

INCIDENZA ^{DELL'}ANTICO

dialoghi di storia greca

22, 2024

Direttore / *Editor*

MAURIZIO GIANGIULIO, Università di Trento, Italia

Direttore emerito / *Honorary Editor*

ALFONSO MELE, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia

Codirettori / *Coeditors*

EDUARDO FEDERICO, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia

MARCELLO LUPI, Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli', Italia

AMEDEO VISCONTI, Università degli Studi 'Suor Orsola Benincasa', Napoli, Italia

Comitato scientifico / *Scientific Committee*

MARCO BETTALLI, Università di Siena, Italia

CORINNE BONNET, Université de Toulouse, France

LUISA BREGLIA, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia

MIRKO CANEVARO, University of Edinburgh, Scotland

RENATA CANTILENA, Università degli Studi di Salerno, Italia

OMAR COLORU, Università degli Studi di Bari 'Aldo Moro', Italia

MICHELE FARAGUNA, Università degli Studi di Milano Statale, Italia

MICHEL HUMM, Université de Strasbourg, France

MARIO LOMBARDO, Università del Salento, Italia

NINO LURAGHI, University of Oxford, England

CHRISTIAN MANN, Universität Mannheim, Deutschland

MANUELA MARI, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

MAURO MOGGI, Università di Siena, Italia

CHRISTEL MÜLLER, Université Paris Nanterre, France

MASSIMO OSANNA, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia

PASCAL PAYEN, Université de Toulouse, France

GABRIELLA PIRONTI, École Pratique des Hautes Études, Paris, France

VITTORIO SALDUTTI, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia

FEDERICO SANTANGELO, Newcastle University, England

MAREK WĘCOWSKI, University of Warsaw, Poland

CESARE ZIZZA, Università di Pavia, Italia

Redazione scientifica / *Scientific Secretary*

SARA ADAMO, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia

SERENA CUOPPOLO, Napoli, Italia

MASSIMILIANO LANZILLO (coordinatore), Università degli Studi 'Suor Orsola Benincasa', Napoli, Italia

GIUSEPPE PASCALE, Università di Pavia, Italia

Tutti i saggi e le note proposti per la pubblicazione su *Incidenza dell'Antico* sono sottoposti a revisione, secondo il modello del doppio anonimato, da parte di due esperti italiani o stranieri, di cui almeno uno esterno alla Direzione e al Comitato scientifico della Rivista. L'elenco dei revisori è pubblicato ogni due anni, senza che sia esplicitato l'abbinamento con i contributi esaminati.

All papers and notes proposed for publication on *Incidenza dell'Antico* are subjected to review, according to a double-anonymous peer review model, by two Italian or foreign experts, at least one of whom is external to the Editorial Board and the Scientific Committee. The list of reviewers is published every two years, and no association with the essays examined is made explicit.

INCIDENZA DELL'ANTICO

dialoghi di storia greca

22, 2024

Edizioni ETS

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 5337 del 14/10/2002

Direttore responsabile: Amedeo Visconti

Rivista annuale

www.incidenzadellantico.it

Classificazione ANVUR: Classe A per i Settori Concorsuali dell'Area 10

Abbreviazione assegnata dall'*Année Philologique*: IncidAntico

Per ogni informazione e comunicazione, nonché per l'invio di dattiloscritti e libri, si prega di far riferimento al seguente indirizzo:

Incidenza dell'Antico

via Aniello Falcone, 332/13

80127 Napoli (NA), Italia

e-mail: incidenzadellantico@gmail.com

Abbonamenti / *Subscription*

Edizioni ETS

Banca Intesa, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

Causale: abbonamento "IncidAntico"

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

oppure online tramite pagamento elettronico

Abbonamento cartaceo

Individuale, Italia: € 50,00

Istituzionale, Italia: € 55,00

Individuale, Europa: € 50,00

Istituzionale, Europa: € 55,00

Individuale, Mondo: € 60,00

Istituzionale, Mondo: € 65,00

Abbonamento online

Individuale: € 30,00

Istituzionale: € 40,00

Abbonamento cartaceo + online

Individuale: € 80,00

Istituzionale: € 95,00

Proprietà riservata / *All rights reserved*

© Copyright 2024

Edizioni ETS

Lungarno Mediceo, 16

56127 Pisa (PI), Italia

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Di questa pubblicazione sono vietati la riproduzione, la traduzione e l'adattamento, totale o parziale, in qualsiasi forma e versione e con qualsiasi mezzo a stampa o internet, elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito secondo la legge.

No part of this publication may be reproduced, translated, or transmitted in any form or by any means: print, internet, electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher. Any abuse will be punished by Italian Civil Law.

Stampato in Italia / *Printed in Italy*

ISSN 1971-2995

ISBN 978-884677141-4

Sommario

Saggi

- 9 MARCO VESPA, I giocattoli di Omero? Considerazioni critiche sul valore di *athyrma* nella cultura greca antica
- 45 MARCELLO LUPI, L'età della riservatezza. I *paidiskoi* e la capigliatura della gioventù spartana
- 61 ADRIANA BENEDUCE, Le testimonianze letterarie sugli oracoli di Bacide da Erodoto a Pausania

Note e discussioni

- 81 GIORGIA OGGIANO, Una nota al divieto spartano di σκυλεύειν i nemici caduti
- 93 GIULIANO DELLAVEDOVA, Un nuovo frammento di Strabone in *P.Oxy.* 5584: note preliminari
- 103 FELICE SENATORE, Lo «sfrigolio» del sole nell'Oceano da Posidonio di Apamea a Giacomo Leopardi
- 109 MIRKO CANEVARO, The many Athens-es of modernity: some remarks on a new volume on the reception of Athenian democracy

Dossier SULLE EMOZIONI: LINEE TEORICHE ED EPISODI STORICI

- 121 MARIA ELENA DE LUNA, ANTONIO CLEMENTE PANAINO, MATTEO ZACCARINI, Introduzione
- 127 EMMANUÈLE CAIRE, La justice des oligarques et l'invention de l'aristocratie
- 147 STEFANO G. CANEVA, Vizi e virtù della riservatezza: la limitata accessibilità del politico, fra Persia, *polis* classica e corti ellenistiche (V-III secolo a.C.)
- 167 LUCIA CECCHET, Rivalry, Competition and Corruption in Dio Chrysostom's Bithynian Orations
- 183 ALESSANDRA COPPOLA, L'*anoia* di Alcibiade: la follia del singolo e il danno per la città, fra Tucidide e Platone
- 191 PAOLO OGNIBENE, Gli Sciti dal buon governo
- 199 PAOLO A. TUCI, Teseo fra vizi e virtù nella tradizione attidografica
- 219 CHRISTOPHER J. TUPLIN, Virtue and its absence in Xenophon's *Anabasis*: talking about good behaviour among royal Persians and mercenary Greeks

SAGGI

I GIOCATTOLI DI OMERO? CONSIDERAZIONI CRITICHE SUL VALORE DI *ATHYRMA* NELLA CULTURA GRECA ANTICA^{*}

MARCO VESPA

Abstract: HOMER'S TOYS? A CRITICAL EXAMINATION OF THE SEMANTIC VALUE OF *ATHYRMA* IN ANCIENT GREEK CULTURE. «Trinkets», «knick-knacks», «toys», and «sandcastles» are among the most frequent modern translations of the Greek term *athyrma* in its Homeric occurrences. The noun, glossed by Greek and Byzantine grammarians as an archaic synonym for *paignion* («plaything»), has raised significant exegetical questions regarding its semantic value and the connotations it evokes in archaic Greek poetry. This study moves beyond the narrow scope of 'one-to-one' lexical equivalences with the term's (para-)synonyms, offering instead a comprehensive analysis of the contexts in which the noun *athyrma* is used. In doing so, the study also engages with the etymological reflections provided by ancient Greek lexicographers and commentators on the Homeric text. Spanning a broad range of texts over an extended chronological period, from Sappho to Aelian, this research seeks to highlight a cultural representation of *athyrma* that departs from the interpretations suggested by modern translations. The analyses presented here suggest that the term *athyrma* belongs to a cultural and semiotic network more closely aligned with categories such as 'marvellous artefact', 'precious object', and 'captivating spectacle'.

Keywords: Aelian, *Agalma*, *Athyrma*, Homer, Play, Precious objects

*Multa renascentur quae iam cecidere, cadentque
quae nunc sunt in honore uocabula [...]*
(Hor. *Ars P.* 70-71)

marco.vespa@mail.huji.ac.il, Hebrew University of Jerusalem, Israel.

^{*} Desidero ringraziare con particolare riconoscenza Tommaso Braccini, Alessandro Buccheri, Fausto Montana, Giuseppe Pascale e Luigi Spina per i preziosi consigli e le utili indicazioni che mi hanno fornito rileggendo versioni precedenti di questo lavoro. Agli anonimi valutatori della Rivista sono particolarmente grato per le correzioni e gli spunti di approfondimento che hanno generosamente condiviso con me. Alcune delle riflessioni sviluppate in questo articolo devono molto ai seminari e agli scambi informali che hanno caratterizzato i lavori del gruppo di ricerca *Locus ludi* diretto da Véronique Dasen presso l'Università di Friburgo, in Svizzera, a partire dal 2018. La responsabilità di errori e imprecisioni resta unicamente mia.

