



---

ANDREA COZZO

## Come evitare le guerre e rendere amici i nemici.

### Forme della diplomazia nella Grecia antica

#### 1. Regole di guerra?

Il tentativo di distinguere la violenza giusta da quella ingiusta ha prodotto sia la teoria del diritto bellico, cioè le regole della guerra giusta, sia gli accordi per la limitazione e, in epoca odierna, il rifiuto delle armi di distruzione di massa. La nozione di guerra giusta – che oggi è diventata anche, spudoratamente, guerra umanitaria –<sup>1</sup> è fondata in gran parte sulla dottrina dello *ius in bello*, cioè delle regole etiche che intendono definire i modi di combattere moralmente leciti. Questi consisterebbero nelle pratiche di guerra rispettose di due principi: quello di proporzionalità dei danni inflitti e quello di distinzione tra combattenti e non combattenti.<sup>2</sup> Esaminiamoli brevemente.

Il primo principio afferma che è illecita *soltanto* la violenza che non sia proporzionale all'ottenimento di un vantaggio militare. Questo significa, di fatto, che *anche ogni violenza sui civili, se ritenuta fonte di vantaggio militare, è ammissibile*, e difatti il recente documento delle forze armate statunitensi intitolato *Doctrine for Joint Nuclear Operations* (2005), oltre a ribadire che «nessuna legge consuetudinaria o internazionale proibisce in una nazione l'impiego di armi nucleari in un conflitto armato», molto cinicamente spiega che il «danno collaterale» relativo ai civili «non è illegittimo fino a che la perdita della vita e i danni alla proprietà previsti incidentalmente in connessione con l'uso della forza non sono *eccessivi* in relazione al concreto e diretto vantaggio atteso dall'attacco».<sup>3</sup> Del resto, il secondo principio, sostenendo che è lecito uccidere o infliggere sofferenze ai militari nemici ma non ai civili, *tranne che a coloro, tra questi, che producono ciò di cui i soldati hanno bisogno per combattere*, permette in realtà, con quest'ultima specificazione, di includere chiunque tra i bersagli possibili, annullando così di fatto la regola (o meglio, la pretesa regola) enunciata subito prima. Insomma, il diritto di guerra prevede l'assenza del diritto e la storia mostra che esso è stato una semplice petizione di principio che si è trasgredita tutte le volte che si è voluto.

---

<sup>1</sup> Cfr. D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino 2000.

<sup>2</sup> Per la dottrina della guerra giusta e la disamina puntuale dei due principi in questione cfr. G. Pontara, *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Torino 1996, 36-53.

<sup>3</sup> [http://www.globalsecurity.org/wmd/library/policy/dod/jp3\\_12fc2.pdf](http://www.globalsecurity.org/wmd/library/policy/dod/jp3_12fc2.pdf) rispettivamente cap. I, 9, e cap. II, 7, cors. mio (ben discusso in G. Pontara, *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Torino 2006, 32-33).



La teorizzazione di un diritto bellico è già greca,<sup>4</sup> come pure greca è la sua infrazione. Polibio e Diodoro, ad esempio, sono testimoni dell'una e dell'altra. Polibio scrive: «a far sottrarre ai nemici e a distruggere fortezze, porti, città, uomini, navi, raccolti e altre cose del genere attraverso cui si possono rendere più deboli i nemici e più forti le proprie condizioni e i propri progetti, a questo costringono le leggi e il diritto di guerra (οἱ τοῦ πολέμου νόμοι καὶ τὰ τούτου δίκαια); ma come non si può dire che sia opera di un carattere e di un animo rabbioso la rovina inutile di templi, e oltre a ciò di statue e di tutte le opere del genere, senza che per la guerra in corso sia possibile procurare alcun vantaggio per la propria situazione né alcuna perdita per i nemici? Bisogna infatti che gli uomini retti facciano la guerra a coloro che hanno sbagliato non per distruggerli ed annientarli, ma per correggerne e ripararne gli errori, e che non uccidano insieme a coloro che hanno compiuto ingiustizia anche coloro che non ne hanno commesso affatto, ma piuttosto salvino e liberino insieme a quelli innocenti anche coloro che sembrano colpevoli». <sup>5</sup> E Diodoro da un lato riconosce che la guerra esce dalle regole di legalità e giustizia (τὰ νόμιμα καὶ δίκαια), da un altro, biasimando il comportamento di Antioco IV che aveva tradito Tolemeo VI dopo avergli promesso di risparmiarlo, afferma che esistono alcune leggi specifiche di essa (τινὲς ἴδιοι καταπερεὶ νόμοι) – il rispetto delle tregue, l'intoccabilità degli ambasciatori, la non uccisione di coloro che si sono affidati al vincitore ecc. <sup>6</sup> Le regole di guerra, evidentemente costituite non da accordi espliciti, bensì da norme di carattere tradizionale che vengono date come comuni, risultano in tal modo delimitate, per così dire, dal lato inferiore – c'è la necessità di rendere più deboli i nemici –, e dal lato superiore – non è lecito infrangere le tregue, maltrattare gli ambasciatori, distruggere i templi e uccidere gli innocenti –, visto che lo scopo stesso della guerra dovrebbe essere quello di riuscire semplicemente a correggere gli stessi colpevoli.

Lo specifico riferimento del passo polibiano citato è al comportamento di Filippo V di Macedonia che, per vendetta nei confronti degli Etoli che avevano distrutto i templi di Dion e di Dodona, incendiò a sua volta portici ed offerte votive della loro più importante città. Le parole stesse dello storico illuminano al contempo, in realtà, sul fatto che il limite del giusto, in guerra, è pur sempre funzione dell'interpretazione dei singoli attori che “punteggiano”, per usare il linguaggio di Watzlawick,<sup>7</sup> la realtà soggettivamente: infatti, spiega Polibio, in quella situazione «il re e i suoi amici avevano la ferma convinzione di agire in modo giusto e conveniente (δικαίως ... καὶ καθήκοντως), dato che vendicavano con modi simili l'empietà degli Etoli a Dion». <sup>8</sup> Così, ad esempio, anche gli Ateniesi nel 428, dopo la presa di Mitilene, non avevano avuto scrupolo a deliberare di uccidere non soltanto i Mitilenesi presenti ad Atene, «ma

<sup>4</sup> Cfr. V. Ilari, *Guerra e diritto nel mondo antico. I. Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo*, Milano 1980, e Id., 'IUS BELLII'-TOU POLEMOU NOMOS'. *Etude sémantique de la terminologie du droit de la guerre*, «BIDR» III s., XXVII (1985), 159-179.

<sup>5</sup> Pol. V 11, 3-5; cfr. anche V 9, 1.

<sup>6</sup> Diod. XXX 18.

<sup>7</sup> Mi riferisco al concetto di “punteggiatura” come descrizione organizzatrice delle sequenze comportamentali data da ogni partecipante ad un processo comunicativo, per cui cfr. P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, (1967) tr. it. Roma 1971.

<sup>8</sup> Pol. V 9, 2-6. La “giustizia” della reazione, attuata sullo stesso piano dell'ingiustizia subita, nel caso antico di Filippo V come in quello contemporaneo di G.W. Bush che dopo l'11 Settembre 2001 lancia contro l'Afghanistan l'operazione “Infinite Justice”, il cui nome (ma non l'azione) viene poi cambiato per motivi mediatici in “Enduring Freedom”, è, piuttosto, una “vendetta”, che nel caso odierno è ancor meno comprensibile in quanto 1) oggi la vendetta è tutt'altro che un valore positivo, 2) essa ha “ricambiato” l'assassinio dei civili delle Twin Towers con il bombardamento sui civili di un intero Paese.



anche tutti quelli in età adulta e di rendere schiavi i ragazzi e le donne, poiché rimproveravano loro di avere defezionato benché non fossero sottomessi come gli altri [sott.: della lega delio-attica]».<sup>9</sup>

Il diritto di guerra (e oggi ancor più di ieri) è insomma, se non una pura nozione ideologica, al più un vago punto di orientamento per la condotta generale teoricamente auspicata<sup>10</sup> e non una norma reale o cogente, e se capita che, nell'antichità, qualcuno che non l'ha tenuto in alcuna considerazione sia stato punito dagli dei,<sup>11</sup> nel mondo odierno questa punizione è data solo da coloro che la guerra l'hanno vinta e che giudicano le ingiustizie dei vinti e non le proprie (o, meglio ancora, giudicano ingiustizie le azioni dei vinti e non le proprie).

Un'altra maniera per cercare di tenere entro certi limiti la violenza è quella rivolta ad accordarsi sulle armi utilizzabili in determinati conflitti. È qui che cominciano ad entrare in ballo le relazioni diplomatiche, fatte un po' di accordi politici, un po' di pressioni economiche, un po' anche di minacce militari, e che hanno lo scopo di "persuadere" le parti in causa ad un accordo. Nella nostra epoca, nonostante tutti gli accordi ufficiali fatti dal dopo-Hiroshima in poi per evitare l'uso della bomba atomica e la guerra nucleare, il rischio di una "guerra totale" che abbia come campo i luoghi della società civile è aumentato.<sup>12</sup>

Nella Grecia antica abbiamo diverse forme di limitazione dell'uso delle armi. Una ha a che fare con la precisazione del periodo di tempo in cui combattere o con il territorio da conquistare o con il campo di battaglia. Questo è ciò che sembra avvenire innanzitutto nelle guerre più antiche che, come dice Tucidide, insorgevano quasi esclusivamente per questioni di confine e si affrontavano senza mettere in gioco ulteriori attori che avrebbero fatto ampliare la belligeranza.<sup>13</sup> Un esempio può essere l'accordo del 420 a.C. tra Argivi e Spartani che sancisce l'interruzione della guerra per la Cinuria per cinquant'anni e la possibilità di riprenderla dopo: «sarebbe stato lecito – se non vi fossero epidemie o guerre a Sparta e ad Argo – combattere per questa terra, come avevano già fatto una volta quando ognuna delle due parti aveva ritenuto di essere vincitrice,<sup>14</sup> ma non sarebbe stato lecito inseguire gli avversari oltre i confini di Argo e Sparta».<sup>15</sup> Ciononostante, il patto viene presto rotto da parte di Sparta – e ciò non deve risultare strano, perché l'accordo sul rinvio dello scontro non costituisce una composizione della disputa e perciò non è necessariamente efficace.

Ancora a proposito di organizzazione spazio-temporale della guerra, il persiano Mardonio presentatoci da Erodoto mostra di considerare come abbastanza particolare

---

<sup>9</sup> Thuc. III 36, 2. Palesemente, dunque, non è una descrizione storica, ma soltanto un auspicio la considerazione di Plat. *Resp.* 470 D-471 B, secondo cui i Greci, nelle guerre reciproche, si limiteranno a portar via dai campi dei vinti il raccolto e «non si faranno la guerra per sempre. (...) né ammetteranno che in ogni città siano tutti loro nemici, uomini, donne e ragazzi, ma sempre riterranno nemici quei pochi responsabili del dissidio e per tutti questi motivi non vorranno devastare la loro terra, poiché i più sono amici, né rivolgere le case, ma prolungheranno il dissidio solo fino al punto in cui i responsabili siano costretti dagli innocenti che soffrono a pagare il fio».

<sup>10</sup> Cfr. Ilari, *Guerra e diritto*, cit., I, 102 e sg.

<sup>11</sup> Cfr. il caso di Cambise in Hdt. III 37, 1-38, 2; 64, 3; 66, 2.

<sup>12</sup> Lo ammettono gli stessi ufficiali militari Qiao Liang e Wang Xiangsui, nel loro *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*, Gorizia 2001.

<sup>13</sup> Cfr. Thuc., rispettivamente, I 15, 2 e 122, 2.

<sup>14</sup> Il riferimento è alla battaglia, di cui parla Hdt. I 82, avvenuta nel 550 a.C. circa.

