 'plasmare' la forma della comunità, questa attività si risolve nell'interpretazione del segno, nel dialogo con una natura profondamente panica.[72]

6. Rispetto a questa concezione dello spazio politico, espressione di un ordine preesistente e statico, il fendente di Alessandro – sempre che non si voglia dar credito alla versione assai meno drammatica di Aristobulo della slegatura – assume una valenza davvero dirompente. La 'de-cisione' di Alessandro va compresa prima di tutto nel suo significato autentico, etimologico laddove il verbo 'decidere' deriva dal latino *de-caedere*, 'tagliare', appunto, 'troncare'. E dove operare al meglio un taglio netto che non nel punto medio, là dove le metà si uniscono? Poco importa se questa 'de-cisione' determini la rottura dell'equilibrio, o piuttosto finisca per produrre una sintesi, un rimescolamento. In questa prospettiva, cioè, è meno rilevante interrogarsi se il sovrano macedone voglia realizzare la profezia veicolata dal mito e conquistare l'Asia o, piuttosto, abbia in mente di voler trascendere la contrapposizione tra Oriente e Occidente, sublimandola in un grandioso progetto imperiale e cosmopolita. Quello che davvero impressiona è la forza risolutiva dell'atto stesso e il fatto che questo avvenga in un punto preciso dell'ecumene, selezionato con rigorosa precisione.

Di Alessandro e del suo *Raumbegriff*, per usare un termine caro a Schmitt, non occorre forse aggiungere altro. Il problema della peculiare dimensione spaziale del disegno alessandrino almeno per il momento può essere accantonato. Rimangono però aperti altri percorsi di ricerca relativi alle categorie di Occidente e Oriente, nonché al ruolo del diritto in questo processo storico.

Conviene tornare alla questione del nodo, tropo davvero insostituibile, anche se è qui appena possibile accennare alle molteplici valenze della legatura, riflettere sul significato originario della lacerazione delle fibre e scandagliarne il potente simbolismo – e l'etimologia del sostantivo *symbolon* richiama proprio l'immagine del taglio e della conseguente ricomposizione di ciò che è diviso –[73] con i suoi contenuti più reconditi. Quanto meno, però, occorre insistere sul fatto che tale simbolismo è prima di tutto una manifestazione di consapevolezza, una forma primigenia ma sofisticata di conoscenza. Come ha osservato Julien Ries sulla scia dell'antropologia simbolica di Gilbert Durand, "il simbolo è un segno che evoca una realtà invisibile alla quale lega l'uomo, facendone passare l'intelligenza dal visibile all'invisibile".[74] Ora, è appena il caso di osservare che questa dimensione simbolica, questa traccia che conduce altrove, investe con tutta la sua forza anche la sfera giuridica in quanto proiezione della esperienza umana. Ecco allora che l'*homo juridicus*, "il modo prettamente occidentale di legare fra loro la dimensione

[72] Sulla presenza di questo archetipo nell'esperienza giuridica della Roma arcaica si veda per tutti P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, Giappichelli, 1960 e in particolare p. 304. Circa la sua persistenza mi permetto di rinviare al mio F. Ruschi, *Questioni di spazio*, cit., pp. 86-107.

[73] La funzione del *symbolon*, a partire dal *Simposio* di Platone, ha richiamato l'attenzione di una variegata schiera di autori: senza la minima intenzione di presentare anche solo un indice sommario, ma solo per segnalare l'ampiezza delle suggestioni si veda in chiave psicanalitica ad esempio U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano, Feltrinelli, 2003 – ed in particolare sul significato autentico del lemma p. 210 –, o ancora in una diversa prospettiva, quella della riflessione estetica, F. Rella, *L'enigma della bellezza*, Milano, Feltrinelli, 2006, e in particolare pp. 26-27 ove peculiare uso del sostantivo *symbolon*.

[74] Cfr. J. Ries, "I simboli, sorgenti di conoscenza e di creatività", in A. Ballerino, E. Dal Pane (a cura di), *Mille anni sono come un turno di guardia nella notte*, Castel Bolognese, Itaca, 1996, pp. 97-112, poi in Id., *Simbolo. Le costanti del sacro I*, Milano, Jaca, 2008, pp. 4-26 e in particolare p. 9.

biologica e la dimensione simbolica costitutive dell'essere umano", di cui ha recentemente parlato Alain Supiot, ha come lontani (?) progenitori proprio l'*homo symbolicus* e l'*homo religiosus* lungamente investigati dagli antropologi[75].