1. Introduzione

Il gioco è senz'altro tra le componenti più presenti nel patrimonio narrativo del mondo greco antico e una decodifica pertinente dei racconti che mettono al centro del proprio intreccio questa esperienza culturale può rappresentare una chiave di accesso privilegiata alla comprensione delle società antiche. In questa prospettiva lo studio del vocabolario ludico può consentire di accedere a una conoscenza più approfondita di tradizioni e rappresentazioni condivise di una società lontana e diversa da quella dello studioso contemporaneo: si tratta di esercitare un punto di vista il più possibile lontano ed estraneo (d)agli assunti della cultura di appartenenza, una prospettiva che si articola in un costante esercizio di traduzione tra rappresentazioni culturali. Gli sforzi ermeneutici si concentrano nella ricerca di un delicato equilibrio tra ciò che si ha tendenza a considerare universale e sempre valido, semplicemente perché meglio conosciuto e appartenente alla cultura dell'osservatore, e ciò che invece si presenta come estraneo e in qualche modo inatteso, diverso da quanto si è abituati a categorizzare nelle ripartizioni usuali della cultura di appartenenza: l'esperienza culturale del gioco nelle rappresentazioni discorsive trasmesse dal mondo greco, non diversamente da quelle di culture diverse, corre sempre il rischio di essere riassorbita nell'universo del già noto.¹

Consapevole di queste criticità, il presente studio si concentra su una porzione ristretta del mondo del gioco antico interessandosi al termine *athyrma*: nella prospettiva condivisa dalla maggioranza degli studiosi si tratterebbe di uno dei nomi che la lingua greca antica avrebbe utilizzato per designare l'artefatto che nelle società moderne è comunemente indicato come «giocattolo».²

Se alcuni studiosi, come Brian Sutton-Smith, hanno addirittura messo in discussione l'esistenza stessa della categoria di «giocattolo» in società tradizionali e rurali come quelle antiche, considerando questo artefatto ludico strettamente legato a pratiche culturali, di produzione e consumo, tipiche del mondo occidentale industriale e post-industriale, altri specialisti, pur senza negare la presenza di artefatti finalizzati al gioco in culture diverse da quelle occidentali moderne, hanno messo in valore la ricchezza delle differenze tra culture nell'immaginario e nell'uso di questo artefatto culturale in periodi storici diversi tra loro e in società lontane le une dalle altre.³

La rappresentazione condivisa del giocattolo nell'enciclopedia culturale occidentale moderna assegna a questo oggetto una fisionomia ben precisa: vocabolari ed enciclopedie ne parlano come di un artefatto fabbricato a uso e consumo di un pubblico infantile aggiungendo come in molti casi si tratti di una replica o

¹ Per un approfondimento di metodo sulla ricerca di un punto di equilibrio tra prospettiva di indagine volta alla ricostruzione delle categorie interne della cultura oggetto di studio (prospettiva «emica») e le condizioni di partenza del punto di vista dello studioso (prospettiva «etica»), vd. Bettini 2009.

² Per una presentazione storico-linguistica del sostantivo *athyrma* vd. Dieu 2022, 18-23.

³ Sutton-Smith 1986. Sull'importanza dello sviluppo di una vera e propria industria del giocattolo nella Grecia moderna, vd. Gougoulis 2022.

rappresentazione di altro, di oggetti o strumenti del mondo degli adulti di cui i giocattoli costituirebbero delle copie non conformi.⁴

Ma è possibile ritrovare queste stesse coordinate culturali nelle rappresentazioni narrative che i testi permettono di ricostruire per il mondo greco antico? Una prima risposta può venire, come spesso accade, dalle parole: se nell'Atene di età classica non sarebbe certo stato difficile trovare artigiani e commercianti di calzature, di pentole in ceramica e di metalli, molto più arduo, se non impossibile, sarebbe stato reperire fabbricanti e commercianti di giocattoli: *athyrmatopoiōi* (αθυρματοποιοί) e *athyrmatopolai* (αθυρματοπώλαι) sono infatti termini moderni, che nascono e trovano diffusione nella lingua colta soltanto a partire dalla fine del XIX secolo, venendo integrati nei repertori linguistici dagli inizi del Novecento.⁵ In uno studio recente sui rapporti tra estetica e gioco nel mondo greco classico Stephen Kidd ha messo in evidenza come i campi di referenza di *athyrma* e *paignion* siano soltanto parzialmente sovrapponibili a quelli espressi da categorie linguistiche moderne come «giocattolo», «toy» o «Spielzeug».⁶ L'analisi condotta da Kidd sulle occorrenze di questi due ludonimi lo ha portato a ricostruire per essi una rappresentazione semantica e culturale che troverebbe nel piacere e nella felicità generati dalla manipolazione degli artefatti del gioco i tratti distintivi dell'esperienza del giocattolo antico: per questi oggetti lo studioso americano ha proposto la definizione di «pleasure objects», un'etichetta linguistica che permetterebbe di comprendere le diverse e non coincidenti estensioni del campo semantico di *athyrma* rispetto a quelle della nostra categoria di «giocattolo».⁷

Nel solco di una prospettiva di analisi di questo tipo questo lavoro si concentrerà sulle occorrenze omeriche del termine *athyrma* proponendo una rassegna delle più importanti traduzioni italiane dei passi in cui il vocabolo è impiegato;⁸

⁴ Thibault 2020, 98–99.

⁵ Gougoulis 2022, 228. Di un diffuso commercio di giocattoli in riferimento al mondo greco classico si parla spesso sulla sola base di un discusso passaggio delle *Nuvole* di Aristofane (vv. 860–864): l'anziano Strepsiade ricorda al figlio Fidippide il passato acquisto di una *hamaxis* alle feste Diasie in onore di Zeus quando Fidippide era ancora un bambino. Sull'identificazione della *hamaxis* non c'è alcuna certezza, al contrario la tradizione più antica degli scolii ad Aristofane, accanto all'interpretazione che ne farebbe un carretto, ricorda come potesse trattarsi di una forma particolare di dolcume (*eidos plakountos*), forse destinata proprio ai bambini: *Schol. vet. in Ar. Nub.* 864a (β)–864b (α) Holwerda.

⁶ Kidd 2019, 97–99. Cfr. Casevitz 2020, che invece attutisce le differenze semantiche e culturali tra *athyrma*, *paignion* e gli altri ludonimi greci riconducendo ogni rappresentazione antica dell'esperienza ludica all'onnicomprendiva e generale, se non generica, categoria del «jouer».

⁷ Kidd 2019, 99–104: «Thus, it would seem that *paignia* and *athurmata* are 'toys' only inasmuch as they are pleasure-objects, much as *paidia* itself is broader than 'play'. 'Trinkets', 'baubles', and 'jewelry' fall into the category because they too are 'delights' of a certain sort. But, just as *paignion* and *athurma* are different from the English 'toy', so too the two Greek terms are not exact equivalents» (p. 103).

⁸ Per limiti di spazio imposti, risorse a disposizione e interessi di studio di chi scrive non è stato possibile condurre un esame dei passi in una più ampia prospettiva traduttologica né si è potuto tener conto delle decine di versioni italiane dei testi omerici prodotte a partire dal Cinquecento. Per un'impostazione del problema, con una ricca disamina delle versioni italiane dell'*Iliade* a partire da Paolo La Badessa sino a Giuseppe Tonna passando per Scipione Maffei e Vincenzo Monti, vd. almeno Morani 1989.

in seguito, la ricerca proseguirà con un'analisi dei contesti enunciativi entro cui gli *athyrmata* ricevono senso nel testo omerico e in altri passaggi della produzione poetica arcaica e tardo-arcaica; un'analisi delle riflessioni metalinguistiche dei lessicografi antichi a partire dalle rianalisi etimologiche di *athyrma* precederà infine un'ultima sezione dedicata alle intenzioni enunciative e ai riusi del termine in età imperiale attraverso un sondaggio operato sul *De natura animalium* di Claudio Eliano.

2. Il significato di *athyrma* nei poemi omerici: le traduzioni italiane moderne

La prima delle tre occorrenze omeriche del sostantivo *athyrma* si trova nel libro XV dell'*Iliade* in una descrizione del contrattacco troiano guidato da Apollo contro il fronte dei guerrieri achei in ritirata verso le navi e la linea di costa:⁹

τῇ ῥ' οἱ γέ προχέοντο φαλαγγιδόν, πρὸ δ' Ἀπόλλων
αἰγίδ' ἔχων ἐρίτιμον· ἔρειπε δὲ τεῖχος Ἀχαιῶν
ρεῖα μάλ', ὥς ὅτε τις ψάμαθον πάϊς ἄγχι θαλάσσης,
ὅς τ' ἔπει οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέρισιν
ἄψ αὖτις συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων.

Di là si riversarono i Troiani compatti, davanti a tutti era Apollo con l'egida preziosa: abbatteva il muro degli Achei senza fatica, come un fanciullo sulla riva del mare costruisce per gioco castelli di sabbia e per gioco poi li distrugge con le mani e con i piedi.

Nella versione in prosa del testo iliadico fornita da Maria Grazia Ciani gli *athyrmata* non sono genericamente tradotti come «giocattoli», ma prendono la forma concreta dei «castelli di sabbia», configurandosi così come opere ingegnose, che i bambini sono in grado di realizzare, e di buttare giù, con le proprie mani nel corso dell'attività ludica.¹⁰ La scelta di rendere il termine greco con «castello» ritorna anche nella traduzione di Guido Paduano, che riprende la struttura anaforica delle espressioni «per gioco [...] per gioco».¹¹ La scelta di quest'ultima

⁹ Hom. *Il.* 15.360-364.

¹⁰ Ciani 1990, *ad loc.* Per la possibilità che l'uso al plurale di *athyrma* possa rinviare a oggetti concreti rispetto a valori semantici più astratti come «gioco» o «divertimento», espressi invece dal singolare, vd. Dieu 2022, 20 n. 30. Una posizione simile si trova già in Chantraine 1999, 28, che associa il plurale *athyrmata* a «ornamenti» o «gioielli». È bene ricordare che in molti casi la forma plurale dei sostantivi neutri rinvia alla natura composita degli oggetti assemblati da più elementi, e.g. *domata*, *harmata*, per cui vd. Kühner, Gerth 1898, 17-18; Katsouris 1977, spec. 230. In questo caso il ricorso al neutro plurale *athyrmata* potrebbe rinviare alle diverse componenti e ai diversi materiali delle costruzioni tirate su dai bambini sulla spiaggia. Nella versione di Rosa Calzecchi Onesti per l'editore Einaudi si parla genericamente di giochi fabbricati dai bambini senza riferimento specifico ai castelli di sabbia (Calzecchi Onesti 1950, *ad loc.*).