<sup>15</sup> Thuc. V 41, 2-3. In realtà, secondo Thuc. V 73, 4, gli Spartani combattono abitualmente in questo modo: «a lungo e con fermezza fino a che non hanno messo in fuga i nemici, ma dopo averli volti in fuga li inseguono per poco tempo e per poca distanza».



l'uso greco sia di combattere apertamente in una zona pianeggiante (come richiedeva la tattica oplitica)<sup>16</sup> sia di dichiararsi reciprocamente la guerra (ἀλλήλοισι πόλεμον προειπεῖν).<sup>17</sup> Polibio ci conferma che quelli che per lui sono ormai «gli antichi» avevano l'uso di dichiarare (προλεγειν) la guerra e deplora il fatto che ai suoi tempi questo costume sia venuto meno,<sup>18</sup> e nel I sec. d.C. Dione di Prusa attesta che «la pace è dichiarata dagli araldi, mentre le guerre scoppiano per lo più senza alcuna dichiarazione (ἀκήρυκτοι)».<sup>19</sup>

Quanto alle modalità belliche, pare che gli antichi Anfizioni si fossero impegnati con un giuramento a non distruggere nessuna delle loro città e a non escluderla né in tempo di guerra né in tempo di pace dalle acque correnti.<sup>20</sup> Nelle epoche più antiche poteva accadere che i nemici si accordassero sulle armi da usare e sulle modalità “regolari” della battaglia;<sup>21</sup> un caso di cui abbiamo notizia è quello di Eretria e Calcide che, quando vennero a contesa per il Lelanto, «convennero a quali condizioni avrebbero lottato» vietandosi per quell'occasione l'uso delle armi da lancio.<sup>22</sup>

Una sorta di guerra a bassa intensità e dalle regole ben precise, basata sulla coscienza di un legame comune, sembra che si fosse svolta, fonte Plutarco, tra i Milesii e i Miuntini, quando questi ultimi si separarono da quelli, tanto che avvenivano frequentazioni reciproche e, per esempio, in occasione di feste le donne di Miunte potevano tranquillamente recarsi a Mileto;<sup>23</sup> e qualcosa di simile accadde nella Megaride ancora divisa in villaggi (dunque forse in epoca precedente all'invasione dorica): gli abitanti di quei luoghi, indotti dai Corinzi alla guerra reciproca, «a causa della moderazione (δι' ἐπιείκειαν) guerreggiavano in modo mite e familiare (ἡμέρως καὶ συγγενικῶς). Infatti nessuno arrecava affatto offesa ai coltivatori e le persone catturate dovevano pagare un riscatto stabilito che pagavano dopo essere state rilasciate e non veniva riscosso prima. Chi faceva un prigioniero lo conduceva a casa e dopo avere condiviso con lui il sale e la mensa lo rinviava a casa. E chi portava il riscatto veniva lodato e rimaneva per sempre amico di colui che lo aveva catturato col nome di “ospite di lancia” derivato dal fatto di essere stato “catturato con la lancia”. Invece colui che

<sup>16</sup> Per l'interpretazione del passo come riferimento allo spirito agonale (e non all'annientamento totale dei vinti) del combattimento oplitico prima della guerra del Peloponneso, cfr. le osservazioni di M. Moggi, *L'oplitismo secondo Mardonio* (Erodoto 7, 9), in S. Alessandri (a cura di), Ἱστορίη. *Studi offerti dagli allievi a G. Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Martina Franca (Taranto) 1994, 319-332, part. 319 sgg., e M. Lombardo, *La norma e l'eccesso: la guerra tra Sibari e Crotone e alcuni aspetti della 'greek way of war' in età arcaica*, in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milano 2002, 43-67, part. 43 sgg., e la bibliografia ivi citata.

<sup>17</sup> Hdt. VII 9, 2 β 1 (si noti che viene qui fatto rilievo dei danni, tanto dei vinti quanto dei vincitori, in rapporto a possibilità alternative di acquisire un vantaggio sul nemico). Per una puntuale analisi linguistica di queste parole, cfr. J.M. van Ophuijsen - P. Stork, *Linguistics into interpretation: speeches of war in Herodotus VII 5 & 8-18*, Brill-Leiden-Boston-Köln 1999, 62-68.

<sup>18</sup> Cfr. Pol. XIII 3, 5.

<sup>19</sup> Dio Chr. XXXVIII 18.

<sup>20</sup> Aeschin. *Legat.* 115. Ma forse proprio l'esistenza del giuramento prova, e contrario, la possibilità dei casi per i quali, appunto, cercava una regolamentazione (così, ad esempio, M. Lombardo, *La norma e l'eccesso*, cit. part. 49).

<sup>21</sup> Cfr. Pol. XIII 3, 2-7.

<sup>22</sup> Strab. X 1, 12, 448. Strabone menziona come prova del fatto la sua registrazione in un'epigrafe di Amarinto. Cfr. anche Archil. fr. 3 W., menzionato da Plut. *Theb.* 5, 3 («non molti archi si tenderanno né fitti lanci di fionda quando Ares ingaggi la mischia nella pianura, e l'opera delle spade sarà dolorosa: di questo combattimento sono esperti quelli, i signori dell'Eubea incliti per la lancia»).

<sup>23</sup> Cfr. Plut. *Mor.* 253 F-254 A. Secondo A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, 75, n. 147, si tratterebbe di una guerra “rituale”.



privava del riscatto aveva fama di ingiusto e inaffidabile non solo tra i nemici ma anche presso i concittadini». <sup>24</sup> Qui la guerra sembra quasi una pratica rituale che non si conclude con alcuna uccisione o prigionia, ma anzi con un potenziamento del rapporto di convivenza, perché, quando si è presi prigionieri, ci si lega in realtà in una relazione di ospitalità, cioè in quella relazione che può scongiurare scontri futuri. Infatti, il rapporto di ospitalità, che già in Omero è di per sé motivo di non belligeranza personale tra gli individui che lo hanno contratto, <sup>25</sup> doveva implicare almeno psicologicamente un atteggiamento di questo genere anche in epoca successiva se è vero che Pericle sospettò che Archidamo, comandante della spedizione contro Atene, avrebbe potuto evitare di devastare i suoi possedimenti di campagna proprio per “fargli privatamente un favore” a causa dei rapporti di ospitalità che esistevano tra loro. <sup>26</sup>

Un altro modo per circoscrivere il conflitto consiste nel ridurlo ad un ristretto numero di attori. Intorno al 550 a.C., l'accordo di disputa per la Tireatide, terra di confine tra Spartani ed Argivi, fu il frutto di una ricercata comunicazione tra le parti («essendo venuti a colloquio, si accordarono»). Si accettò che per ognuno dei due fronti combattessero solo trecento soldati e che le parti restanti degli eserciti si allontanassero per evitare che esse intervenissero a difendere i propri campioni nel caso in cui stessero per soccombere, <sup>27</sup> e così avvenne. Lo scontro fra le schiere scelte giunse fino al calare della notte, lasciando superstiti solo due Argivi ed uno Spartano: allora i primi, considerandosi vincitori, corsero ad Argo, mentre lo Spartano, prese le armi dei morti argivi, rimase al suo posto. Quando, il giorno dopo, i due eserciti tornarono, entrambe le parti si pretesero vincitrici – gli Argivi perché erano rimasti in numero superiore, lo Spartano perché non era fuggito ed anzi aveva spogliato i cadaveri nemici – ma, poiché la disputa verbale non portò ad alcun accordo, si passò di nuovo a combattere. Insomma, qui la limitazione del conflitto armato, che non ha saputo ben identificare le regole per stabilire il vincitore dello scontro, non risulta determinante, così come non lo è nemmeno, a livello mitico, nella lotta davanti alle mura di Tebe, “pari contro pari”, dei sette eroi assalitori contro i sette difensori: <sup>28</sup> infatti, quando entrambi i fratelli muoiono, si decide estemporaneamente che non c'è stato nessun vincitore e si riprende la battaglia. <sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Plut. *Mor.* 295 B-C. Ed ugualmente, nel corso delle loro guerre, i Samii e i Prienesi «erano danneggiati e danneggiavano con moderazione» (anche se una volta, invece, avvenne una “grande battaglia” e i Prienesi uccisero mille Samii): *ib.*, 296 A.

<sup>25</sup> Cfr. Hom. *Il.* VI 119-236, e particolarmente i versi 215-233: quando Glauco e Diomede, casualmente trovatisi di fronte e pronti a combattere, si scoprono legati da vincoli di quel genere, rinunciano subito a battersi ed anzi si scambiano le armi in segno di amicizia.

<sup>26</sup> Cfr. Thuc. II 13, 1.

<sup>27</sup> Cfr. Hdt. I 82, 3-7. Altre fonti sostengono che il combattimento di trecento contro trecento fosse stato imposto da certi anfitrioni (cfr. Plut. *Mor.* 306 A-B). Brelich, *Guerre, agoni e culti*, cit., 24 sgg., intende questa guerra, come altre di cui si tratta nel presente studio, come di carattere rituale in quanto simile ad altre che si svolgevano intorno a santuari di confine (cfr. anche Y. Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, [1972], tr. it. Bologna 1985, 23 sgg., che parla a questo proposito di guerre rituali, connesse, come per Brelich, con riti di iniziazione, «a uso interno, molto più tese ad accrescere il valore intrinseco del gruppo che a respingere un pericolo incalzante» [*ib.*, 27]). Tuttavia, non tutte le guerre caratterizzate dalla delimitazione numerica dei guerrieri sono di frontiera.

<sup>28</sup> Soph. *Ant.* 142. Cfr. Eur. *Phoen.* 742, dove si allude alla possibilità di una lotta tra loro soltanto. Anche il Mardonio di Hdt. IX 48, 3-4 propone agli Spartani di fare combattere, in numero uguale, solo quelli che hanno fama di essere i più valorosi: per tutti i Greci gli Spartani, per tutto l'esercito nemico i Persiani; e se poi gli altri vorranno combattere, lo faranno in un secondo momento; altrimenti, quella delle due parti scelte che abbia vinto sia reputata vincitrice per tutto il suo campo.

<sup>29</sup> Cfr. Eur. *Phoen.* 1460 sgg.



In un'ulteriore restrizione, Tegeati e Feneati (al nord e al sud dell'Arcadia), in guerra da molto tempo, scelgono di mandare a lottare tre fratelli contro tre fratelli,<sup>30</sup> e, secondo Erodoto, la lotta tra Perinti e Peoni, nell'Ellesponto, doveva essere decisa attraverso un "triplice duello": tra un uomo e un uomo, tra un cavallo e un cavallo e tra un cane e un cane; ma a un certo punto i Peoni, sulla base di una certa interpretazione di un oracolo, decidono di attaccare in massa e sconfiggono i Perinti.<sup>31</sup>

Infine, lo scontro bellico più circoscritto possibile era quello che si esauriva in un singolo duello.<sup>32</sup> Esso si svolgeva in uno spazio ben delimitato,<sup>33</sup> nel mezzo degli eserciti nemici,<sup>34</sup> e poteva essere proposto, con la modalità della sfida, anche dopo che gli eserciti si erano schierati o, addirittura, dopo che si erano già scontrati vanamente.

L'attestazione più antica di questa pratica più specificamente arcaica – anche in questo caso fallita – è, come si sa bene, quella relativa al combattimento di Paride e Menelao nel III libro dell'*Iliade*, quando, su suggerimento di Ettore (vv. 52-53), il rapitore di Elena richiede il duello al suo rivale (vv. 67-75) e gli Achei e i Troiani si rallegrano «sperando di mettere fine alla guerra luttuosa» (vv. 111-112). Mi pare notevole che quest'ultima considerazione sia presente nel testo, perché osservazioni analoghe ricorrono ancora in altri casi mitici di duelli decisivi,<sup>35</sup> che vengono praticati in alternativa alla guerra di massa.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Plut. *Mor.* 309 D (=Demar. *FGrHist.* I, 42, 5) e Stob. 39, 32.

<sup>31</sup> Cfr. Hdt. V 1, 2-3.

<sup>32</sup> Su questo argomento cfr. J.J. Glück, *Reveling and Monomachy as Preludes in Ancient Warfare*, «ACD» VII (1964), 25-31; W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, I-IV, Berkeley-Los Angeles-London-Oxford 1971-1991, IV, 1985, 6-21; A. Martin, *Monomachia*, in Ch. Daremberg - E. Saglio - E. Pottier (Édd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, 2, (1904) rist. anast. Graz 1969, 1991-1994; W.V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.*, Oxford 1979, 38-39 e 39 n. 1; A.M. Armstrong, *Trial by combat among the Greeks*, «G&R» XIX (1950), 73-79. F.J. Fernandez Nieto, *Acuerdos belicos en la antigua Grecia (época arcaica y clásica)*, I, *Texto*, Santiago de Compostela 1975, Parte I, cap. I, studia diffusamente tale forma di combattimento; nella parte corrispondente del secondo tomo dell'opera, II, *Los instrumentos materiales de los convenios*, Santiago de Compostela 1975, sono presentate e discusse le fonti. Pol. VI 54, 4, sembra considerare il duello come forma risolutrice della guerra caratteristicamente romana: «molti Romani hanno volontariamente combattuto duelli per decidere di un'intera battaglia».