Il simbolismo insito nel nodo alludeva allora ad una dimensione specificamente giuridica? È ancora prematuro dare una risposta: bisogna interrogare altre fonti. Se in questa prospettiva ci si rivolge alla filosofia del diritto, ancora una volta si rivela prezioso il contributo offerto dalla Scuola di Uppsala. Si tratta, è ovvio, di una prospettiva analitica che pur avendo un forte interesse per le scienze comportamentali in genere e per gli studi antropologici in particolare, ha intrapreso un percorso del tutto autonomo e, per certi versi, perfino antitetico a quello di un Ries o di un Eliade. Eppure, al di là di distanze difficilmente colmabili, Axel Hägerström e i suoi allievi hanno evidenziato quale sia il debito del linguaggio giuridico nei confronti della sintassi magico-religiosa, segnalando come questo lessico veicoli un simbolismo potente quanto misterioso e, al contempo, abbia una straordinaria valenza performativa[76]. Se in un'ottica giusrealistica si guarda, ad esempio, alla società romana dell'età arcaica traspare chiaramente come i diritti e i doveri venissero identificati "con poteri e legami soprannaturali": si trattava, ha sottolineato Faralli rileggendo Hägerström, "di credenze primitive animistiche e magiche, relative a vincoli e forze ritenute invisibili, ma 'esistenti' e suscettibili di essere controllate dall'uomo mediante opportuni atti di magia verbale, imitativa e simbolica"[77]. Se dunque si prende sul serio la proposta giusrealistica, se cioè si prova a rintracciare alla radice della razionalità giuridica un pulviscolo di credenze, di pratiche devozionali, di rituali ancestrali, di vincoli mistici, non si può fare a meno di rintracciare nell'animismo arcaico un nucleo genuinamente normativo. Si tratta d'altra parte di un indirizzo di ricerca tutt'altro che inedito per lo studioso degli antichi ordinamenti: senza voler scomodare il Numa-Denis Fustel de Coulanges di *La cité antique* o il Max Kaser di *Religione e diritto in Roma arcaica*, ancora di recente Aldo Schiavone ha insistito sull'importanza del fatto che almeno fino alla Roma proto-repubblicana la classe sacerdotale si facesse rispettivamente garante della *pax civitatis* attraverso i *responsa*, e della *pax deorum* attraverso le pratiche magiche. Laddove, però, questa duplice funzione era assolta attraverso i medesimi schemi mentali e, spesso, lo stesso vocabolario.[78] Né, a ben vedere, si tratta soltanto del

---

[75] Si veda A. Supiot, *Homo juridicus*. Essai *sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Éditions du Seuil, 2005; trad. it. *Homo juridicus*. *Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 3. In una prospettiva antropologica cfr. preliminarmente J. Ries, "L'uomo come simbolo", *Átopon*. *Psicoantropologia Simbolica e Tradizioni Religiose*, 3 (1994), pp. 85-90, poi in Id., *Simbolo*, cit., pp. 100-111.

[76] Cfr. C. Faralli, *Diritto e magia*, cit., pp. 71-143, ove ampia bibliografia.

[77] Ivi., p. 69.

[78] Cfr. N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*. *Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Durand, 1864, su cui quanto meno cfr. A. Momigliano, "La città antica di Fustel de Coulanges", *Rivista storica italiana*, 82 (1970), pp. 81-98 poi in Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, pp. 159-178. Si veda poi M. Kaser, "Religione e diritto in Roma arcaica", *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania*, 3 (1948-49), pp. 77-98, poi in M. J. Schermaier, Z. Végh (a cura di.), *Ars boni et aequi*. *Festschrift für W. Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Steiner, 1993, pp. 151-166. Infine cfr. A. Schiavone, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*. *Il secolo della rivoluzione scientifica nel pensiero giuridico antico*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. v-ix e in particolare p. vi. Sulla massiccia presenza di archetipi magico-religiosi nel diritto romano arcaico si veda quanto meno P. De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma, Apollinaris, 1959, pp. 277-360.

linguaggio formulare della parola ritualmente recitata, del formalismo verbale dalla inusitata potenza semantica: "la forza divina", ha precisato Carla Faralli, "risiedeva nell'atto di culto stesso, negli oggetti concreti e nelle persone partecipanti ad esso che costituivano il veicolo di tale forza"[79].