¹¹ Paduano 1997, *ad loc.* Una versione simile con riferimento ai castelli di sabbia si trova nella recente traduzione di Ferrari 2018, *ad loc.*

iterazione potrebbe suggerire da parte dei traduttori la volontà di istituire un rapporto etimologico tra il sostantivo *athyrmata* e il verbo *athyro*, che lo stesso Omero suggerirebbe nello spazio dei pochi versi che separano i due termini.¹² Del resto, questa opzione traduttiva sceglie di porre l'accento sulla dimensione mimetico-funzionale dell'attività ludica dei bambini, che non starebbero adoperando giocattoli, ma sarebbero intenti a riprodurre copie in miniatura delle roccaforti degli adulti. È il loro «fare, modellare» la sabbia della spiaggia a essere il gioco più che gli *athyrmata* a essere dei giocattoli.

In una delle più recenti traduzioni in lingua moderna del testo dell'*Iliade*, la versione francese del poema omerico offerta da Pierre Judet de la Combe, gli *athyrmata* dei bambini sulla spiaggia sono considerati invece un «jouet» infantile; si tratta in questo caso di giocattoli che gli stessi bambini distruggerebbero attraverso la propria attività di gioco («par jeu», un'espressione, questa, che traduce il participio presente di *athyro*).¹³

La seconda occorrenza del termine *athyrma* ricorre nel contesto odissiaco del racconto che il porcaio Eumeo fa della propria infanzia e delle peripezie che lo hanno condotto a vivere in condizioni umili sull'isola di Itaca dopo essere stato portato via di nascosto dalla propria terra:¹⁴

ἔνθα δὲ Φοῖνικες ναυσικλυτοὶ ἦλυθον ἄνδρες,
 τρῶκται, μυρὶ ἄγοντες ἀθύρματα νηὶ μελαίνῃ.
 ἔσκε δὲ πατρὸς ἑμοῖο γυνὴ Φοῖνισσ' ἐνὶ οἴκῳ,
 καλὴ τε μεγάλῃ τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἰδυῖα·
 τήν δ' ἄρα Φοῖνικες πολυπαῖπαλοι ἠπερόπτεον.

Arrivarono lì dei Fenici, navigatori famosi,
 avidi, che portavano innumerevoli ninnoli con la nera nave.
 In casa di mio padre c'era una donna fenicia,
 bella e alta ed esperta di splendide opere:
 gli astuti Fenici costei la sedussero.

I prodotti del commercio fenicio sono chiamati *athyrmata* dal testo omerico e le traduzioni moderne sono concordi nel ritenere questa espressione un'indicazione precisa dello scarso valore degli oggetti trasportati e venduti dai Fenici. Se Aurelio Privitera nella traduzione riportata a testo sceglie di rendere *athyrmata* con «ninnoli», relegando così questi oggetti all'universo infantile dei giocattoli che accompagnano i primi anni di vita del piccolo o a quello considerato frivolo delle donne, che accumulano oggetti di poco valore,¹⁵ Vincenzo Di Benedetto opta per «chincaglieria», di fatto seguendo la stessa linea interpretativa di Privitera

¹² Per una discussione della *figura etymologica*, vd. *infra*, p. 31.

¹³ Judet de la Combe 2020, *ad loc.*

¹⁴ Hom. *Od.* 15.415–419.

¹⁵ Privitera 1988.

ma riducendo la connessione di *athyrma* con l'universo del gioco e lasciando invece in primo piano soltanto i tratti della scarso valore e della limitata utilità di simili oggetti, delle vere e proprie cianfrusaglie da mercatino.¹⁶ Questa stessa direzione nell'interpretazione di *athyrma* nel passaggio del testo omerico che menziona la mercanzia dei navigatori fenici si ritrova nella maggior parte delle traduzioni del Novecento europeo. Nella serie dei classici greci e latini della collezione universitaria di Francia la traduzione di Victor Bérard parla di mercanti che con loro trasportavano «mille camelotes», anche in questo caso indicando esplicitamente il trasporto di oggetti privi di valore.¹⁷ In una direzione diversa vanno invece alcune traduzioni inglesi, che ricorrono al termine «trinket», un sostantivo arcaico che rimanda però all'universo dei gioielli e degli ornamenti personali, non necessariamente di scarso valore.¹⁸

Ancora nell'*Odissea* è possibile ritrovare la terza occorrenza del sostantivo *athyrma* nella breve analessi che ripercorre le vicende dell'ingresso della giovanissima Melantò nella casa di Odisseo, come protetta della regina Penelope:¹⁹

τὸν δ' αἰσχρῶς ἔένιπε Μελανθῷ καλλιπάρῃος,
τὴν Δολίος μὲν ἔτικτε, κόμισσε δὲ Πηνελόπεια,
παῖδα δὲ ὥς ἀτίταλλε, δίδου δ' ἄρ' ἀθύρματα θυμῷ·
ἀλλ' οὐδ' ὥς ἔχε πένθος ἐνὶ φρεσὶ Πηνελοπείης,
ἀλλ' ἦ γ' Εὐρυμάχῳ μισγέσκετο καὶ φιλέεσκεν.

E Melantò, bellissima in volto, lo redarguì ignobilmente:
la generò Dolio, costei, ma Penelope l'aveva cresciuta
e allevata come una figlia, le aveva dato di cuore giocattoli.
Ma neanche così aveva pietà di Penelope,
ma s'univa con Eurimaco e lo amava.

In questa seconda ricorrenza odissiaca Privitera sceglie di rendere con «giocattoli» gli oggetti ricevuti da Melantò; si tratta, almeno parzialmente, di una variazione di registro rispetto al precedente «ninnoli» dal momento che il traduttore qui sembra porre l'accento non tanto sulla frivolezza – suggerita da scelte traduttive come «ninnoli» o «bibelots» – ma sul legame che Penelope stabilisce con Melantò sin dalla più tenera infanzia attraverso il dono di alcuni giocattoli. Di Benedetto mostra, invece, una maggiore coerenza nella scelta della traduzione di *athyrmata* rendendo il termine con «ninnoli» e mantenendo una certa isotopia rispetto alla traduzione «chincaglieria» con cui aveva sottolineato lo scarso

¹⁶ Di Benedetto 2010, *ad loc.* La traduzione «cianfrusaglie» si trova in Ferrari 2001, *ad loc.* Molto vicina al concetto di «cianfrusaglie» è la traduzione tedesca «Tand» proposta da Weiher 2013, *ad loc.*

¹⁷ Bérard 1963, *ad loc.* Nella stessa direzione va anche la traduzione di Philippe Jaccottet (1982) riferendosi a una «cargaison de camelote».

¹⁸ Murray 1919, *ad loc.*; Green 2018, *ad loc.*

¹⁹ Hom. *Od.* 18.321–325. La traduzione riportata è in Privitera 1988.

valore degli oggetti commerciati dai Fenici.²⁰ Su una linea più vicina a quella di Privitera si colloca invece la traduzione di Franco Ferrari, che con «trastulli» evoca la spensieratezza dell'età infantile e l'attività di gioco con cui l'amorevole Penelope intratteneva la piccola Melantò.²¹ Nella versione francese di Bérard gli *athyrma* sono tradotti genericamente come «cadeaux» senza che la natura di questi doni sia in qualche modo specificata, anche se le cure materne di Penelope nei confronti di Melantò indirizzano la comprensione del termine nella direzione dei «giocattoli» per bambini.²²

3. I contesti d'uso del termine in Omero

Dopo aver preso in esame alcune tra le più importanti e recenti traduzioni italiane delle occorrenze di *athyrma* nei poemi omerici possiamo ora a considerare i contesti enunciativi entro cui il termine greco compare.

Come ricordato nel paragrafo precedente, l'unica menzione iliadica di *athyrma* è tratta da una scena militare del libro XV, un libro conosciuto nella tradizione più tarda come episodio della controffensiva (παλίωσις), in cui i Troiani guidati da Ettore respingono l'avanzata achea e incalzano i soldati di Agamennone e Menelao sino alle mura difensive che gli Achei avevano costruito sulla costa a protezione degli accampamenti e delle navi.²³ Il ripristino dell'autorità divina di Zeus, riavutosi dagli inganni orditi da Era e descritti nel libro precedente, permette ad Apollo di esercitare appieno la propria azione dirompente in aiuto dei Troiani, aprendo una breccia considerevole nel muro, che sembrava sino a quel momento una fortezza impenetrabile, permettendo così il passaggio dei Troiani nella zona controllata dagli Achei.

Se i traduttori moderni sono unanimi nell'assegnare ad *athyrma* i contorni dei castelli di sabbia o di forme più generiche di giocattolo, che il bambino della similitudine omerica sarebbe capace di costruire, maggiore varietà, se non incertezza, nella resa dal greco sembra invece interessare il dativo epico *nepieisin*. L'associazione tra i due termini è unica nella tradizione epica omerica, considerando del resto, come già faceva notare Franco Ferrari, che *athyrma* non è mai utilizzato in formula né nell'*Iliade* né nell'*Odissea*.²⁴ Possono essere ravvisate due tendenze principali nel trattamento del termine derivato da *nepios*: da una parte si assiste a una sorta di «diluzione» semantica per cui *nepieisin* non è direttamente tradotto con riferimento all'età dell'infanzia, ma prende su di sé il tratto semantico del «gioco» da *athyrma*, a sua volta reso con «castello di sabbia», diventando nella resa in lingua moderna «per gioco» *vel similia*, come è possibile constatare nelle scelte traduttive di Ciani e Paduano.²⁵ La seconda strategia consiste, invece,

²⁰ Di Benedetto 2010, *ad loc.*

²¹ Ferrari 2001, *ad loc.*

²² Bérard 1963, *ad loc.*

²³ Janko 1994, 225-226.