<sup>33</sup> Cfr. Hom. *Il.* III 315 e 344, a proposito del duello tra Paride e Menelao.

<sup>34</sup> Cfr. Hom. *Il.* III 69; 90; 266; 341.

<sup>35</sup> Secondo una tradizione, quando i Greci si recarono all'Istmo per fermare l'esercito degli Eraclidi, il capo di costoro, Illo, «proclamò che era conveniente (χρεόν) che l'esercito non corresse pericolo scontrandosi con l'altro esercito ma colui che del campo peloponnesiaco giudicassero essere il migliore tra loro combattesse singolarmente (μουνομαχήσαι) con lui a determinate condizioni. Ai Peloponnesiaci sembrò opportuno fare in quel modo sicché si prestò giuramento che, se avesse vinto Illo, gli Eraclidi sarebbero rientrati nei domini patrii; ma se fosse stato vinto, gli Eraclidi si sarebbero allontanati e avrebbero condotto via l'esercito e per cento anni non avrebbero tentato la discesa nel Peloponneso. Fu scelto fra tutti gli alleati, offertosi volontario, Echemo figlio di Erope figlio di Fegeo (...) ed egli combatté in duello ed uccise Illo» (Hdt. IX 26, 3-5; cfr. Paus. I 44, 10). Negli *Eraclidi* di Euripide (vv. 800-822), invece, il Messaggero racconta che, quando gli eserciti furono schierati di fronte, Illo scese dal carro «e si pose nel mezzo dei combattenti» (μέσοισιν ἐν μεταίχμίοις δορός) (come Ettore che, in Hom. *Il.* VII 55, quando sfida in duello chi degli Achei voglia accettare di misurarsi con lui, va «in mezzo», ἐς μέσσοιν), poi invitò il comandante argivo Euristeo a combattere in duello con lui: se avesse vinto quello, i figli di Eracle sarebbero stati portati via; se lo avesse ucciso lui, Illo avrebbe mantenuto gli onori paterni e la casa, e «l'esercito approvò lodando che fosse stata detta quella parola sia per la liberazione dai travagli sia per la magnanimità che mostrava». Tuttavia l'altro rifiuta e così ci si prepara alla battaglia.

<sup>36</sup> Cfr. Martin, *Monomachia*, cit., 1992: «C'était là une des premières manifestations d'un droit des gens, le désir de réduire les maux de la guerre et d'éviter une effusion de sang inutile».



Anche se i duelli decisivi hanno l'esplicita funzione di evitare spargimento di sangue di massa,<sup>37</sup> conviene precisare che l'altro risvolto di questa pratica, certamente meno cruenta dello scontro tra eserciti, consiste nel fatto di esautorare, tuttavia, il popolo lasciando in mano a due campioni aristocratici le sorti dell'intera comunità.

## 2. Come rendere amici i nemici, ovvero costruzione di pace con mezzi pacifici

### 2.1. Diplomazia dall'alto

Le pratiche rapidamente presentate nel paragrafo precedente – salvo, in una certa misura, quelle di guerra a bassa intensità tra Mileto e Miunte e tra i villaggi della Megaride più antica –, anche quando riescono ad eliminare l'aspetto più distruttivo della violenza bellica (ma non necessariamente l'ingiustizia, perché a vincere all'interno dei limiti concordati può essere la parte che ha torto), non ottengono di mettere realmente d'accordo le parti opposte perché queste restano alla fine divise da quella che per l'una è una vittoria e per l'altra una sconfitta.

Tuttavia i Greci hanno conosciuto, tra loro o presso altri popoli, anche forme conflittuali dirette capaci di permettere un rapporto pienamente positivo con la parte avversa, e dunque miranti non semplicemente a ridurre la violenza ma, per usare un'espressione che troviamo tanto nell'antica Grecia (esplicitamente contrapposta a quella ben nota del “far bene agli amici e male ai nemici”) quanto nel mondo odierno, a “rendere amici i nemici”.<sup>38</sup> Si tratta di comportamenti diversi, messi in atto prima, durante o dopo la guerra, che hanno in comune il fatto di rinunciare all'uso della violenza.

Alcuni di essi vengono attribuiti dalle nostre fonti a singole personalità che ricoprono un importante ruolo politico. Così, di Asdrubale, Polibio dice che morì «dopo aver dato un incremento non piccolo ma grande alla potenza cartaginese, non tanto con le operazioni belliche quanto con la relazione (διὰ τῆς ... ὀμιλίας) con i dinasti locali»,<sup>39</sup> e Diodoro ce lo presenta come uno che, «sapendo che la benevolenza può più della forza, preferiva la pace alla guerra».<sup>40</sup>

In Grecia, il “diplomatico” per eccellenza, almeno in epoca ellenistica, sembra essere Arato di Sicione (271-213 a.C.), sotto il quale la Lega Achea raggiunse il massimo della sua potenza. Polibio lo raffigura come uno che si applica con successo nel cercare di far cessare le lotte tra i Megalopolitani.<sup>41</sup> Plutarco lo descrive dicendo, tra le altre cose,

<sup>37</sup> Cfr., ad esempio, Eur. *Phoen.* 1217-1239 e 1460 sgg. e Paus. V 4, 1.

<sup>38</sup> Cfr. Plut. *Mor.* 218 A: il re spartano «Aristone, poiché uno lodava la massima di Cleomene perché, interrogato su cosa dovesse fare il buon re, aveva risposto “far bene agli amici e male ai nemici”, disse: “E quanto è meglio, mio caro, far bene agli amici e farsi amici i nemici?”. La frase seguente, espunta, ricorda che questa massima, concordemente attribuita da tutti a Socrate, è assegnata anche ad Aristone: per Socrate, cfr. Plat. *Resp.* 335 A-E; *Crit.* 49 A-D; *Gorg.* 469 A-B, 475 B-D. La sentenza è assegnata a Cleobulo in Diog. Laert. I 91. Si ricordi anche il noto precetto di Gesù relativo all'amare i propri nemici (cfr. Matth. 5, 44). Per il mondo odierno ricordo il titolo di un bellissimo libro di J. Goss e H. Mayr, *Come i nemici diventano amici*, (1996) tr. it. Bologna 1997, che mostra diversi casi, tra gli anni Cinquanta e Novanta del secolo scorso di risoluzione nonviolenta dei conflitti.

<sup>39</sup> Pol. II 36, 2.

<sup>40</sup> Diod. XXV 11. Cfr. Diod. XXVII 15, 3: «infatti anche il più ostile, se ha trovato pietà, a causa del beneficio cambia, e presto, biasimando se stesso, diventa amico».

<sup>41</sup> Cfr. Pol. V 93; cfr. anche IV 8, 1-5, e V 103.



anche questo: «Arato, che sembrava essere piuttosto restio agli scontri bellici, aveva realizzato la maggior parte dei suoi successi con la relazione, la mitezza e le amicizie con i re (ὁμιλία καὶ πραότητι καὶ φιλίας βασιλικαῖς)»;<sup>42</sup> e un'altra volta ribadisce che egli «aveva perizia nella relazione e nella politica (περὶ τὴν ὁμιλίαν καὶ πολιτείαν)»;<sup>43</sup> ad esempio, sotto suo consiglio, Filippo V di Macedonia si comportò con moderazione verso gli Spartani, benché essi avessero agito ingiustamente nei suoi confronti, e con Creta ebbe «una relazione (ὁμιλία), grazie alla quale si favorì (προσηγάγετο) l'isola intera in pochi giorni».<sup>44</sup> Come si vede da questi esempi, il vocabolario della diplomazia non ha una sua specificità tecnica (come invece è per noi oggi), ma ruota principalmente intorno alla parola *homilia* che indica la conversazione, l'affabilità, la socievolezza, insomma un *modo comunicativo di intrattenersi con gli altri* e di guidarli a sé (*prosághesthai*), che nella mitezza (*praotes*) e nell'amicizia (*philia*) trova un'ulteriore concreta specificazione.

Naturalmente, la maggior parte delle nostre testimonianze relative a pratiche diplomatiche si riferisce all'azione di precise figure istituzionalmente deputate a svolgere questo ruolo. È ancora il Mardonio erodoteo a mettere in rilievo che i Greci, «essendo della stessa lingua, dovrebbero contenere le loro dispute servendosi di araldi e messaggeri (κῆρυξί τε διαχρεωμένους καὶ ἀγγέλοισι καταλαμβάνειν τὰς διαφοράς) e di ogni altro mezzo piuttosto che di battaglie».<sup>45</sup> Le figure del messaggero e dell'araldo (a cui va aggiunta quella ad esse vicina dell'ambasciatore, *présbys*, *presbentés*)<sup>46</sup> erano dunque la principale risorsa comunicativa tra le parti sia che esse rischiassero di entrare in belligeranza sia che la guerra fosse già scoppiata, ed una guerra implacabile era detta (oltre che *áspondos*, “senza tregua”)<sup>47</sup> appunto *akéryktos*, “senza araldi”,<sup>48</sup> o *áspondos kai akéryktos*, “senza tregua e senza araldi”,<sup>49</sup> mentre una guerra come quella dei Milesii

<sup>42</sup> Plut. *Philop.* 8, 6.

<sup>43</sup> Plut. *Arat.* 28, 5. Cfr. *ib.*, 10, 1-2.

<sup>44</sup> Plut. *Arat.* 48, 5. Arato è anche uomo che si rifiuta di tradire i patti in vista di un vantaggio bellico: quando Filippo, che ha appena consultato le vittime sacrificali, gli chiede se deve occupare l'acropoli di Messene dove ha ottenuto di fare il sacrificio, Arato gli risponde di occuparla se può farlo senza tradire il patto con i Messeni; invece *se per impadronirsi con una guarnigione deve perdere tutte le altre guarnigioni con cui sorreggia gli alleati, cioè la lealtà*, allora consideri se è davvero il caso di farlo. Filippo si vergogna e non tradisce (cfr. Pol. VII 12, 4-10 e, con differenze, Plut. *Arat.* 50). Su Filippo che, grazie al suo comportamento leale, tutti i Cretesi, giunti all'alleanza, scelsero come «unico patrono dell'isola», senza che si ricorresse «alle armi e al pericolo», cfr. Pol. VII 11, 9.

<sup>45</sup> Hdt. VII 9, 2 β 2.

<sup>46</sup> Sulla differenza, che si può fare solo approssimativamente, tra il *kéryx* (latore di un “messaggio ingiuntivo”, cioè di un ordine), l'*ánghelos* (latore di un “messaggio informativo”, cioè di una notizia), e il *présbys* o *presbentés* (latore di un'ambasceria che ha, se non proprio prerogative di negoziazione, almeno un ruolo un po' più dialettico di quello dell'*ánghelos*), cfr. L. Piccirilli, *L'invenzione della diplomazia nella Grecia antica*, Roma 2002, 20-24 e (per la definizione del *présbys*, *presbentés*, come messaggero con qualità di negoziatore, dalla quale Piccirilli però dissente e che io ho sfumato leggermente) O. Longo, *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Napoli 1981, 39, n. 16, che si rifà a J. Hatzfeld (texte établi et traduit par), *Xénophon, Helléniques*, I (livres I-III), Paris 1964<sup>4</sup>.

<sup>47</sup> Così venne definita la seconda guerra punica: cfr. Pol. I 65, 6. *Aspondos*, propriamente, rimanda alla «assenza di libagioni e, conseguentemente, di qualsiasi accordo bellico formale»: Fernandez Nieto, *Acuerdos belicos en la antigua Grecia (época arcaica y clásica)*, I, *Texto*, cit., 90, n. 1.

<sup>48</sup> Per πόλεμος ἀκήρυκτος nel senso di “guerra implacabile” cfr. Aeschin. *Legat.* 37; Xenoph. *Anab.* III 3, 5. Ambiguo il valore dell'espressione in Plat. *Leg.* 626 A: «tutte le città sono per natura sempre in un *pólemos akéryktos* con tutte le altre».