Tenendo presente questa interazione tra elementi simbolici e archetipi normativi, tra sintassi magico-religiosa e linguaggio giuridico, può allora essere suggestivo rivolgere nuovamente lo sguardo alla *aventure* alessandrina e, in particolare, alle vicende accadute nell'acropoli di Gordio, laddove il viluppo reciso dal sovrano macedone finisce per assumere una eccezionale rilevanza sul piano giuridico. In altri termini il nodo, con il suo potente simbolismo, alluderebbe ad una dimensione normativa effettiva, alla costituzione della sovranità, ad una specifica qualificazione dei rapporti tra le nazioni dell'ecumene.

*****

La 'duttilità simbolica' della legatura non deve sorprendere, né sul piano euristico ci deve far dubitare della sua utilità. Già a suo tempo James Frazer aveva richiamato l'attenzione sulla valenza arcana del nodo e sulle sue numerose flessioni. In culture anche molto distanti tra loro – secondo i principi di quella che l'antropologo inglese ha denominato *sympathetic magic* –, la gravidanza e il parto sarebbero fortemente condizionati dalle fibre annodate eventualmente presenti attorno alla gestante: così per i Daiachi del Borneo, come per gli Ho del Togo, "l'ostacolo fisico che fa il nodo in una corda crea un ostacolo simile nel corpo della donna"[80]. Alcmena avrebbe potuto testimoniare a favore di questa credenza: incinta di Ercole, il suo travaglio durò ben sette giorni perché la dea Lucina si era seduta con le mani e le gambe incrociate davanti alla casa dove avveniva il parto divino.[81] Ma il nodo è utile anche per far innamorare e garantirsi la fedeltà dell'amante, così come per proteggere dalle malie e dalle stregonerie, per causare malattie e, addirittura, per uccidere. L'anima del morto, d'altra parte, non può lasciare il cadavere a causa di nodi, anelli o serrature chiuse. Qualcosa del genere accadeva al *flamen Dialis*, una figura del tutto particolare nell'assetto costituzionale della Roma arcaica dal momento che era l'unico tra i sacerdoti a sedere in Senato e, in quanto personificazione vivente della sovranità di Giove, ad avere diritto alla *sella curulis*. Il *flamen Dialis* non doveva portare anelli né avere nodi sulle vesti. Si aveva infatti timore che "il potente spirito insito in lui potesse essere impedito e

[79] Cfr. C. Faralli, *Diritto e magia*, cit., p. 100. Sul punto può essere utile fare riferimento anche a. R. Orestano, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino, Giappichelli, 1967, in particolare pp. 1-33, nonché a Id., "Dal ius al fas. Rapporto fra diritto divino e diritto umano in Roma dall'età primitiva all'età classica", *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*, 46 (1939), pp. 194-273 e in particolare p. 229.

[80] Cfr. il classico J. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan, 1922; trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Milano, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 287-293 e in particolare p. 288.

[81] Ivi, p. 289.

intralciato nel suo andare e venire da quelle catene corporali e spirituali che sono i nodi e gli anelli"[82].

Non è il caso di continuare oltre. Si apre un percorso tortuoso, che rischia di lasciare disorientati tante sono le risonanze, i rimandi, le specularità. L'immagine del nodo, questa volta in senso metaforico, descrive bene la complessità dei significati connessi a questa simbologia. Ogni momento della vita umana, nel linguaggio mitico, sembra ricevere una determinazione dalla legatura di fibre di tessuto. Una prospettiva che, trascendendo le questioni connesse all'*epos* alessandrino e al problema del diritto internazionale arcaico, potrebbe aprire ulteriori chiavi di lettura proprio in virtù del rapporto tra archetipi simbolici e linguaggio giuridico.

[82] Cfr. J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., p. 293. Sulla funzione religiosa e simbolica del *flamen Dialis* si veda l'affascinante ricostruzione contenuta in G. Dumézil, *La religion romaine archaïque - suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 1966; trad. it. *La religione romana arcaica*. *Con una appendice su la religione degli Etruschi*, Milano, Rizzoli, 1977, pp. 137-188.