²⁴ Ferrari 1986, 446.

²⁵ *Vd. supra.*

nel rendere il termine in modo più diretto come riferimento alla condizione infantile, come è possibile riscontrare nella traduzione francese coordinata da Paul Mazon («jouets puérils»).²⁶ In questa prospettiva, il dativo plurale *nepieeisin* indicherebbe il destinatario, il termine ultimo, della fabbricazione dei castelli di sabbia da parte del bambino della similitudine omerica: gli *athyrmata*, qui resi come giocattoli, sarebbero gli oggetti destinati e realizzati (dai bambini stessi) per il gioco dei bambini, per i *nepioi*.

Accanto a queste proposte esegetiche, riteniamo, però, che non possa essere esclusa una comprensione del dativo omerico come *dativus iudicantis*, o dativo di limitazione, restringendo così la natura di *athyrmata* dei castelli di sabbia al solo punto di vista dei bambini, che spendono il proprio tempo sulla spiaggia a fabbricarne.²⁷ Una presa in esame dell'*illustrandum* e dell'*illustrans* della similitudine omerica potrebbe fornire un ulteriore sostegno a questa ipotesi se si considera che il focus della similitudine si articola intorno all'assoluta semplicità con cui il dio Apollo è capace di abbattere una costruzione che era costata energie e fatiche agli Achei giunti in Troade. La cinta difensiva achea è un'opera fuori dal comune, che mostra i caratteri della grandezza monumentale, un *mega ergon*, che non a caso attira l'ira e l'invidia di Poseidone: constatandone l'eccezionalità, il dio teme che questa nuova costruzione possa far dimenticare la grandiosa realizzazione delle mura intorno alla città di Troia, una fortificazione monumentale dal carattere sovraumano proprio in virtù dell'opera prestata dallo stesso Poseidone insieme ad Apollo durante il regno di Laomedonte.²⁸

Se si prendono in considerazione alcuni valori semantici dell'*illustrandum*, in particolare la straordinaria magnificenza delle mura achee, la meraviglia che sono in grado di suscitare in chi vi si trovi di fronte, si comprende come il restringimento semantico imposto ad *athyrma* nel senso di «giocattolo» non sia per nulla necessario. Al contrario, altri effetti di connotazione possono essere attivati qualora si mantenga il focus della traduzione sull'idea di uno spettacolo straordinario, certamente nell'ottica degli uomini e in particolare degli Achei. In questa prospettiva è possibile notare come intorno al sostantivo *athyrma* ruoti la dialettica dei punti di vista degli dèi e degli uomini: questi ultimi, come bambini che costruiscono castelli di sabbia, considerano le proprie realizzazioni opere straordinarie e meravigliose; al contrario dei *nepioi* umani, invece, gli dèi guardano alle stesse opere come realtà effimere, costruzioni pronte a sgretolarsi in poco tempo; l'erezione del muro di cinta a protezione delle navi, con le sue porte, le vie carrabili e il fossato scavato tutto intorno è certo un'opera di grande

²⁶ Mazon, Chantraine, Collart 1961, *ad loc.* Sulla stessa linea si poneva Leonzio Pilato nella traduzione approntata negli anni '60 del Trecento per Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio, adottando come criterio traduttivo il principio del *verbum de verbo* (*qui postquam iam faciat ludos pueris*): vd. l'edizione del ms. P (Par. Lat. 7880.1) in Rossi 2003.

²⁷ Sul *dativus iudicantis* si veda la sintesi, corredata da numerosi esempi, offerta da Schwyzer, Debrunner 1959, 151-153. Cfr. Monro 1882, 98-99.

²⁸ Hom. *Il.* 7.433-453. Sulla servitù di Poseidone e Apollo presso il re Laomedonte per la costruzione delle mura della città, si veda di recente Porter 2014.

ingegneria, una realizzazione sbalorditiva, un *athyrma*, ma soltanto dal punto di vista degli uomini-bambini, mentre gli dèi possono buttare giù fortificazioni del genere con estrema facilità, come reso evidente dalle azioni di Apollo e dalle promesse che Zeus fa a Poseidone garantendogli che il muro potrà essere raso al suolo una volta terminata la guerra.²⁹ La trascurabile importanza delle costruzioni difensive degli Achei è del resto messa in evidenza da Ettore, che definisce i Greci proprio dei *nepioi*, degli illusi, per aver riposto tante vane speranze in baluardi che si sarebbero presto rivelati fragili, pronti a sgretolarsi di fronte alla furia dello stesso Ettore.³⁰ Questo passaggio, presente nel libro VIII dell'*Iliade*, anticipa del resto quanto descritto nel passo riportato sopra, in cui la forza di Apollo è in grado di disintegrare una parte delle mura e consente a Ettore di penetrare nel campo acheo.

Se si tiene in considerazione questa prospettiva esegetica, l'ipotesi che sceglie di tradurre *athyrmata* con «giocattoli» potrebbe non trovare più un terreno d'appoggio solido, soprattutto considerando la natura generica di questa definizione, che non a caso induce molti traduttori a dover far ricorso a una traduzione-parafraresi che espande il verso omerico sino a includere i «castelli di sabbia».³¹ Avendo presente, invece, la natura dell'*illustrans* della similitudine omerica, il valore di *athyrma* potrebbe fare riferimento alla straordinarietà della costruzione, che calamita a sé l'attenzione e i giochi dei bambini.

Lo stupore che si prova di fronte a un'opera fuori dal comune, a un artefatto mai visto prima costituisce lo scenario narrativo di almeno un'altra evocazione di *athyrma*. Si tratta di un passaggio della parte finale di quel che resta del dramma satiresco *Theoroi*, in cui Eschilo mette in scena le minacce di punizione nei confronti dei satiri disertori da parte del dio Dioniso: proprio sfruttando l'infantile e ingenua curiosità dei satiri, un aspetto che caratterizza queste creature fantastiche nel dramma di Eschilo ma più generalmente nella rappresentazione culturale che ne danno i testi e le immagini antiche,³² il dio offre loro alcuni incredibili marchingegni nuovi di zecca, che sono designati come νεοχμὰ [...] ἀθύρματα.³³ Se l'interpretazione che li traduce come «giocattoli nuovi» è certamente possibile, non meno importante è però rilevare come il gioco comico con cui Eschilo co-

²⁹ Hom. *Il.* 7.455-463.

³⁰ Hom. *Il.* 8.173-178. I riferimenti ai bambini nelle similitudini omeriche rinviano del resto nella maggioranza dei casi a comportamenti censurabili mostrati da uomini illusi o sconsiderati: vd. Scott 1974, 73-74.

³¹ L'identificazione degli *athyrmata* con le costruzioni tipiche realizzate dai bambini (τὰ δώματα τῶν νηπίων) si trova nella tradizione degli scolii esegetici all'*Iliade*: vd. *Schol. vet. in Hom. Il.* 15.363a Erbse (*schol. b*(BCE³E⁴)T).

³² Sulla curiosità che spinge i satiri a manipolare oggetti che non conoscono e di cui non hanno il pieno controllo vd. Lissarrague 2013, 217-241, in particolare per lo studio dell'iconografia attica di età classica.

³³ Aesch. *TrGF*, fr. 78c col. II, 13-16 (*Theoroi*). Per un commento a questi versi vd. Pozzoli 2004, 175-177. Un'espressione analoga si trova anche in un frammento del commediografo attico Cratino; si tratta forse di un verso proveniente dall'esodo della commedia *Gli Odissei* (Crat. fr. 152 K.-A.); sul frammento e sulla commedia vd. Bianchi 2017, 28-29, 125.

struisce la battuta di Dioniso è centrato sulla straordinaria novità del «mai visto prima», che nelle intenzioni del dio potrà convincere i satiri a cedere e tornare sotto il suo comando. Come Dioniso stesso ricorda, sarà la curiosità dei satiri, la loro innata predisposizione a cimentarsi in nuove avventure e sperimentare cose innovative, *kaina*,³⁴ a lasciar pensare al dio che queste creature possano alla fine tornare sotto la sua influenza: gli artefatti ingegnosi, di difficile identificazione perché mai incontrati prima, dovranno servire come attraenti trappole con cui il dio conta di poter catturare le riottose figure animali.³⁵

La natura di oggetti fascinosi, capaci di attirare l'attenzione³⁶ e potenzialmente servire come strumenti efficaci in strategie di inganno, non è del resto estranea all'uso che la poesia omerica fa di *athyrma* nella sua prima occorrenza nell'*Odissea*. Si tratta del racconto svolto dal servo porcaio Eumeo a proposito del rapimento da lui subito a opera di una serva fenicia, che viveva al servizio del nobile e ricco padre di Eumeo su una remota isola chiamata Syria.

La donna, originaria di Sidone, si era lasciata convincere a tornare in patria da una ciurma di marinai fenici giunti presso l'isola di Eumeo per commerciare *athyrmata*.³⁷ Come è emerso chiaramente dalla rassegna precedente delle traduzioni del brano, gli *athyrmata*, di cui erano ricolme le navi dei mercanti fenici e che questi avrebbero venduto e scambiato per un intero anno di soggiorno presso il porto dell'isola, sono stati compresi, e tradotti, come merci di scarso valore, vera e propria paccottiglia di poco conto. La maggior parte degli interpreti e dei commentatori, se pur non esplicitamente,³⁸ sembra giustificare questa scelta traduttiva in modo indiretto adducendo come motivazione principale la cattiva fama da mercanti senza scrupoli, animati unicamente da ingordigia e disonestà,

³⁴ Cfr. Xen. *Cyr.* 1.6.38, in cui Cambise ricorda al giovane Ciro l'importanza di sapere escogitare stratagemmi innovativi (τὰ καὶνὰ μηχανήματα), che comportino nuove manovre ma anche nuovi strumenti bellici, come lascia ritenere l'ampia rete di similitudini desunte dal mondo della caccia.