<sup>49</sup> Cfr. ad esempio Demosth. *Cor.* 262; Aeschin. *Legat.* 80; Plut. *Aristid.* 1, 5. Un inasprimento dei rapporti di Sparta ed Argo con Atene, nel 418 a.C, fu segnato dall'accordo delle due città «di non



con i Miuntini caratterizzata, come ho già detto, da rapporti di ostilità limitata, è espressamente definita «né implacabile né senza frequentazioni reciproche (οὐ μὴν ἀκήρυκτος ... οὐδ' ἀνεπίμικτος)».<sup>50</sup>

In ogni caso l'araldo, quando interviene, testimonia, con la sua stessa presenza, la frattura e la distanza tra due parti; per questo, all'inizio della guerra del Peloponneso, i Corinzi mandano uomini ad Atene informalmente, «senza caduceo» (ἀνευ κηρυκείου):<sup>51</sup> perché avere rapporti mediante araldi avrebbe significato riconoscere di essere entrati in guerra. E per lo stesso motivo Tucidide sottolinea che, mentre poco prima dello scoppio della guerra gli Spartani e gli Ateniesi, pur tra i sospetti reciproci, «si frequentavano (ἐπεμείγνυντο) e si recavano gli uni presso gli altri senza araldi (καὶ παρ' ἀλλήλους ἐφοίτων ἀκηρύκτως)»,<sup>52</sup> l'inizio del conflitto armato è segnato dal momento in cui «essi non ebbero più rapporti senza araldi (οὔτε ἐπεμείγνυντο ἔτι ἀκηρυκτεῖ)».<sup>53</sup>

Dunque il vero e proprio tentativo ufficiale di risolvere più direttamente il conflitto con mezzi pacifici anziché con la forza, *prima della guerra o durante essa*,<sup>54</sup> poteva cominciare con l'invio di araldi e messaggeri. Questa pratica è testimoniata più volte già in Omero, dove è indicata ora come “ambasceria” (ἀγγελίη), ora come “missione” (ἐξείση), e vede coinvolti come protagonisti Menelao e Odisseo insieme o quest'ultimo da solo, ancora ragazzo, o lo stesso Priamo<sup>55</sup>; e non vanno dimenticati, naturalmente, il troiano Ideo che, definito con Taltibio “araldo (κῆρυξ), messaggero (ἄγγελος) di Zeus e degli uomini”<sup>56</sup>, viene incaricato di recarsi (ἰέναι) alle navi degli Achei e di verbalizzare (εἰπεῖν) agli Atridi, oltre ad una richiesta di tregua per la raccolta dei morti, anche una timida proposta di pace il cui esito egli avrà poi cura di riferire (ἀγγελίην ἀπειπεῖν) al suo ritorno a Troia.<sup>57</sup>

L'azione principale di questi personaggi è quella dell'annunciare qualcosa e, ancor prima di questa, quella dello spostarsi da qualcuno a qualcun altro: non a caso, nell'epica omerica, gli epiteti che li connotano hanno a che fare con la sonorità della voce (ὠκύς, λιθύφθογγος, ἠερόφωνος),<sup>58</sup> e i loro nomi, spesso “parlanti”, si riferiscono, oltre che alla saggezza (Εὐμήδης),<sup>59</sup> anche alla chiarezza della voce, alla rapidità del loro passo o alla strada che essi percorrono per trasmettere i messaggi (Ἡπυτίδης, Θεώτης, Εὐρυβάτης, Ὀδῖος).<sup>60</sup>

---

accogliere araldo o ambasceria degli Ateniesi, se costoro non avessero abbandonato i forti andando via dal Peloponneso» (Thuc. V 80, 1).

<sup>50</sup> Cfr. Plut. *Mor.* 253 F-254 A.

<sup>51</sup> Cfr. Thuc. I 53, 1.

<sup>52</sup> Thuc. I 146.

<sup>53</sup> Thuc. II 1.

<sup>54</sup> Sull'uso dell'ultimatum e della dichiarazione di guerra come strumento diplomatico cfr. V. Alonso Troncoso, *Ultimatum et déclaration de guerre dans la Grèce classique*, in E. Frézouls - A. Jacquemin (Édd.), *Les relations internationales*, Actes du Colloque de Strasbourg (15-17 juin 1993), Paris 1995, 211-295.

<sup>55</sup> Cfr. rispettivamente Hom., *Il.* III, 205-206; *Od.* XXI, 16-21; *Il.* XXIV, 234-235 (ma qui forse non ci si riferisce ad un conflitto, bensì ad una richiesta di alleanza).

<sup>56</sup> Hom. *Il.* VII 274.

<sup>57</sup> Cfr. Hom. *Il.* VII 372-416.

<sup>58</sup> Cfr. ad esempio, rispettivamente, Hom. *Od.* XVI 468; *Il.* IX 10; XVIII 505.

<sup>59</sup> Cfr. anche gli epiteti, riferiti ancora alle stesse figure, “saggio” (*Il.* VII 276 ecc.), “che conosce cose sagge” (*Il.* VII 278), “dalla mente sapiente” (*Il.* XXIV 325).

<sup>60</sup> Cfr. L.M. Wéry, *Le fonctionnement de la diplomatie à l'époque homérique*, «*RIDA*» XIV (1967), 169-205, part. 176-177.



Il messaggero è dunque, innanzitutto, un *inviato*, uno che *viene fatto andare* presso altri: egli è un operatore spaziale, o meglio un *connettore spazio-verbale* tra due parti volto alla costruzione di relazione. Ecco perché a questa attività presiede Hermes, cioè il dio delle strade e della comunicazione, il dio a cui il popolo cretese – che si segnala per la frequenza degli scontri bellici –<sup>61</sup> riferisce le ambascerie che si svolgono durante le guerre, gli accordi, i patti e l'insegna dell'araldo che sono soliti portare coloro che trattano questi affari e per mezzo della quale essi ottengono dai nemici la garanzia dell'incolumità personale: «ed appunto per questo – dice Diodoro – l'insegna è chiamata “Hermes comune”, per il fatto che essa è di comune giovamento ad entrambi i contendenti che stipulano la pace durante la guerra».<sup>62</sup> L'araldo, spostandosi dall'una all'altra parte, le mette in comunicazione e le fa congiungere nello stesso luogo, le fa stare *insieme* per il vantaggio di entrambe.<sup>63</sup> non a caso, “stipulare patti di pace” si dice, in greco, con espressioni che indicano il fatto di “venire insieme, con-venire” (συνέρχεσθαι, συμβαίνειν), “incontrarsi” (“giungere nello stesso punto”, εἰς ταὐτὸν ἔρχεσθαι o altri verbi simili) “procedere insieme” (συγχωρεῖν).<sup>64</sup>

Perché la stipula dei patti di pace, questo “andare insieme” (σύμβασις), si realizzi, vengono mobilitate come risorse diplomatiche, in primo luogo, le relazioni personali tra uomini degli opposti schieramenti. Spesso sono chiamati in causa, a tale scopo, i prosseni, figure partecipi degli onori della loro città di origine e di quella in cui avevano ricevuto la prossenia.<sup>65</sup> La stessa funzione di ambasciatori di pace svolgevano, in generale, personaggi noti per la loro simpatia nei confronti della città con cui si era in guerra.<sup>66</sup> Ancora una volta, la diplomazia è, semplicemente, valorizzazione in senso comunitario delle amicizie individuali preesistenti al conflitto, e non una pratica tecnica, appannaggio di un corpo professionale come è diventata per lo più presso di noi.

Punto di partenza per ragionare sui modi di risolvere il conflitto attraverso rapporti diplomatici *durante la guerra* può essere l'osservazione relativa al rapporto inversamente proporzionale che sussiste tra la violenza bellica e le possibilità di deescalation: più la prima è intensa e priva di gradualità, minori sono le seconde. Questa osservazione la troviamo, ad esempio, in Polibio, ripreso poi da vicino da Diodoro, a proposito della guerra tra Ippona ed Utica: lo storico di Megalopoli scrive infatti che,

<sup>61</sup> Cfr., oltre allo stesso Diodoro (cfr. nota seguente), Pol. IV 53, 5.

<sup>62</sup> Diod. V 75, 1.

<sup>63</sup> Su messaggeri, messi e araldi come “mediatori della comunicazione” cfr. Longo, *Tecniche della comunicazione*, cit., cap. II. Specificamente sulla funzione del *kéryx* nelle negoziazioni per l'accordo tra le parti in guerra cfr. Fernandez Nieto, *Acuerdos belicos en la antigua Grecia (época arcaica y clásica)*, I, *Texto*, cit., 188 sgg.

<sup>64</sup> Cfr. anche Poll. I 154: espressioni contrarie a quelle del giungere all'ostilità sono convennero (συνῆλθον), “si armonizzarono (ἠρμόσθησαν)”, “vennero allo stesso punto (εἰς ταὐτὸν ἦλθον)”, “si resero familiari (ᾠκειώθησαν)”.

<sup>65</sup> Che si tratti di Alessandro I di Macedonia, parente di un nobile persiano, inviato da Mardonio, come *ánghelos*, ad Atene (di cui era «prosseno e benefattore», Hdt. VIII 136, 1; dopo di lui, le stesse proposte vengono affidate, anche se di nuovo vanamente, ad un abitante dell'Ellesponto, cioè ad un uomo di confine, Hdt. IX 4-5), o di Cimone, addirittura richiamato dall'esilio per negoziare la pace con gli Spartani, di cui era appunto prosseno (Theop. *FGrHist* 115 F 88), essi erano chiamati a svolgere un ruolo di collante in occasione di conflitti bellici: per la documentazione cfr. M. Moggi, *I proxenoi e la guerra nel V secolo a.C.*, in Frézouls - Jacquemin (Édd.), *Les relations internationales*, cit., 143-159. Non si dimentichi poi che, in autori tardi come Alcifrone ed Achille Tazio, abbiamo attestazioni dell'uso della parola *proxenos* con il valore di “intermediario (di un rapporto)”: cfr. Alciph. *Epist.* II 5, 2; III, 36, 2; Achill. *Tat.* I 9, 5.

<sup>66</sup> Tale ruolo, ad esempio, svolsero nel conflitto peloponnesiaco gli spartani Filocarida, Leone ed Endio, «che avevano fama di essere amici degli Ateniesi» (Thuc. V 44, 3). Per questo ed altri esempi, cfr. Piccirilli, *L'invenzione della diplomazia*, cit., 43 sgg.



mentre «la moderazione e il non fare volontariamente nulla di irreparabile comportano un grande vantaggio», quelle due città «non avevano alcuna base per la negoziazione della pace (πρὸς διάλυσιν) dato che già nei primi assalti non si era lasciato posto né alla pietà né al perdono».<sup>67</sup>

Ancora secondo Polibio, se Filippo avesse agito in modo diverso da quello degli Etoli che avevano incendiato i templi di Dion e di Dodona, anche quelli avrebbero probabilmente condannato il proprio comportamento e ammirato la sua mitezza e magnanimità, anziché temere la sua giustizia: «in effetti, vincere i nemici con la rettitudine e con atti giusti procura un'utilità non minore ma maggiore dei successi *con le armi*. A queste infatti i vinti cedono per necessità, a quelli per scelta; e queste apportano la correzione con grandi perdite, quelli dispongono al meglio coloro che sono in errore senza danno. Ma la cosa più importante è che nel primo caso il maggior merito è dei subordinati, nel secondo invece la vittoria è interamente dei capi».<sup>68</sup> Plutarco racconta che il romano Camillo, durante l'assedio della città di Faleri, respinge il tradimento di chi inganna alcuni ragazzi falerii e glieli consegna: «la guerra è una cosa dura che si porta a termine attraverso molte ingiustizie ed azioni violente, ma ci sono tuttavia alcune leggi per gli uomini onesti e bisogna perseguire la vittoria in modo tale da fuggire i benefici provenienti dalle azioni malvagie ed empie (infatti bisogna che un grande comandante combatta confidando nel proprio valore e non nella malvagità altrui)».<sup>69</sup> Così ordina ai littori di legare il traditore e di rimandarlo, in mano agli stessi ragazzi ingannati, dentro le mura, e gli assediati, ammirando la giustizia di Camillo, gli consegnano la città; allora il console romano, a cui il senato decide di lasciare decidere la questione, «preso dai Falerii del denaro e stretto un patto di amicizia con tutti i Falisci, si ritirò».<sup>70</sup> Infine, per citare un ultimo esempio, nella guerra tra Roma e Pirro il comportamento di Fabrizio, che rifiuta «sdegnato» il tradimento del medico di Pirro disposto ad avvelenare il re, anche se non arriva a far concludere la pace, genera pur sempre almeno uno scambio di «cortesie» tra i due eserciti (la restituzione, ricambiata, di prigionieri senza riscatto e proposte di pace, appunto non accettate),<sup>71</sup> ed anche un'altra volta, Pirro, ammirando la grandezza d'animo e il carattere di Fabrizio per una nobile risposta di quest'ultimo durante un colloquio, «desiderava ancor più fare amicizia anziché guerra con la città di Roma».<sup>72</sup>