³⁵ Sugli *athyrmata* offerti da Dioniso ai satiri vd. Di Marco 2013, 166-173, che propone di identificarli con lo strumento di tortura della gogna, molto simile al giogo per gli animali da traino. Vd. anche Ferrari 2013, il quale ha proposto di vedere in questi oggetti i finimenti in cuoio e ferro che costituiscono la bardatura dei cavalli per le gare ippiche dei Giochi istmici.

³⁶ Dal punto di vista storico-linguistico la natura di *athyrma* come deverbativo in *-mn/-men* di un verbo con complemento al caso strumentale (*athyro*) non esclude la possibilità che possa trattarsi di un nome strumentale, configurandosi così come 'oggetto con cui si muove (si mette in azione) qualcuno o qualcosa': su questi aspetti linguistici vd. Dieu 2022, 19-20, con ulteriore bibliografia.

³⁷ Hom. *Od.* 15.414-482.

³⁸ Non c'è traccia di una discussione del termine *athyrma* né di una giustificazione della sua traduzione in Hoekstra 1988, 266. Un'esplicita spiegazione dell'uso omerico di *athyrma* in questo passo è invece fornita dal commento di Eustazio di Tessalonica: gli oggetti commerciati dai Fenici sarebbero degli ornamenti, *kosmia*, definiti *athyrmata* da Omero proprio in ragione della loro futilità; si tratterebbe di oggetti per natura frivoli e trascurabili, che acquisirebbero una certa rilevanza, *spoudaia*, soltanto allo sguardo femminile (Eust. *Comm. ad Hom. Od.*, II p. 105.4-5 Stallbaum). L'interpretazione di Eustazio, costruita da una prospettiva androcentrica, oppone gli oggetti veramente importanti e di valore, che coinciderebbero evidentemente con le 'cose da uomini', agli interessi giudicati leggeri del mondo femminile.

che i Fenici avrebbero ricevuto nei poemi omerici.³⁹ Il commercio di oggetti senza valore, magari fatti passare per beni preziosi ai danni delle popolazioni greche con cui i Fenici commerciavano, sarebbe legato dunque al giudizio negativo nei confronti dell'avidità malvagità di questi commercianti orientali.⁴⁰ Questa prospettiva esegetica è stata però messa in discussione da alcune più recenti posizioni storiografiche, che hanno sottolineato come l'attività commerciale dei centri fenici agli inizi dell'età del Ferro non giustifichi una rappresentazione della qualità delle merci fenicie come di paccottiglia di scarso valore.⁴¹ È infatti proprio l'episodio narrato da Eumeo a revocare in dubbio l'interpretazione degli *athyrmata* come ninnoli di poco valore se si considera come lo stratagemma per la fuga della schiava fenicia e il rapimento del piccolo prevedessero proprio l'esposizione e la vendita di un oggetto prezioso da parte di un mercante fenicio giunto nella casa del ricco e potente padre di Eumeo.⁴² Non si tratta di balocchi per bambini né di banale bigiotteria: il mercante giunge in casa portando una collana d'oro, *chryseos hormos*, con inserti di ambra, un'opera di straordinaria preziosità, che non a caso calamita l'attenzione di tutte le donne dell'*oikos* consentendo alla serva fenicia di mettere in atto il proprio piano di fuga.⁴³ Va tenuto in considerazione, inoltre, che nei poemi omerici l'etnonimo *Phoinikes* non rimanda unicamente alla cultura e ai centri urbani fenici, ma designa genericamente i popoli del Vicino Oriente antico, dagli abitanti di Cipro alle comunità della costa siro-palestinese, e che questa denominazione non è immediatamente associata al tipo di merci vendute e alla loro qualità bensì all'abilità di questi popoli di esercitare il commercio via mare; tra i prodotti venduti e scambiati dai *Phoinikes* possono essere annoverati anche gli artefatti di pregio e i preziosi, stoffe o metalli, che la tradizione epica associa in special modo alla città fenicia di Sidone.⁴⁴

L'interpretazione degli oggetti commerciati dai *Phoinikes* come ninnoli e la resa di *athyrmata* come chincaglieria di poco conto sembrano non trovare un solido sostegno non soltanto all'interno del testo omerico ma neanche in produzioni discorsive greche che sono assai vicine all'*epos* omerico sia dal punto di vista diacronico sia da quello diafasico.⁴⁵ Il sostantivo *athyrma* infatti compare in

³⁹ Winter 1995, 249; Brüggemann 2010.

⁴⁰ Sull'astuzia dei mercanti fenici si veda la qualifica di *polypaipaloi* in Hom. *Od.* 15.419. Cfr. *Schol. vet. in Hom. Od.* 15.416 Dindorf (τρωκται] ἀπατεῶνες, κλέπται. Q. φιλάργυροι, πανούργοι).

⁴¹ Möller 2000, 51; Peacock 2011.

⁴² Hom. *Od.* 15.459-463.

⁴³ Vd. Hoekstra 1988, 267, sulla vera e propria contemplazione dell'oggetto prezioso da parte della signora e delle ancelle della casa di Eumeo.

⁴⁴ Hom. *Il.* 23.741-745 (per il cratere d'argento di straordinaria bellezza prodotto a Sidone, commerciato dalle navi fenicie e messo in palio come premio per i giochi in onore di Patroclo); Hom. *Od.* 15.115-117 (per il cratere d'argento dai bordi d'oro donato da Menelao a Telemaco, prezioso regalo del re dei Sidoni). Sui Fenici di Sidone vd. almeno Röhlig 1982. Un'analisi dettagliata della storia linguistica e culturale dell'etnonimo *Phoinikes* nei poemi omerici si trova in Ercolani 2015.

⁴⁵ Per una discussione dei rapporti tra dizione omerica e poesia eolica vd. Ferrari 1986; sui temi epici dell'epica arcaica e le loro consonanze con la produzione poetica eolica vd. Marzullo 1958, 115-194. Più recentemente sul rapporto tra melica saffica e materiali del ciclo epico in merito alla produzione tragica

un frammento melico di un'opera che doveva con molta probabilità chiudere il secondo libro della produzione poetica di Saffo nell'edizione approntata ad Alessandria in età ellenistica.⁴⁶ Si tratta di un canto d'occasione, un epitalamio o un imeneo, pensato per uno dei momenti conclusivi della festa nuziale di una giovane coppia, forse appartenente a qualche importante famiglia di Lesbo, in cui si racconta l'ingresso di Andromaca, principessa di Tebe Ipoplacia in Misia, a Troia per diventare la legittima sposa di Ettore. L'araldo che descrive l'arrivo di Andromaca e del corteo nuziale carico di doni venuti via mare dalla città della Misia registra una lista incredibile di preziosi: bracciali d'oro, vesti di porpora, innumerevole vasellame d'argento, avorio e *athyrmata* di diversa foggia e diversi colori.⁴⁷ Il contesto sintagmatico entro cui la parola *athyrmata* è inserita permette di considerare l'allusione a questi oggetti come a beni preziosi, forse gioielli intarsiati od ornamenti di particolare sfarzo.⁴⁸ Un'ulteriore conferma del grande valore degli *athyrmata* potrebbe venire anche dall'aggettivo che, stando alla ricostruzione delle lettere conservate dal papiro, lo accompagna in *iunctura*. Si tratta del termine *poikilos*, una qualificazione che ben si adatta a celebrare la raffinata tecnica di combinazione della lavorazione di più materiali (legno, bronzo, oro), molto spesso in uno stesso oggetto ornamentale di lusso.⁴⁹ Sono per esempio *pampoikiloi* le collane d'oro di Afrodite nell'*Inno* omerico che ne racconta l'irresistibile forza seduttiva esercitata sul giovane Anchise.⁵⁰

L'associazione di *athyrma* a gioielli e ornamenti preziosi sembra durare nel tempo se si presta attenzione alla documentazione epigrafica, che registra l'uso di questo sostantivo in alcuni cataloghi di beni preziosi offerti in voto nei santuari greci.⁵¹ Un caso celebre è rappresentato dalla descrizione di una preziosa

ateniese si è espressa Romero Mariscal 2018, con particolare attenzione proprio al fr. 44 Voigt. Considerazioni sui rapporti di questo frammento con i temi mitici dei poemi del ciclo e in particolare con la poesia omerica si trovano anche in Kelly 2020, 283-287.

⁴⁶ Sapph. fr. 44 Voigt. Sulla natura «proemiale» di questo canto, forse eseguito in occasione di un banchetto di nozze, vd. Ferrari 2007, 124-128. Per un commento dettagliato al passo si veda almeno il recente lavoro di Neri 2021, 635-644, con bibliografia precedente.

⁴⁷ Sapph. fr. 44.8-10 Voigt.

⁴⁸ Diversamente Adrian Kelly (2020, 284), che traduce con «elaborate playthings» l'espressione *poikil' athyrmata*. Si è spesso affermato che in età arcaica fosse valida una specializzazione semantica del numero del sostantivo *athyrma*: al singolare, questo nome avrebbe fatto riferimento al giocattolo, mentre, al plurale, *athyrmata*, sarebbe valso «ornamenti»; vd. ancora di recente Gullo 2023, 520, dove è possibile trovare la lista dei riferimenti delle precedenti posizioni critiche. Questa pista interpretativa non sembra in realtà molto solida e trova una confutazione evidente nel passo iliadico del libro XV menzionato *supra*, in cui *athyrmata* sono le costruzioni tirate su con la sabbia dai bambini. Sull'uso del plurale vd. ancora *supra*, p. 12 n. 10.

⁴⁹ Sulla semantica dell'aggettivo *poikilos* in relazione ai colori dei metalli lavorati e alla produzione di materiali di grande valore estetico, vd. Grand-Clément 2011, 428-434. Cfr. Frontisi-Ducroux 1975, 64-78, sul rapporto tra la *poikilia* degli oggetti lavorati e il fascino esercitato sui mortali.

⁵⁰ *Hym. ad Ven.* 88-89: ὄρμοι δ' ἄμφ' ἀπαλῇ δειρῇ περικαλλέες / ἦσαν καλοὶ χρύσειοι παμποίκιλοι κτλ.

⁵¹ In particolare a Delo, come testimoniato da *IDélos* 1417, un'iscrizione risalente al secondo periodo della dominazione ateniese sull'isola e databile con precisione al 155/4 a.C. Si tratta di un inventario

collana con pendenti che era stata consacrata a Delo presso il tempio di Apollo dalla principessa greca Stratonice, figlia di Demetrio Poliorcete: uno dei registri del santuario di Apollo ne descrive in dettaglio gli elementi costitutivi e tra di essi menziona alcuni *athyrmata*, molto probabilmente da identificare con dei pendenti di materiale non specificato.⁵²

Gli *athyrmata* possono essere letti anche come segno efficace che connota il tempo della giovinezza di un'adolescente in procinto di diventare una donna matura. In un lacunoso frammento di Saffo questa parola compare in un contesto, a dire il vero assai difficile da decifrare, in cui si parla della vana speranza di poter allontanare il male di una condizione futura, forse quella della vecchiaia, suggerita da un sogno, che non lascia scampo alla *persona loquens* del componimento, ben consapevole dell'impossibilità di vivere due volte la gioia spensierata del periodo degli *athyrmata*.⁵³ In questo contesto risulta più plausibile associare gli *athyrmata* ai gioielli e agli ornamenti che accompagnano la crescita e l'educazione di una giovane ragazza, gli *athyrmata* costituiscono qui i formidabili mezzi della seduzione a disposizione della giovane donna che si prepara a diventare sposa.⁵⁴

Proprio di una giovane donna si parla anche nel passaggio odissiaco che attesta la seconda occorrenza del sostantivo *athyрма*: si tratta della giovanissima serva Melantò, domestica e confidente tra le più vicine alla regina Penelope nel palazzo di Itaca.⁵⁵ In un passaggio del libro XVIII Melantò si rivolge in modo brusco e oltraggioso nei confronti di un mendicante, Odisseo sotto mentite spoglie, che da qualche tempo frequenta il *megaron* del palazzo di Itaca;⁵⁶ le parole irrispettose si ripeteranno qualche centinaio di versi dopo, nel libro XIX, in cui le ulteriori minacce di cacciata violenta dal palazzo troveranno però un'aspra reprimenda nella reazione di Penelope, che promette esplicitamente punizioni esemplari e severe per la giovane ancella.⁵⁷ Entrambi i passaggi in cui Melantò interviene direttamente contro lo sconosciuto mendicante mettono in risalto una caratteristica che la tradizione poetica codificata dai poemi omerici sottolinea con forza: la sfrontatezza che non conosce limiti e riconoscenza, l'*anaideia*, di cui del resto lo stesso Odisseo, nei panni del malconcio mendicante, accusa la ragazza. La rete metaforica che sia Odisseo sia Penelope tessono a caratterizzare il comportamento della giovane schiava senza scrupoli attiva uno scenario d'azione

di alcuni beni preziosi consacrati nel tempio della dea Tyche: vi sono inclusi degli *athyrmata lithina*, dei pendenti con pietre incastonate che dovevano ornare il bordo di un corno dorato oppure di un gioiello a forma di ghirlanda (Prêtre 2012, 196-197).

⁵² *LDélos* 1439, vd. Gherchanoc 2020, 112. Per l'identificazione degli *athyrmata* con dei pendenti sospesi agli anelli della collana vd. Prêtre 2012, 131.

⁵³ Sapph. fr. 63 Voigt, con il commento di Neri 2021, 681-684; vd. anche Nobili 2022, 58.

⁵⁴ L'associazione al periodo dell'adolescenza sarebbe rafforzata qualora si accolga la proposta di riunire il frustulo papiraceo che costituisce il fr. 87.13 Lobel-Page al v. 6 del frammento 63 Voigt con l'introduzione in fine di verso dell'accusativo ἄβav, per cui vd. la proposta di Puglia 2007, 28-31; cfr. Ferrari 2007, 188-189.

⁵⁵ *Lfgre*, s.v. Μελανθώ.

⁵⁶ Hom. *Od.* 18.320-336.

⁵⁷ Hom. *Od.* 19.76-95.

ben specifico della rappresentazione culturale greca del cane, animale di famiglia, che osa tradire la fiducia dei padroni e i compiti per cui è stato allevato e tenuto in casa.⁵⁸ L'espressione al vocativo, «cagna senza pudore» (*kyon addees*), rivolta a Melantò dalla regina di Itaca, cerca di inibire e spegnere sul nascere i pensieri e le parole spropositate della donna di condizione servile ristabilendo i giusti rapporti di forza. Ma la sfrontatezza della giovane Melantò, sorella del capraio Melanzio, trova nelle ingiurie al mendicante soltanto una manifestazione più eclatante e vistosa del suo comportamento. L'assenza di ritegno la caratterizza, in modo ancora peggiore nella prospettiva omerica, nei confronti della stessa Penelope, che la giovane donna sarà pronta a tradire preferendole gli amori e le attenzioni dei Proci.

La relazione che lega Melantò alla signora di Itaca non è quella usuale e in fondo poco importante, al punto da non meritare menzione da parte della tradizione rapsodica, delle altre serve della casa di Odisseo. Benché si tratti della figlia di uno schiavo, Dolio, Melantò è affidata a Penelope sin da piccola e la regina di Itaca se ne prende cura occupandosi di lei come fosse una figlia. Numerose spie verbali del passo omerico in cui è descritto il rapporto tra Penelope e Melantò sembrano andare in questa direzione:⁵⁹ in particolare il verbo *komizo* («prendere in carico, occuparsi»), che indica le cure che una donna matura si impegna a approfondire nei confronti di una bambina, poi giovane donna, assicurandole ogni attenzione sino al matrimonio;⁶⁰ Melantò è trattata al pari di una figlia, *paida de hos*, pur non essendo una figlia naturale di Penelope.⁶¹ Il verbo *atitallo*, un causativo a raddoppiamento costruito sull'aggettivo *atalos* («tenero, giovane, infantile»), rafforza, se possibile, il legame tra la signora di Itaca e la giovane Melantò sottolineandone la relazione di forte dipendenza costruita sul processo di crescita e di allevamento, che rendono possibile a Melantò di vivere pienamente l'infanzia e la giovinezza e fanno di Penelope una madre premurosa.⁶²

La descrizione delle attenzioni che Penelope riserva alla giovanissima Melantò è completata dal secondo emistichio del verso 324, in cui si ricorda come la signora di Itaca «(le) donava così degli *athyrmata* con il cuore» (δίδου δ' ἄρ'

⁵⁸ Franco 2014, 48–53.

⁵⁹ Hom. *Od.* 18.322–323.

⁶⁰ Cfr. Hom. *Od.* 20.68–78, in cui è Afrodite a prendere in carico ([...] κόμισσε δὲ δῖ' Ἀφροδίτη) in prima persona l'allevamento e la cura, ivi compresa la preoccupazione per un giusto matrimonio, delle figlie di Pandareo.

⁶¹ Cfr. Eust. *Comm. ad Hom. Od.*, II p. 182 Stallbaum, in cui Eustazio ricorda come la bambina venisse trattata da Penelope come una figlia a tutti gli effetti: [...] γὰρ ἡ δούλη Μελανθῷ παιδὸς δίκην κομισθεῖσα τῇ δεσποίνῃ [...].

⁶² Sul verbo *atitallo* e sul suo possibile legame con forme di antiche pratiche culturali indoeuropee come il «fosterage», l'affidamento di figli naturali ad altre figure responsabili del loro processo di crescita ed educazione per un periodo limitato di tempo, vd. Benveniste 1969, 85–88. Una parziale critica all'impostazione che considera *atitallo* primariamente associato al valore semantico di «nutrire», «allevare» e all'istituto culturale del «fosterage» si trova in Bologna 1980, 56, che sottolinea come «nel caso di bambini, ἀτιτάλλειν denoterebbe un 'aiutarli a crescere' solo nel senso di permettere loro di vivere la vita di fanciulli, di – in quanto tali – ἀταλοί, proprio come fanno abitualmente i genitori».

ἀθύρματα θυμῷ). Il connettore *ara*, preceduto da *de*, a seguire l'imperfetto assegna all'atto del donare gli *athyrmata* un significato specifico: nella lingua omerica *ara* svolge spesso la funzione di dischiudere agli ascoltatori ciò che sembra derivare in modo naturale e normale da quanto affermato in precedenza; si tratta di presentare un'informazione che riprende, talvolta riformulandola, quanto raccontato nei versi precedenti di una similitudine o di un excursus, come in questo caso.⁶³ La scelta di donare con convinzione degli *athyrmata* a una bambina di condizione servile è presentata dall'istanza narrativa come una logica conseguenza della scelta di Penelope di considerare Melantò una figlia. L'intensità degli affetti con cui la donna istituisce un rapporto speciale con Melantò attraverso il dono degli *athyrmata* è ulteriormente sottolineata dal dativo strumentale del sostantivo *thymos*, che chiude il verso e che può essere reso con espressioni che sottolineano la piena convinzione e il coinvolgimento consapevole con cui Penelope compie il gesto.⁶⁴

Alla luce di quanto evidenziato in relazione al valore semantico di *athyrma* nel primo passaggio odissiaco e alla messa in scena narrativa del rapporto tra Penelope e Melantò, come intendere il riferimento agli oggetti definiti *athyrmata* in questo passo?⁶⁵

Qualora non si accolga l'ipotesi di considerarli dei generici giocattoli, si potrebbe anche in questo caso pensare a ornamenti, doni preziosi,⁶⁶ bracciali o altre forme di monile da conservare come marche distintive di uno statuto privilegiato.⁶⁷ Del resto, è lo stesso Odisseo, minacciando velatamente Melantò, a ricordare come l'eccezionalità della sua condizione potrebbe un giorno andare

⁶³ Sui valori pragmatici e semantici di *ara* nell'epica omerica è tornato di recente Mark de Kreij (2021, 240–249) riprendendo alcune critiche, già mosse da altri in passato, nei confronti di John D. Denniston (1954, part. 32–35) a proposito del presunto sentimento di sorpresa che il connettore discorsivo *ara* veicolerebbe.