Il comportamento dell'ateniese Nicia durante la guerra del Peloponneso ci suggerisce che la pace è un processo che va costruito con intelligenza e badando al contesto sia esterno sia interno alla comunità. Nicia infatti, dopo la battaglia di Anfipoli in cui erano morti Brasida e Cleone, i due più importanti rappresentanti del partito della guerra, approfittò dell'antico desiderio di pace degli Spartani e della mancanza di fiducia degli Ateniesi nella possibilità di risolvere il conflitto con le armi per cercare di riportare l'accordo tra le due città. Allora, piuttosto che pretendere la pace da parte dei nemici, come spesso capita di sentire nelle nostre guerre odierne, Nicia, trovati subito d'accordo i ricchi, gli anziani e i contadini, si rivolse innanzitutto agli Ateniesi stessi «incontrando privatamente ed istruendo (ἐντυγχάνων ἰδίᾳ καὶ διδάσκων) molti degli altri cittadini», in modo da renderli meno disposti alla guerra (ἀμβλυτέρους ἐποίησε πρὸς

<sup>67</sup> Pol. I 88, 2-3; cfr. Diod. XXV 5.

<sup>68</sup> Pol. V 12, 2-4.

<sup>69</sup> Plut. *Camill.* 10, 5.

<sup>70</sup> Plut. *Camill.* 10, 8.

<sup>71</sup> Plut. *Pyrrh.* 21, 1-6.

<sup>72</sup> Plut. *Pyrrh.* 20, 8.



τὸν πόλεμον); solo dopo si rivolse agli Spartani, invitandoli a cogliere fiduciosi l'occasione della pace: «ed essi gli credettero (ἐπίστευον), sia per la sua consueta moderazione (ἐπιείκειαν), sia perché, curandosi dei soldati catturati a Pilo e tenuti prigionieri, e trattandoli umanamente, aveva alleviato la loro sventura».<sup>73</sup> Una personalità che ai nemici abbia già dato prova di umanità e si sia conquistata la loro fiducia, dopo essersi indirizzata in primo luogo alla propria parte lavorando su essa in incontri privati e faccia a faccia, può a questo punto proporre la pace alla parte avversaria ed avere buone probabilità di persuaderla. Dunque, per arrivare a comunicare con i nemici bisogna prima riuscire a comunicare con gli amici; inoltre per essere un buon operatore di pace non è sufficiente possedere abilità oratoria, ma bisogna avere anche credibilità e godere di una fiducia conquistata con azioni concrete.

Una fondamentale esigenza da soddisfare perché le due parti in contrasto possano raggiungere un accordo è che entrambe ottengano di “salvare la faccia”, cioè che nessuna di esse, per il fatto di stare accettando la pace, risulti umiliata. Comportamenti diversi ostacolano fortemente la conciliazione e gli antichi stessi ne hanno piena consapevolezza. Tucidide, per esempio, riferisce che, ai prodromi della guerra del Peloponneso, i Corcirei «ordinarono insolentemente» (ἐκέλευον κατ' ἐπήρειαν) ai loro coloni Epidamni di accogliere gli aristocratici che avevano esiliato e di mandar via i Corinzi a cui gli Epidamni avevano chiesto aiuto e di cui i Corcirei erano a loro volta coloni.<sup>74</sup> Al rifiuto di Epidamno, i Corcirei la assediano e poi ordinano (κελεύω) ai Corinzi di ritirare le truppe da Corcira, dichiarandosi disposti, eventualmente, a sottoporsi all'arbitrato di città del Peloponneso su cui ci si sia accordati (ξυμβαίνω) o dell'oracolo di Delfi, ma i Corinzi rispondono che non è bello (οὐ καλῶς ἔχειν) che si sottopongano al giudizio prima che i Corcirei smettano l'assedio.<sup>75</sup> In breve, l'accordo non si realizza e si arriva allo scontro armato. Quindi, i Corcirei vanno a chiedere aiuto ad Atene. Qui gli ambasciatori Corcirei rinfacciano ai Corinzi di non aver voluto sottostare al verdetto di un arbitrato ed avere preferito, invece, la guerra,<sup>76</sup> e i Corinzi replicano ai loro coloni dicendo: «sarebbe stato bello (καλόν) per loro, se anche avessimo sbagliato, cedere alla nostra ira, e per noi sarebbe stato vergognoso fare violenza alla loro moderazione; ma con la tracotanza e la licenza (υβρει δὲ καὶ ἐξουσίᾳ) che provengono dalla ricchezza hanno sbagliato nei nostri confronti in molti casi»;<sup>77</sup> la nobile proposta (τὸ εὐπρεπές) dell'arbitrato stessa, aggiungono, doveva essere fatta non dopo l'assedio, da una posizione di sicurezza e di vantaggio, ma prima, quando si era a livello pari.<sup>78</sup>

Come è noto, Tucidide dice che la causa più vera dello scoppio della guerra peloponnesiaca fu quella «meno visibile nelle parole», cioè il fatto che gli Ateniesi diventavano una grande potenza e che ciò, facendo paura agli Spartani, «costrinse [sott.: questi ultimi] a fare la guerra»; ma, a meno di non presupporre che le guerre siano assolutamente ineluttabili, bisognerà pur tenere conto anche delle «cause manifestamente espresse da ciascuna delle due parti»:<sup>79</sup> è solo alla luce di queste che, eventualmente (come accade nel dibattito tra Melii ed Ateniesi),<sup>80</sup> coloro che hanno

<sup>73</sup> Plut. *Nic.* 9, 4-6.

<sup>74</sup> Cfr. Thuc. I 26, 3.

<sup>75</sup> Cfr. Thuc. I 28, 1-3.

<sup>76</sup> Cfr. Thuc. I 34, 2.

<sup>77</sup> Thuc. I 38, 5.

<sup>78</sup> Cfr. Thuc. I 39, 1-2.

<sup>79</sup> Thuc. I 23, 6.

<sup>80</sup> Cfr. soprattutto Thuc. V 89 sgg.



intenzione di ricorrere *in ogni caso* alla violenza, possono essere smascherati nel loro finto desiderio di negoziare.

L'importanza del "salvare la faccia" ritorna quando, dopo la sconfitta di Pilo e Sfacteria (425 a.C.), gli ambasciatori spartani ad Atene dichiarano di essere stati inviati «per trattare (...) qualunque cosa, utile (ὠφέλιμον) a voi e alla quale vi possiamo persuadere, porti a noi, in rapporto alla nostra sventura, maggiore onore (κόσμιον) possibile nelle presenti circostanze».<sup>81</sup> La richiesta di accordo è, dicono gli Spartani, un'occasione favorevole per entrambi i popoli «mentre le cose sono ancora incerte e voi avete la nostra amicizia e a noi capita una sventura moderata prima di una vergogna, e scegliamo noi stessi la pace al posto della guerra e diamo agli altri Greci un sollievo dai mali: essi vi considereranno anche di ciò maggiormente responsabili. Fanno la guerra infatti senza che sia chiaro quale delle due parti l'ha cominciata; ma se ora finisce, poiché di questo voi siete maggiormente padroni, daranno a voi la loro gratitudine. Se decidete così, vi è possibile diventare saldamente amici degli Spartani, invitandovi loro stessi e facendo loro un favore anziché essere costretti con violenza».<sup>82</sup>

Secondo Andocide, la guerra del Peloponneso non fu conclusa con una vera e propria pace ma con un trattato a cui gli Ateniesi, sconfitti, dovettero uniformarsi: infatti, «pace (εἰρήνη) e sospensione delle ostilità (σπονδαί) differiscono molto, perché la pace si fa alla pari (ἐξ ἴσου), accordandosi (ὁμολογήσαντες) sulle cose su cui si differisce; invece la sospensione delle ostilità si fa quando i più forti, dopo che abbiano vinto in guerra, la danno per imposizione (ἐξ ἐπιταγμάτων) ai vinti, come gli Spartani che ci vinsero in guerra e ci imposero (ἐπέταξαν ἡμῖν) di abbattere le mura, consegnare le navi e fare rientrare gli esuli».<sup>83</sup>

Isocrate, poi, mette in dubbio la validità della pace di Antalcida del 386 a.C. proprio argomentando che essa apporta vergogna (αἰσχύνη) ai Greci, visto che alcune sue clausole sono ordini e non patti, e subito di seguito spiega la differenza tra le due nozioni: «sono patti (συνθήκαι) quelli che valgono ugualmente e comunemente (ἴσως καὶ κοινῶς) per entrambe le parti, ordini (προστάγματα) invece quelli che rendono minore (ἐλαττοῦντα) l'altra parte al di là del giusto».<sup>84</sup> Insomma, la pace che rende amici i nemici non può consistere nella ratifica del rapporto vincitori-vinti, cioè tra un Maggiore e un Minore, e per questo la forza non basta, ma è necessario il "bello", un valore che fa riferimento alla *qualità* della relazione tra le due parti piuttosto che alla quantità della loro forza.

<sup>81</sup> Thuc. IV 17, 1.

<sup>82</sup> Thuc. IV 20, 2. Per salvare la faccia (questa volta presso gli alleati), secondo Thuc. IV 22, 3, gli Spartani rifiutano di parlare davanti alla massa popolare: «temevano di essere screditati presso gli alleati, nel caso che avessero parlato e non avessero ottenuto successo». In Thuc. V 46, 1, Nicia, che sostiene che «è meglio essere amici degli Spartani», afferma in assemblea che il differimento della guerra mentre gli Ateniesi stanno vincendo avviene con loro onore e con disonore dei nemici (ἐν μὲν τῷ σφετέρῳ καλῶ, ἐν δὲ τῷ ἐκείνων ἀπρεπεί). Il riferimento al "bello" è presente anche nella dichiarazione peloponnesiaca del 423 a.C. relativa ad una tregua, nella quale si chiede agli Ateniesi se essi hanno proposte «più belle o più giuste» di quelle che si stanno loro presentando (cfr. Thuc. IV 118, 9), e nell'ordine impartito da Sparta ad Atene nel 403 che, con l'aiuto di Pausania, le sue fazioni «si riconcilino nel modo più bello possibile» (Xenoph. *Hell.* II 4, 38; e gli Ateniesi si riconciliano facendo pace e permettendo che ciascuno ritorni alla propria abitazione, tranne i Trenta, gli Undici e i Dieci magistrati del Pireo: *ib.*, 43).

<sup>83</sup> Andocid. *De pace* 11.

<sup>84</sup> Isocr. *Paneg.* 176. Cfr. *ib.* 178: «essi non assegnarono nessun onore (τιμήν) alla nostra città e a quella degli Spartani».