⁶⁴ «[...] di cuore» traduce Privitera 1988; vd. *supra*. Per espressioni analoghe in cui il dativo indica la ferma volontà, la convinzione più sincera di chi compie l'azione, vd. Hom. *Il.* 16.255; cfr. Hes. fr. 204.54 M.–W., in cui il desiderio convinto di Elpenore è associato all'invio di doni splendidi per Elena. Sul *thymos* come elemento centrale della rappresentazione metaforica dei processi deliberativi nei poemi omerici, vd. Pelliccia 1995.

⁶⁵ Anche lo scoliaste dei cosiddetti scolii esegetici all'*Odissea* sembra problematizzare il valore da assegnare ad *athyrma* nel passaggio riguardante Melantò: benché sia proposto un significato di *athyrma* come sinonimo di *paignion*, nello scolio è comunque suggerito un uso traslato del termine a indicare i lussi e i divertimenti (χλιδᾶς καὶ παιδιᾶς), e non i giocattoli, che Penelope avrebbe concesso per la felicità della bambina: ἡ Μελανθῶ χλιδᾶς καὶ παιδιᾶς ἐλάβανεν, ἀλλ' οὐ συνεχώρει αὐτῇ ἡ Πηνελόπη ἀθύρματα, ἀλλὰ τὰ πρὸς ἡδονὴν αὐτῆς ἔπραττε, δηλονότι νηπίᾳ ὑπάρχουσα (*Schol. vet. in Hom. Od.* 18.323 Dindorf).

⁶⁶ A una traduzione di *athyrmata* come «cadeaux» rinvia la resa letteraria del testo omerico di Philippe Jaccottet (1982, *ad loc.*).

⁶⁷ Il testo omerico non permette di considerare Melantò una schiava liberata o manomessa, ma il suo statuto conserva per il lettore moderno contorni poco chiari, che rendono comunque difficile ricomprendere la sua figura in una rigida logica binaria che opponga libertà a schiavitù. Sulla questione del cambiamento di statuto giuridico e di condizione sociale degli schiavi nei poemi omerici, vd. la sintesi offerta da Zanovello 2022; cfr. Mele 1968, 149–154.

in rovina: una condizione di distinzione che il re di Itaca esprime nei termini di uno splendore che distinguerebbe Melantò dal resto delle ancelle. Il vocabolario utilizzato nel passaggio omerico descrive la magnificenza di Melantò nei termini di una *aglaïe*, una luminosità che normalmente si incarna anche nell'ornamento dei gioielli e delle vesti, per cui la giovane donna sorpasserebbe le altre.⁶⁸ Le tradizioni narrative del mito greco indicano talvolta proprio in alcuni oggetti preziosi i segni di una relazione di appartenenza, filiale, tra membri di una stessa famiglia o tra persone che vogliono riconoscersi come tali. Sono, infatti, questi oggetti a essere al centro delle scene di riconoscimento che seguono le vicende drammatiche di allontanamento forzato tra genitori e figli. In un celebre episodio dello *Ione* di Euripide, l'omonimo protagonista della tragedia, giovane guardiano del tempio di Apollo a Delfi, si riconosce come figlio di Creusa proprio grazie alla descrizione fatta da quest'ultima degli oggetti che la donna aveva donato e lasciato al piccolo prima di abbandonarlo, in particolare un gioiello d'oro, *chrysoma*, trasmesso direttamente da Atena alla stirpe ateniese di Creusa e poi donato come collana, *deraia*, e talismano al figlio Ione.⁶⁹

È a oggetti del genere che gli *athyrmata* che sanciscono l'adozione di Melantò da parte di Penelope potrebbero rinviare.

4. Altri contesti d'uso del termine in età tardo-arcaica

Dopo aver considerato le occorrenze di *athyrma* nei poemi omerici è possibile, ora, estendere l'analisi al tardo arcaismo greco. Nell'*Inno a Hermes*, un'opera di tradizione orale inclusa poi nella sua redazione fissata per iscritto nel canone letterario degli inni in passato attribuiti a Omero, il sostantivo *athyrma* è utilizzato in tre occasioni.⁷⁰ L'opera, che rielabora tradizioni molto antiche di area peloponnesiaca e che è fortemente legata al contesto culturale e performativo delle celebrazioni attiche tra fine del VI e la prima metà del V secolo, è costruita intorno al racconto del furto di bestiame del dio Apollo per mano del giovanissimo Hermes.⁷¹ Nella prima parte dell'inno si racconta dell'incontro fortuito tra il dio bambino e una testuggine, che Hermes trasforma immediatamente in uno straordinario strumento musicale: la prima lira dell'umanità. Nel giro di pochi esametri si celebra la tecnica sapiente con cui il dio Hermes concepisce e costruisce un artefatto, sino ad allora sconosciuto, a partire dalla manipolazione

⁶⁸ Hom. *Od.* 19.81–82.

⁶⁹ Eur. *Ion.* 1427–1431. Una scena simile si trova anche nel teatro di Menandro, nella commedia *La ragazza dai capelli corti*, in cui l'anziano Pateco riconosce la figlia Glicerica da alcuni oggetti preziosi, come una cintura d'oro, che erano stati donati dalla moglie al momento dell'abbandono della piccola (Men. *Perik.* 822–823). Sulla forte carica emotiva delle scene di *anagnorisis* imperniate sul riconoscimento degli oggetti preziosi, antichi doni d'infanzia, dei figli ritrovati, vd. di recente De Poli 2019.

⁷⁰ Vd. in particolare Vergados 2013 per un'introduzione dettagliata ai temi, al linguaggio e al rapporto con altre tradizioni poetiche e mitografiche dell'*Inno a Hermes*.

⁷¹ Sulle tradizioni di memoria locale relative alle storie di Hermes in area peloponnesiaca e sul rapporto di queste con l'elaborazione di un racconto panellenico di matrice ateniese, vd. lo studio dettagliato di Nobili 2011.

trasformativa di un essere vivente, la testuggine, che il dio uccide e da cui ricava la cassa di risonanza del nuovo strumento musicale.⁷² Lo straordinario nuovo artefatto esce di scena quasi subito dalla narrazione per poi ricomparire alla fine dell'inno quando Hermes mostra ad Apollo il carapace di testuggine con le sette corde dello strumento attaccate a delle corna fissate al guscio dell'animale: da questo momento di «rivelazione» dello strumento tutta la narrazione è condotta sul tema dello stupore meraviglioso (*thaumata erga, thaumasien, ossan, thaumazo*) che l'oggetto è in grado di suscitare negli ascoltatori configurandosi come vero e proprio incantesimo.⁷³ Le tre occorrenze di *athyrma* nell'inno in questione sono tutte riferite alla testuggine-lira nella prima parte della narrazione quando il dio-bambino crea il nuovo strumento musicale: l'animale vivo è apostrofato da Hermes come se fosse già lo strumento prezioso dei banchetti e delle danze, la testuggine è riconosciuta come «(strumento) che scandisce la danza» (*choroitype*), «compagna del banchetto» (*daitos hetaire*), prima di essere definita *kalon athyrma*.⁷⁴ Un'espressione analoga, in formula in fine di verso, ricorre anche quando Hermes prova per la prima volta le potenzialità dello strumento, presentato come un artefatto da lui concepito e assemblato: αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεύξε, φέρων ἐρατεινὸν ἄθυρμα / πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέρος («ma subito dopo averlo creato, prendendo il seducente *athyrma* lo provava con un plettro in ogni sua parte»).⁷⁵ Il gioco di rispecchiamento tra l'animale vivo e lo strumento musicale è un motivo isotopico dell'inno e si ritrova anche nella parte finale, quando Hermes definisce la *chelys*, la testuggine-lira, una «compagna dalla voce deliziosa» (*ligyphnon hetairen*).⁷⁶ Un oggetto che produce voce melodiosa e un essere vivente che manifesta la bellezza straordinaria del proprio carapace senza però riuscire a emettere alcuna armonia di suono sono identificati nella presentazione di uno strumento straordinario e mai visto, prodotto delle sapienti arti di un dio.

Per un oggetto inconsueto, dalle sembianze di un fiore, un narciso dalle cento teste e dal profumo estasiante, perde la testa la giovane Persefone nel racconto tramandato dall'*Inno a Demetra*: il fiore, che si presenta come una rarità, è in realtà subdolamente concepito e fatto nascere come un inganno (*dolos*) dalla dea Gaia perché Persefone vedendolo non riesca a resistere e desideri strapparla.⁷⁷ La scena

⁷² *Hymn. ad Merc.* 41-51, per l'uccisione della testuggine e l'assemblaggio della prima lira (con il commento di Vergados 2013, 258-270). Sulla particolare valorizzazione di elementi meravigliosi e fantastici nella descrizione dell'operazione, per certi versi magica, di Hermes, non a caso ripresa in epoche più recenti dalla tradizione paradossografica, ha insistito di recente Thomas 2020, 170-173.