Questa attenzione alla qualità del rapporto la troviamo espressa, in modi diversi, anche negli interventi di ambasciatori. Nel 371 a.C., tre delegati ateniesi presentano agli Spartani dei discorsi caratterizzati da toni differenti ma riconducibili allo stesso scopo. Il primo cerca di mostrare che i due popoli in conflitto hanno in comune rapporti antichi e la stessa indignazione per la distruzione di Platea e di Tespie da parte dei Tebani, per cui «come non è verosimile che coloro che pensano allo stesso modo non siano amici piuttosto che nemici?». Il secondo afferma che parlerà non per compiacere ma per illustrare gli errori commessi dagli Spartani, poiché «quanti vogliono fare un'amicizia che si mantenga per il massimo tempo possibile devono reciprocamente istruirsi (διδασκτέον εἶναι ἀλλήλους) sui motivi delle guerre». Il terzo ammette, infine, che ci sono stati errori «sia da parte nostra, sia da parte vostra» e, dopo aver indicato l'interesse comune nel fare la pace, conclude: «considerando queste cose non dobbiamo mai trovarci in un conflitto tale che prendiamo tutto o perdiamo tutto, ma diventare amici reciproci finché abbiamo forza e prosperità». L'attenzione alla qualità sembra così essere espressa attraverso la messa in campo di tre fattori: l'affinità che costituisce un legame tra i due popoli, la sincerità e l'ammaestramento reciproco che garantiscono la stabilità dell'amicizia, e la condivisione delle responsabilità per gli errori del passato. Gli elementi in tal modo messi in gioco risultano efficaci: gli Spartani riconoscono che i discorsi in questione sono stati detti «in modo bello» e votano la pace ritirando dalle città i loro governatori militari e concedendo l'autonomia.<sup>85</sup>

Presento infine anche qualche caso di attenzione a “salvare la faccia” relativo al periodo ellenistico. Nel 220 a.C. i Bizantini, dopo avere imposto il pagamento di un dazio sulle merci esportate dal Ponto, vengono attaccati contemporaneamente da Prusia I (che li accusava di non erigere delle statue che gli erano state decretate e si lamentava del fatto che essi si erano impegnati per far cessare la guerra tra Acheo ed Attalo I che a lui faceva invece comodo) e dai Rodii: allora essi si danno da fare «per cercare una dignitosa via d'uscita (ἐξαγωγήν ... εὐσχήμονα) dalla loro situazione», e la trovano nell'intermediazione del re dei Galati Cavaro, alle cui esortazioni (τοῖς παρακαλουμένοις) sia Prusia sia i Bizantini acconsentono.<sup>86</sup> E nel 217 a.C. Arato consigliò a Filippo V di Macedonia di accettare trattative di pace, ed anzi di accelerarle, con gli Etoli, «per il fatto che sembrava (τῷ δοκεῖν) che cessavano le ostilità mentre erano vittoriosi nella guerra».<sup>87</sup> Diversamente, lo stesso Filippo V, quando qualche anno dopo, nel 198 a.C., mandò degli ambasciatori epiroti a Tito Quinzio Flaminio che giungeva per liberare la Grecia, ebbe dal romano delle richieste così dure che lo fecero sentire autorizzato a non cedere in nulla. Poiché Flaminio gli intimava di lasciare tutta la Grecia e indennizzare coloro che erano stati danneggiati dalla sua violazione dei patti, Filippo gli rispose che doveva conservare ciò che gli era stato lasciato dal padre ma che avrebbe tolto le guarnigioni dalle città conquistate, chiedendo infine di sottoporre ad un arbitrato la questione degli indennizzi. Flaminio gli replicò che non c'era bisogno di arbitrati ma bisognava che persuadesse coloro che avevano subito il danno e che, comunque, egli aveva avuto ordine dal Senato di liberare non una parte ma tutta la Grecia, sicché il macedone se ne andò adirato dicendo: «E cosa mi avreste imposto di

<sup>85</sup> Cfr. Xenoph. *Hell.* VI 3, 4-18.

<sup>86</sup> Pol. IV 51, 9. Come osserva F.W. Walbank (Ed.), *A Historical Commentary on Polybios*, Oxford 1970, *ad loc.*, non è chiaro però perché Prusia accetti i termini dell'accordo presentato da Polibio. Né è chiaro cosa Cavaro chieda ai Bizantini di fare per Prusia.

<sup>87</sup> Pol. V 102, 3.



più gravoso (τί τουτου βαρύτερον ... προσετάξατ ἄν μοι) se aveste vinto con la guerra?»<sup>88</sup>

Ho già detto che la stipula della pace rinvia già nel vocabolario ad un “incontro” e ad un “procedere insieme” delle parti a cui si arriva mediante la connessione spaziale operata da araldi, messaggeri e ambasciatori. Un esempio della concreta dinamica del processo di pace messo in atto in tal modo, e consistente in un avvicinamento graduale degli avversari, è dato dal contatto, nel 217 a.C., tra Filippo V di Macedonia e gli Etoli. Il re dapprima libera Cleonico di Naupatto, prosseno degli Achei che lo avevano preso prigioniero ma, in virtù del suo titolo, non era stato venduto come schiavo,<sup>89</sup> e lo invia presso gli Etoli per fare da intermediario, e dopo diversi andirivieni di quest’ultimo dall’uno all’altro campo, richiede delegati dalle città alleate perché partecipino alle consultazioni di pace. Quindi invia agli Etoli riuniti in massa alcuni rappresentanti che constatano il loro effettivo desiderio di riconciliazione (ὄρμη̄ προς τὰς διαλύσεις), e dopo altre ambasciate per arrivare ad un colloquio diretto (κοινολογίᾱ ἐκ χειρός) si organizza il vero e proprio incontro (ἔντευξις)<sup>90</sup> a Naupatto: Filippo e il suo esercito si fermano a venti stadi dalla città e gli Etoli, a loro volta, giungono in massa, ma *senza armi* (χωρὶς τῶν ὀπλων), e si fermano a due stadi dal campo avversario, e a quel punto inizia un fitto scambio di messaggi (συνεχεῖς διαποστολαί) tra le due parti, prima sui termini generali dell’accordo (che si resti ancorati allo *status quo*) e poi sui dettagli, che termina con l’atto di pace.<sup>91</sup>

Casi di comportamenti capaci di far cessare le ostilità *dopo* la vittoria di un esercito sull’altro se ne possono citare diversi, per esempio quelli menzionati da Polibio per dimostrare che la vendetta di Filippo V sugli Etoli non era né giusta né opportuna: Antigono Dosone, avendo vinto Cleomene di Sparta a Sellasia (322 a.C.), non maltrattò i vinti e restituì loro il sistema politico tradizionale venendo giudicato in tal modo un benefattore; Filippo II di Macedonia, dopo avere sconfitto gli Ateniesi a Cheronea (338 a.C.), mostrò la propria mitezza ed umanità rilasciando i prigionieri senza riscatto e rendendo onori funebri ai caduti della parte avversa sicché ottenne che i vinti diventassero «cooperatori pronti a tutto, anziché nemici»; Alessandro, subito dopo la sua ascesa al trono, distrusse Tebe che gli si era ribellata ma volle che tutti i luoghi sacri fossero rispettati, e così si comportò anche nei confronti dei Persiani.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Diod. XXVIII 10. Cfr. anche il caso di Antioco III: quando i Romani, nell’incontro di Lisimachia (nel 196 a.C.), gli chiesero, tra le altre cose, di lasciare libere le città autonome dell’Asia, egli rifiutò l’ingiunzione anche sulla base dell’argomento per cui quelle città «dovevano ottenere la libertà non per l’imposizione dei Romani (οὐ διὰ τῆς Ῥωμαίων ἐπιταγῆς) ma per suo proprio favore (διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος)», e, quando gli ambasciatori di Lampsaco e di Smirne lamentarono il comportamento di Antioco davanti agli inviati di Roma, il re, «infastidito perché sembrava (ἐπὶ τῷ δοκεῖν) che stessero sottoponendo ai Romani i motivi di contrasto con lui», disse di volere un giudizio sulle loro controversie da parte dei Rodii e non dei Romani e mise termine all’incontro che non sortì pertanto alcun risultato (Pol. XVIII 52, 1-5).

<sup>89</sup> Cfr. Pol. V 95, 12.

<sup>90</sup> Il termine ἔντευξις è impiegato spesso nel linguaggio diplomatico per indicare un incontro per concludere patti (cfr. ancora, ad es., Plut. *Mor.* 808 B; 533 E; *Num.* 14, 2; *Them.* 27, 1 e 8).

<sup>91</sup> Cfr. Pol. V 102, 2-105, 2. Polibio riporta qui anche il discorso di Agelao di Naupatto a Filippo e agli alleati durante il primo incontro (ἔντευξις).

<sup>92</sup> Pol. V 9, 8-10, 8; su Alessandro, che era solito combattere «in modo rispettoso della legge e regale», νομίμως καὶ βασιλικῶς, cfr. anche Plut. *Alex.* 59, 7, dove viene riportata un’eccezione al suo comportamento abituale: fa uccidere i mercenari indiani con cui ha stabilito patti; anche Cesare aveva fatto uccidere *illegalmente* trecentomila Germani che avevano stipulato un armistizio con lui, e, perché Roma non ne avesse onta, Catone chiese che il responsabile fosse consegnato ai Germani stessi: Plut. *Cato Ut.* 51, 1, cfr. *Crass.* 37, 2 e *Caes.* 22, 4-5.



Ci troviamo, insomma, davanti ad atteggiamenti che risultano essere in grado di comunicare con la parte avversa, fino a condurla all'amicizia o, almeno, al rispetto. Tutti gli esempi citati, inoltre, mostrano come elementi determinanti nella trasformazione positiva del conflitto i rapporti caldi e diretti o di vicinanza, fisica o emotiva, tra le parti. La frequentazione degli altri capi da parte di Arato e di Asdrubale, la lealtà di Camillo e di Fabrizio, la messa in campo di ambasciatori che spesso sono individui che hanno già rapporti positivi con l'altra parte, il non maltrattamento dei vinti e la loro considerazione in quanto uomini e il rispetto degli edifici sacri da parte di Antigono, Filippo e Alessandro, sono tutti fattori che evitano la simmetria bellica o la complementarità post-bellica e riescono ad innescare una dinamica di fiducia che deve essere, ed effettivamente è, ricambiata.

## 2.2. Diplomazia dal basso

*Homilia, koinologhía, epimeixía, énteuxis*: come si è visto, la diplomazia ufficiale prevede ed organizza relazioni, colloqui, frequentazioni e incontri: è *costituita* essa stessa da queste cose. Nelle tregue che ne sono spesso il primo frutto le parti opposte tornano ad avere, appunto, *epimeixíai*, “frequentazioni”, come ad esempio quelle che ci furono tra Ateniesi e Spartani nel periodo che precedette il vero e proprio accordo di pace del 421:<sup>93</sup> esse permisero a Spartani ed Ateniesi, incontrandosi (συνιόντες εἰς τὰυτό) «con ospiti ed amici», di gustare, dice Plutarco, insieme a «sicurezza ed ozio», prova di «vita immacolata e senza guerra»,<sup>94</sup> e naturalmente continuarono ad esserci dopo la conclusione dell'accordo.<sup>95</sup> Poiché il vocabolario non è dissimile da quello che troviamo quando si parla del normale rapporto pacifico tra i popoli, che viene espresso principalmente con termini che veicolano l'idea di mescolamento (ἐπιμείγνυμι, ἐπιμειξία),<sup>96</sup> mi pare lecito sostenere che, in Grecia, non è la diplomazia ad essere concepita come un'azione particolare all'interno di un rapporto bellico, ma piuttosto la guerra come un'interruzione dell'incontro pacifico tra i popoli o una forma peculiare del loro contatto. La diplomazia, insomma, non è un'attività eccezionale, ma una continuazione della pace o una costruzione di rapporti pacifici attraverso rapporti pacifici.

Ora, questi rapporti possono essere realizzati non solo dai capi dei popoli che vengono a conflitto, ma anche collettivamente, per così dire “dal basso” – ed anche quando la guerra è già iniziata. Un esempio ce ne offre già Erodoto narrando ciò che avviene quando le Amazzoni cominciano a saccheggiare il territorio degli Sciti. Il racconto, per il fatto di essere mitico, non si rivela però meno utile alla riflessione su come sia possibile concepire una comunicazione con dei nemici di cui non si conosce nemmeno la lingua, come sono appunto le Amazzoni per gli Sciti. Infatti, quando scoprono di stare combattendo con donne, gli Sciti riescono a stabilire un contatto con loro mandando dei giovani («in numero pari a quanto immaginavano che esse fossero») ad accamparsi vicino con un ordine ben preciso: scappare senza combattere ogni volta che quelle attaccheranno, e poi tornare ad accamparsi sempre più vicino a loro. In tal modo le Amazzoni «capiscono che quelli non vengono con intenzioni ostili» e gli Sciti possono accostarsi (ἐγγχρίπτω) loro quando si trovano isolate individualmente, e, a

<sup>93</sup> Cfr. Thuc. V 35, 2. Ma si ricordi anche l'uso di ἐπιμείγνυμι in I 146 e II 1.

<sup>94</sup> Cfr. Plut. *Nic.* 9, 7.

<sup>95</sup> Cfr. Thuc. V 78, 1.

<sup>96</sup> Cfr. ad esempio Hdt. I 68, 1; 185, 7; II 104, 4, 151, 3 ecc.



poco a poco, «avendo unito gli accampamenti» (συμμίξαντες τὰ στρατόπεδα), i due popoli, complementari dal punto di vista del genere, giungono ad abitare insieme (ὅμοῦ) e poi a fondersi.<sup>97</sup> In questo caso, la capacità diplomatica, che ordinariamente si esplica in massima parte in comportamenti verbali e paraverbali, non ha la parola come suo requisito indispensabile, e il progressivo “mescolamento” è effettuato attraverso la sola comunicazione comportamentale, mediante una tecnica di graduale avvicinamento fondata sul ritirarsi senza contrattaccare e poi tornare a mostrarsi per indicare fiducia e volontà di contatto.

Questa idea di modalità di relazione è in qualche misura simile ad una dinamica che troviamo anche nel pacifico commercio. Mi riferisco, più specificamente, alla pratica del cosiddetto “baratto silenzioso” tra Cartaginesi e Libici al di là delle colonne d’Ercole testimoniata dallo stesso Erodoto: i primi dispongono le merci in ordine sulla spiaggia poi retrocedono sulle loro navi ed alzano una fumata; gli indigeni allora vanno in spiaggia e dopo avervi lasciato dell’oro si allontanano senza prendere le merci. Quindi i Cartaginesi tornano e se il metallo prezioso sembra loro sufficiente a pagare il valore delle merci lo prendono e se ne vanno, altrimenti si imbarcano di nuovo e aspettano: si va avanti così fino a che i Cartaginesi non siano stati soddisfatti.<sup>98</sup> Dunque, sia i guerrieri sciti sia i mercanti cartaginesi e libici fanno attendere, i primi senza passare alla controffensiva quando vengono attaccati, i secondi senza approfittare della lontananza dell’altra parte per arraffare tutti gli oggetti di scambio. In tal modo in entrambi i casi ambedue le parti finiscono col guadagnarci: i commercianti si assicurano la fiducia reciproca necessaria alla loro ulteriore frequentazione in futuro, e gli Sciti quella che porta alla definitiva frequentazione nella forma della convivenza.

In qualsiasi accezione la si consideri, la vicinanza è sempre un fattore fondamentale per la costruzione della pace ed abbiamo testimonianza di casi in cui la prossimità fisica, di per se stessa, senza alcuna volontà di servirsi di essa per arrivare alla fine della guerra, diventa un contatto che porta ad un dialogo e, attraverso questo, ad un accordo, quasi che la guerra fosse stata determinata soltanto dalla mancanza di comunicazione. È allora “dal basso”, in una sorta di diplomazia popolare spontanea (costituita dai combattenti degli opposti fronti), che si arriva alla pace. Ad Atene ciò si realizza nel 403, in contesto di guerra intestina, quando, dopo che i Trenta tiranni subiscono una sconfitta ad opera di Trasibulo e avvengono accordi per lo scambio dei morti, “molti, avvicinandosi gli uni agli altri, entravano in dialogo” (προσιόντες ἀλλήλοις πολλοὶ διελέγοντο):<sup>99</sup> allora l’araldo Cleocrito ricorda agli avversari il legame che sussiste tra le due parti e rivolge loro un appello che li persuade a non sostenere più i Trenta.<sup>100</sup> Similmente, nel mondo latino, secondo quanto si ricava da Diodoro,<sup>101</sup> quando nel 90 a.C., presso il lago del Fucino, si fronteggiarono le forze di Mario e quelle del marso Pompedio Silone che combatteva per la cittadinanza romana, gli eserciti si disposero così vicini che «il triste aspetto della guerra mutò in disposizione alla pace, perché, giunti a riconoscersi alla vista (εἰς ἐπίγνωσιν ... ὄψεως ἐλθόντες), i soldati di entrambe le parti riconoscevano molti ospiti propri, non pochi li ricordavano

<sup>97</sup> Cfr. Hdt. IV 111-114.

<sup>98</sup> Cfr. Hdt. IV, 196. Queste forme di relazione commerciale sono presenti anche in altre zone di frontiera, «dove la comunicazione verbale era impossibile e la diffidenza verso nuovi venuti rendeva difficili i contatti diretti» (A. Corcella [introd. e comm. a cura di], *Erodoto. Le storie. Libro IV: La Scizia e la Libia*, Milano 1993, 386, che cita altri casi e rinvia alla bibliografia sull’argomento).

<sup>99</sup> Xenoph. *Hell.* II 4, 19.

<sup>100</sup> Cfr. Xenoph. *Hell.* II 4, 20-22.

<sup>101</sup> Cfr. Diod. XXXVII 15.



come propri commilitoni, identificavano molti amici e parenti che la legge che permetteva matrimoni misti aveva fatto sì che avessero comunanza di una tale amicizia: in breve, a causa di tale compartecipazione di affetti (συνπάθεια) tutti cominciano a chiamarsi per nome e si esortano a non uccidersi l'un l'altro giungendo a deporre le armi e ad abbracciarsi; allora anche i comandanti si avvicinano e si mettono a discutere familiarmente della pace e dell'aspirazione alla cittadinanza.<sup>102</sup> Dunque, gli uomini che la guerra pone di fronte come anonimi nemici *si riconoscono* in questi casi, grazie alla vicinanza, come concrete persone con cui si hanno vincoli di solidarietà o di intimità e così può nascere la disposizione alla pace.

Frequentazioni e colloqui (ἐπιμειξίαι e κοινολογίαι) tra nemici avevano luogo anche negli assedi più lunghi, come ad esempio in quello romano di Veio dove capita ad un soldato di avere consuetudine e confidenza (συνήθεια καὶ παρρησία) con uno degli assediati.<sup>103</sup> Qui la notazione di Demostene che accusava di tradimento Eschine perché «si incontrava e aveva colloqui (μόνος μόνῳ συνήει καὶ ἐκοινολογεῖτο) con uno inviato dai nemici» non vale più: se differenza vi era in questa posizione, essa era dovuta all'ulteriore specificazione, che l'oratore si premurava di aggiungere, che quello "inviato" dai nemici era una spia.<sup>104</sup> A volte i contatti avvenivano grazie alle sentinelle dei due campi: così, durante l'assedio di Roma da parte dei Galli, nel momento in cui entrambi i popoli erano ridotti a mal partito, tra le due parti «ci furono discorsi di accordo (συμβατικοὶ λόγοι) dapprima attraverso gli avamposti che erano in contatto reciproco (διὰ τῶν προφυλάκων ... ἀλλήλοις ἐντυγχανόντων); poi, come sembrò opportuno ai capi, venendo a colloquio il tribuno dei Romani Sulpicio con Brenno, fu concordato che i Romani pagassero mille libbre d'oro e che i Galli, dopo averle prese, si ritirassero subito dalla città e dalla regione».<sup>105</sup>

Cos'è la diplomazia, quando smette di essere, come è invece per lo più oggi, una professione esercitata mediante procedure tecnico-istituzionali e diventa invece un'azione dal basso? Relazione che si instaura per mezzo di frequentazione e riconoscimento dei legami che uniscono gli appartenenti ad una stessa comunità o condizione: la vicinanza fisica crea il rapporto stesso.

---

<sup>102</sup> Ancora in ambiente romano, rimanda forse proprio allo stesso fenomeno quanto narrato da Plut. *Sylla* 25, 1-2: Silla, muovendo contro Fimbria, «accampatosi vicino (πλησίον) a lui, circondò l'accampamento dell'avversario con un fossato. Allora i soldati di Fimbria, uscendo dall'accampamento vestiti della sola tunica [cioè: senza armi], abbracciavano quelli di Silla e li aiutavano con ardore nei lavori».

<sup>103</sup> Cfr. Plut. *Camill.* 4, 1: «durante un assedio, che a causa della lunghezza del tempo comporta molte frequentazioni (ἐπιμειξίας τε πολλὰς ...καὶ κοινολογίας) e colloqui con i nemici, accadde ad un Romano di avere consuetudine e confidenza con uno dei cittadini [sott.: assediati]». Il fatto che in questo caso specifico il soldato faccia uscire con un inganno il suo interlocutore e lo catturi non toglie nulla alla generalità della formulazione di Plutarco in merito ai rapporti tra assediati e loro nemici.

<sup>104</sup> Demosth. *Cor.* 137.

<sup>105</sup> Plut. *Camill.* 28, 4.



3. Al posto della guerra, interventi di terze parti (arbitrati, mediazioni, interposizioni)<sup>106</sup>

Quando la comunicazione diretta tra i contendenti non riesce a giungere ad una soluzione concorde, essa, anziché interrompersi, può spostarsi sulla scelta di una terza parte a cui lasciare la decisione della disputa; si ricorre, insomma, all'arbitrato (ἐπιτροπή) di un'altra città o di una personalità su cui entrambe le parti in lotta si siano trovate d'accordo e alla cui decisione, appunto, ci *si volge e affida* (ἐπιτρέπειν). In un loro trattato di pace per cinquant'anni Lacedemoni ed Argivi precisavano tra l'altro: «se una città, dentro o fuori il Peloponneso, avrà controversie (ἀμφίλλογα), sia sui confini sia su altra cosa, queste siano risolte (διακριθῆμεν) così: se una delle città alleate contenderà (ἐρίζοι) con una città, si rivolga (ἐλθῆν) ad una città che sembri ad entrambe imparziale (ἴσα)».<sup>107</sup> In realtà, la decisione arbitrata, dando ragione ad una parte e torto all'altra e costituendo sostanzialmente, come il vocabolario impiegato in questi casi mostra, una *vittoria* di un contendente sull'altro,<sup>108</sup> finiva in ultima istanza per scontentare uno dei contendenti e pertanto non garantiva la fine del conflitto armato, mentre in qualche caso, anzi, una delle parti poteva abbandonare l'arbitrato: così avvenne ad esempio nel caso degli Eleati che, sospettando che non avrebbero ottenuto ciò che richiedevano nella disputa con i Leprei il cui giudizio era stato affidato agli Spartani, invasero la terra dei nemici.<sup>109</sup>

La presenza di una terza parte arbitrata era ritenuta molto importante per risolvere il conflitto senza il ricorso alle armi<sup>110</sup> – anche se qualche volta le negoziazioni e il tentativo di «istruire (διδάσκειν) attraverso la parola e gli amici» potevano essere sfruttati per guadagnare tempo nei preparativi di guerra, come sembra che fecero Agatocle e Sosibio, due potenti ministri di Tolemeo IV che nel 219 a.C., all'avanzata di Antioco III nella Celesiria, risposero mandandogli ambasciatori e chiedendo di fare altrettanto ai Rodii, ai Bizantini, ai Ciziceni e agli Etoli in vista di una conciliazione.<sup>111</sup> Il racconto polibiano del prosieguo di questi fatti è utile per la riflessione sulle cause che potevano determinare il fallimento di trattative.

Infatti, le giustificazioni date da Antioco III e da Tolemeo IV prima di iniziare il loro conflitto armato, nel 217 a.C., non ebbero nessuna efficacia ai fini di un accordo perché le ragioni messe in campo si basavano sul confronto delle violenze inflitte e subite ed ognuno dei contendenti, punteggiando la descrizione degli eventi in maniera diversa dall'altro, si rendeva conto dei casi in cui aveva subito ingiustizia ma non di quelli in cui l'aveva fatta. Antioco III si giustificava dicendo che non erano cose gravi il torto da lui commesso e l'occupazione della Celesiria e che, anzi, egli aveva ciò che gli

---

<sup>106</sup> Non mi occupo, qui, delle mediazioni ed interposizioni di donne né degli interventi “tecnici” ad opera delle figure chiamate *diallaktai*, perché a queste dinamiche sto dedicato altri studi specifici (in corso di stampa o di elaborazione).

<sup>107</sup> Thuc. V 79, 4.

<sup>108</sup> Cfr. ad esempio l'iscrizione relativa al verdetto arbitrato di Argo nella disputa tra Melo e Cimolo (poco dopo il 337 a.C.) nella quale si dice che gli Argivi giudicano che hanno vinto (νικῆν) i Cimoli (M. Guarducci, *Epigrafia greca*, II, Roma 1969, 552-553, l. 13; A. Magnetto, *Arbitrati interstatali greci. Dal 338 al 196 a.C.*, II, Pisa 1997, 1-8) o quella che riporta un compromesso arbitrato tra due città (primo terzo del II sec. a.C.) in cui si fa riferimento alla sconfitta (ἡττᾶσθαι) di una parte (P. Roussel, *IG XI/4*, 1063, l. 16; Magnetto, *Arbitrati*, cit., 435-439).

<sup>109</sup> Cfr. Thuc. V 31, 1-4.

<sup>110</sup> Notevoli le insistenze e i tentativi di mediazione, sottolineati in un discorso riportato da Pol. XI 4, 1, fatti da Tolemeo IV e dalle città di Rodi, Bisanzio, Chio e Mitilene, tra il 209 e il 206 a.C., per riconciliare Filippo V e gli Etoli. Cfr. anche App. *Mac.* 3, 1.

<sup>111</sup> Cfr. Pol. V 63, 1-7.



spettava in quanto la Celesiria era prima dominio di Antigono Monofthalmo e poi di Seleuco I; gli inviati di Tolemeo, a loro volta, cercavano di dimostrare l'opposto (τάναντία), sottolineando l'ingiustizia presente e considerando una violazione dei patti l'invasione di Antioco, e menzionavano i possessi acquisiti all'epoca di Tolemeo figlio di Lago dichiarando che Tolemeo aveva aiutato Seleuco alla condizione di lasciare l'Asia a Seleuco ma la Celesiria e la Fenicia a sé: «si dicevano dunque più volte (πλεονάκις) queste cose ed altre simili a queste da entrambe le parti nelle reciproche ambascerie e negli incontri (κατὰ τὰς διαπρεσβείας καὶ τὰς ἐντεύξεις), ma non si arrivava a nulla, poiché le giustificazioni avvenivano per mezzo di amici comuni e in mezzo (μεταξύ) non c'era nessuno capace di trattenere e impedire l'impeto di chi sembrava aver torto»; inoltre, mentre Tolemeo voleva includere qualche punto nei patti, Antioco non accettava neanche che se ne parlasse: «perciò, conclude Polibio, poiché entrambi ne avevano abbastanza di fare ambascerie e non si concludeva nulla negli accordi, e la primavera era vicina, Antioco radunò le truppe». <sup>112</sup> L'intervento di amici che si limitino a riportare le opposte posizioni dei contendenti senza far vedere a ciascuno di loro i suoi torti non è una mediazione ma la continuazione della semplice contrapposizione tra le due parti.

La terza parte può intervenire *sua sponte* con la funzione di persuadere i contendenti ad interrompere le ostilità già iniziate o che stanno per iniziare e a mettersi d'accordo, magari facendo essa stessa delle proposte o impedendo la violenza reciproca.

Se non sbaglio, il primo caso di mediazione è quello, narrato da Plutarco, in cui, negli anni intorno al 630 a.C., Solone, «che era già famoso», insieme ai primi tra i cittadini si mette *in mezzo* (εἰς τὸ μέσον) tra i ciloniani e i seguaci di Megacle al culmine del contrasto e, «sia pregando sia istruendo (καὶ δεόμενος καὶ διδάσκων)», convince i ciloniani a sottomettersi al giudizio di trecento giudici scelti fra l'aristocrazia. <sup>113</sup> Va qui notato che le figure dei conciliatori sono quelle di personaggi che hanno un certo prestigio riconosciuto dai confliggenti: Solone, *già famoso, e i primi cittadini*.

Ancora in contesto di guerra civile, ma con una tecnica a metà tra la mediazione e l'interposizione fisica e che fa affidamento sul valore psicagogico attribuito alla musica, sembra operare l'azione pacificatrice fatta sia da Terpandro sia da Taleta che, chiamati a Sparta per ordine dell'oracolo, sarebbero riusciti a porre fine a sedizioni interne, sia da Stesicoro di cui si narra che, «postosi in mezzo (ἐν μέσοις) ai cittadini già schierati gli uni contro gli altri, intonò un canto esortativo (παρακλητικόν) e, mutando il loro animo grazie alla melodia, li riportò alla tranquillità». <sup>114</sup>

<sup>112</sup> Cfr. Pol. V 67, 1-68, 1.

<sup>113</sup> Plut. *Sol.* 12, 3.

<sup>114</sup> *SVF* III (Diog. Babilon.) 83, 84 [1 e 2] e 85 [1 e 2] (=Philodem. *De mus.* IV 132, 33 sgg.; 47, 30 sgg.; 133, 4 sgg. Delattre). Per Taleta, cfr. anche Plut. *Lyc.* 4, 2-3, e *Mor.* 779 A; per Terpandro, cfr. anche Diod. VIII fr. 28: dopo il suo «canto dell'armonia» gli Spartani, «cambiati, si abbracciavano l'un l'altro e si salutavano piangendo». Cfr. A. Gostoli, *Terpandro e la funzione etico-politica della musica nella cultura spartana del VII sec. a.C.*, in B. Gentili - R. Pretagostini (a cura di), *La musica in Grecia*, Roma-Bari 1988, 231-237. Ancora in *SVF* III (Diog. Babilon.) 89 (=Philodem. *De mus.* IV 49, 39 sgg.) è detto che «presso i Cari, quando nelle assemblee [però, secondo l'edizione filodemiana di Delattre, «durante le eclissi di sole»] si genera tumulto (*thórybos*), alcuni intonano dei canti dolcissimi», che si propagano agli altri e poi a tutti, e così si risolve il problema. Ateneo (627 D-E) afferma che «molti anche fra i barbari fanno negoziati (ἐπικληυκείας) con oboi e cetre, ammansendo (καταπραύνοντες) le anime dei nemici. E Teopompo nel quarantaseiesimo libro delle *Storie* dice: «I Geti fanno negoziati con cetre e suonando». Si tratta, naturalmente, di passi che vogliono mettere in rilievo la capacità conciliativa della musica, testimoniata anche in altri contesti (cfr., ad esempio, oltre, all'espresso riferimento di Philodem. *De mus.* IV 47, 20-21, dal cui contesto i passi prima citati sono stati tratti, la notazione di Athen. 627 F, secondo cui in *Il.* I, 603-



Plutarco attribuisce esplicitamente persino lo scoppio della guerra del Peloponneso proprio alla mancanza di una terza parte quando dice che, «sobillati dai demagoghi e da coloro che volevano la guerra reciproca, senza che ci fosse nessuno che si interponesse per separarli, [sott.: i Greci] si scontrarono in guerra»: <sup>115</sup> una guerra non scoppia solo perché qualcuno è deciso a farla, ma anche perché qualcun altro non si mette in mezzo ad impedirla. Molto più tardi il neosofista Marco si trovò a mediare con successo il conflitto, ancora ai suoi tempi vivo come al momento della guerra del Peloponneso, tra Megaresi ed Ateniesi: i primi, «come se il decreto contro di loro fosse stato scritto da poco, (...) non li accoglievano quando venivano ai piccoli giochi Pitici. Allora Marco, messosi nel mezzo (ἐς μέσους), fece cambiare (μεθήρμοσε) talmente i Megaresi da persuaderli ad aprire le loro case e ad accogliere gli Ateniesi fra le proprie donne e i propri figli». <sup>116</sup>

La parola “interporsi” utilizzata a proposito del passo plutarco è la traduzione dell’espressione greca τὰς χεῖρας ἐν μέσῳ διέχειν, letteralmente, dunque, “interporre nel mezzo le mani”. La troviamo, in forma più sintetica, in altri casi di intermediazione: quello in cui Cavaro, re dei Galati, interviene generosamente con efficaci esortazioni rivolte alle parti nel conflitto tra Bizantini e Prusia, <sup>117</sup> e, nel mondo romano, quello in cui, vera e propria interposizione fisica, i ricchi si frappongono (διασχόντων τὰς χεῖρας) fra il tribuno Ottavio, che si oppone ad una legge in favore dei poveri, e il popolo che gli si avventa contro per ucciderlo, e così riescono a salvarlo, <sup>118</sup> e quello in cui Lucio Cesare, zio di Antonio che lo voleva uccidere, si rifugiò dalla sorella: «lei, quando i sicari sopraggiunsero e cercarono di forzare l’ingresso nella sua stanza, stando sulla porta e allargando le braccia (διασχούσα τὰς χεῖρας), gridò più volte: “Non ucciderete Lucio Cesare, se prima non uccidete me, colei che ha partorito il vostro comandante”. Dunque lei, con questo suo comportamento, sottrasse e salvò suo fratello». <sup>119</sup>

Per concludere queste pagine, riepilogo brevemente quanto detto: al di là del preteso diritto di guerra e dei tentativi di limitazione, temporale, spaziale o attoriale dello scontro, quelle che mi pare che si possano considerare forme in qualche modo

---

604, la musica è il mezzo attraverso cui gli dei si riconciliano dopo la discordia), ma a me servono per far notare come gli antichi conoscessero mezzi di risoluzione dei conflitti alternativi a quelli basati sul ricorso alla forza.

<sup>115</sup> Cfr. Plut. *Cim.* 19, 3.

<sup>116</sup> Philostr. *Vitae soph.* I 24, 529. Il decreto a cui si fa riferimento è quello dell’embargo proclamato dagli Ateniesi nel 423 a.C.

<sup>117</sup> Cfr. Pol. IV 52, 1: «Giunto a Bisanzio Cavaro e dandosi egli da fare per far cessare (σπουδάζοντος διαλύσαι; la *spondé* di Cavaro è rimarcata anche al paragrafo successivo) la guerra e generosamente interponendosi per separare i contendenti (διέχοντος τὰς χεῖρας φιλοτίμως), sia Prusia sia i Bizantini acconsentirono ai suoi inviti (τοῖς παρακαλουμένοις)». Cfr. anche Pol. fr. inc. 127: «così infatti li avrebbe separati (διέξειν τὰς χεῖρας) e avrebbe provveduto a che Prusia non facesse loro alcuna ingiustizia».

<sup>118</sup> Cfr. Plut. *Ti. et C. Grav.* 12, 6. Il primo caso di interposizione fisica (ma ad opera di un componente stesso di una delle due parti in conflitto) è l’interruzione della battaglia in corso ad opera di Ettore che nella mischia stessa propone agli eserciti, «andando nel mezzo (ἐς μέσον ἴων) (...) afferrando al centro la lancia», il già menzionato duello tra Paride e Menelao (la stessa espressione, all’interno di versi formulari, è utilizzata, in *Il.* VII 55, quando Ettore ferma i Troiani in battaglia per lanciare agli Achei la proposta di un duello); nonostante egli tenti in questo modo di trattenerne le schiere troiane e le faccia sedere, gli Achei non comprendono subito e continuano a cercare di colpirlo con le frecce: è Agamennone che, avendo capito che Ettore vuole parlamentare, riesce a fermarli e a permettere che Ettore parli (Hom. *Il.* III 77-83).

<sup>119</sup> Plut. *Ant.* 20, 5-6. Cfr. Cass. Dio XLVII 8, 5; la vita dello zio fu effettivamente risparmiata.



diplomatiche sono per un verso i negoziati ufficiali tra i confliggenti fondati su missioni, incontri e colloqui per via di araldi e ambasciatori, o sull'affidamento della risoluzione della disputa all'arbitrato (ἐπιτροπή) di una terza parte scelta di comune accordo; per un altro verso le pratiche non ufficiali, ma spesso più efficaci, fatte di frequentazioni e relazioni, costruite sugli atteggiamenti di mitezza e sulla capacità di contattare gradualmente l'avversario troppo ostile (come nel caso degli Sciti in rapporto alle Amazzoni) o di permettergli di "salvare la faccia", ma anche sulla capacità di lavorare sulla propria stessa parte (come Nicia), o ancora – nel caso di interventi come terza parte – attente a mediare, a "mettersi in mezzo", facendo notare ad ognuno dei contendenti anche i *sui* torti e in tal modo riunendoli, o pronte a trasformarsi in iniziative di vera e propria interposizione – nei casi di urgenza – per separare i gruppi già in armi: in tutti i casi, insomma, lavorando per la costruzione di uno spazio mediano, comune, nel quale le parti possano stare insieme.

Andrea Cozzo  
Università degli Studi di Palermo  
Viale delle Scienze-Ed.12  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
90128 Palermo  
[acozzo@unipa.it](mailto:acozzo@unipa.it)  
*on line dal 23.05.2010*