⁷³ *Hymn. ad Merc.* 436-455, per lo stupore e la fascinazione provati da Apollo all'ascolto delle armonie suonate da Hermes. Sull'incanto esercitato dal nuovo strumento, dal tono a tratti perturbante per la novità inaudita del suono, ha posto l'accento Brillante 2001, part. 116-117.

⁷⁴ *Hymn. ad Merc.* 31-32. Vd. anche Càssola 1975, 518, per l'apostrofe alla testuggine da parte di Hermes come se questa fosse già una lira.

⁷⁵ *Hymn. ad Merc.* 52-53; vd. in particolare Vergados 2013, 272, per l'impiego della stessa formulazione linguistica con il verbo *teucho* per indicare l'azione straordinaria del dio Efesto nella creazione di altre opere d'ingegno artigianale, come lo scudo di Achille nell'*Iliade*.

⁷⁶ *Hymn. ad Merc.* 478-479.

⁷⁷ *Hymn. ad Cer.* 5-16.

descritta dal componimento in onore di Demetra ricorda molto da vicino una delle funzioni del racconto della favola descritte da Vladimir Propp, in particolare la funzione j^2 , in cui il tentativo di inganno operato dall'antagonista del racconto ricorre all'uso di mezzi magici come spilli incantati o altro.⁷⁸ Il fiore del narciso è un'entità straordinaria – anche in questo caso l'opera di una divinità – che non a caso è presentata con i tratti di uno spettacolo vivente capace di suscitare stupore (*sebas*) da cui non riescono a distogliere lo sguardo nemmeno gli dèi.⁷⁹ L'oggetto magico, capace di spalancare le porte della Terra e degli Inferi all'arrivo di Hades, è un prezioso naturale irresistibile e per questo motivo riceve l'appellativo di *kalon athyrma*, una dimensione cui si integra senza contraddizioni la pratica rituale della composizione ornamentale delle ghirlande di fiori, che proprio sotto forma di corone di narciso erano offerte a Eleusi come doni votivi per Demetra e Persefone.⁸⁰ È l'attrazione irresistibile esercitata da un oggetto mai visto su chi si trovi a imbattersi in esso per la prima volta a costituire una delle caratteristiche salienti della rappresentazione culturale di un oggetto definibile come *athyrma*. La dimensione ludica dell'azione di gioco non risulta preminente né particolarmente valorizzata dai testi analizzati. Al contrario la preziosità, a tratti misteriosa, dell'artefatto risulta un punto essenziale della sua valenza culturale.

L'associazione di *athyrma* all'universo dei giocattoli risulta del resto assai dubbia se si presta attenzione all'uso che del termine fanno alcuni testi nella produzione melica tardo-arcaica. Un primo esempio è fornito da un epinicio che Bacchilide dedica alla vittoria nel *pentathlon* ai giochi di Nemea da parte di Automede di Fliunte: nella strofe della quarta triade, lacunosa in alcuni punti, l'istanza enunciativa del poeta celebra l'importanza del canto come potente strumento per garantire la gloria del *laudandus*.⁸¹ Il contrasto è forte e ripetuto tra il rischio dell'oblio e della scomparsa, determinati dalla natura caduca dei mortali, e l'eternità garantita dal canto, che con grazia e tecnica ha il compito di rendere reale, credibile e duratura la fama del vincitore. La straordinaria impresa di Automede (*kalon ergon*) vede il proprio destino di grandezza strettamente intrecciato alla qualità del canto elaborato per celebrare la vittoria, gli inni epinici devono essere *gnesioi*, «genuini», «nobili» nel senso di autentici e di ottima fattura. Solo in questo modo, diventando contenuto della forma celebrativa dell'inno, l'impresa di valore potrà essere assicurata, per meglio dire tesaurizzata, trovandosi tra i beni in deposito presso gli dèi, *para daimosi keitai*.⁸² Sotto forma di canto corale di celebrazione il componimento rimane anche come bene più prezioso, *kalliston*: l'*athyrma* delle Muse. Il riferimento alla ricercatezza del canto, capace di dare valore, sedurre e convincere il

⁷⁸ Propp 1966, 35–36.

⁷⁹ Sulla nozione di *sebas* in relazione alla rappresentazione del mondo vegetale nella poesia greca arcaica vd. Motte 1992.

⁸⁰ Soph. *Oed. Col.* 681–685; Càssola 1975, 468.

⁸¹ Bacch. *Epin.* 9.79–87.

⁸² Su questi versi vd. il commento di Maehler 1982, 172 («evoziert das Bild eines Schatzes»).

pubblico,⁸³ sembra rendere più plausibile un'interpretazione degli *athyrmata* come di «ornamenti» o «gioielli» al posto di una loro identificazione metaforica con giocattoli o balocchi delle Muse.⁸⁴ Alcuni commentatori moderni hanno voluto leggere nell'espressione di Bacchilide un'eco delle parole che Pindaro aveva scelto qualche anno prima redigendo il carme di vittoria per il trionfo ai giochi di Delfi del 462 a.C. ottenuto da Arcesilao di Cirene.⁸⁵ Tra i motivi per cui il re, discendente della dinastia del fondatore Batto, dovrebbe ringraziare gli dèi, e Apollo in particolare, per la propria felicità (*makar*) ci sono certamente il governo della splendida Cirene e la fama derivante dalla vittoria agli agoni panellenici, ma non meno importante dovrebbe essere, secondo l'istanza enunciativa del poeta, la circostanza della celebrazione pubblica nel canto di un coro, *komos*, che si esibisce nel tempio di Apollo a Cirene durante una festa del dio, le Carnèe di tradizione dorica, e proclama solennemente la gloria del re e della sua casata.⁸⁶ La grandezza del canto, l'eccellenza della performance del coro, sono presentate come fossero doni che il dio Apollo concede al re di Cirene, che li accoglie (*dedexai*): l'intera prima triade dell'epinicio è del resto centrata sul motivo dell'onnipotenza degli dèi, cui ogni gloria e ogni vittoria devono essere attribuiti (*panti men theon aition*).

Come afferma Pietro Giannini nel commento all'edizione Valla della *Pitica V*, nell'esaltazione del motivo di orgoglio di ricevere il canto corale di vittoria «implicitamente è esaltata anche la qualità del prodotto poetico».⁸⁷ Il coro dei giovani che celebra l'inno in onore di Arcesilao nel tempio di Apollo è definito *Apollonion athyrma*, un'espressione in apposizione che può avere almeno due interpretazioni: il coro è l'*athyrma* che Apollo concede e dona ad Arcesilao, che si trova a riceverlo, oppure l'*athyrma* è ciò che fa risplendere la gloria e l'onore di Apollo, un dono che la comunità di Cirene, unita nella celebrazione delle Carnèe, offre al dio. In entrambi i casi sembra più accettabile intendere *athyrma* con un rinvio all'eccellenza della «manifattura» del canto, che al pari di un'opera monumentale si addice a celebrare il rango elevato del destinatario, che sia questo il dio Apollo o invece il re Arcesilao. Meno pertinente sembra essere una traduzione che intenda *athyrma* come balocco o giocattolo.⁸⁸

⁸³ Sulla *charis* del canto e sul potere seduttivo della poesia come motivi tipici dei componimenti melici, vd. Papadimitropoulos 2021.

⁸⁴ Sulla performance poetica come gioiello e dono prezioso rivolto alle divinità nella rappresentazione che ne danno i poeti melici, vd. di recente Calame 2021. Cfr. Maehler 1982, 173–173, che riconosce il riferimento all'universo dei preziosi e dei gioielli nell'espressione '*athyrmata* delle Muse', ma solo come secondario, di secondo piano, rispetto al valore principale, che sarebbe quello di canto come diletto e trastullo delle Muse. L'allusione alla preziosità di un oggetto nuovo di zecca donato o esposto allo sguardo del pubblico potrebbe trovarsi anche nel riferimento ad *athyrma* che si trova in un frammento degli *Odissei* di Cratino (fr. 152 K.-A.): cfr. Bianchi 2017, 28 n. 43.

⁸⁵ Sulla *Pitica V* di Pindaro vd. almeno Lefkowitz 1984.

⁸⁶ Pind. *Pyth.* 5.14–23.

⁸⁷ Giannini 2012, 516.

⁸⁸ La tradizione più antica degli scolii a Pindaro glossa il termine *athyrma* con *paignion* e, a partire da questa equivalenza supposta, costruisce un quadro esplicativo basato sulla metafora dello spettacolo

La possibilità che il coro dei giovani che intonano il canto composto da Pindaro per celebrare la gloria di Arcesilao e di Apollo possa essere presentato nei termini di un ulteriore monumento celebrativo, da situare nel *temenos* di Apollo a Cirene in occasione delle Carnèe, trova una possibile conferma se si considerano per lo meno due testimonianze di età ellenistica o tardo-ellenistica. Si tratta di due epigrammi anonimi trasmessi dall'*Antologia Palatina*: in entrambi i casi *athyrma* è associato a doni o monumenti di celebrazione della memoria. Il primo componimento descrive un oggetto votivo in legno lisciato e scolpito da alcuni uomini di campagna come offerta per il dio Pan e adagiato come *kalon athyrma* sulla strada a onorare il dio protettore degli armenti e dei luoghi della boscaglia.⁸⁹ Nel secondo testo l'istanza enunciativa si presenta come un oggetto parlante e descrive sé stessa come un *koinon athyrma* che Megaresi e Argivi hanno infisso (*hidrymai*) a perenne memoria dell'eroe Corebo nello spazio sacro in cui si celebra il ricordo dell'impresa dell'eroe di ritorno da Delfi.⁹⁰ La statua doveva rappresentare la creatura mostruosa che Corebo aveva sconfitto liberando la terra di Argo, un oggetto che faceva parte di quel monumento sacro descritto anche da Pausania come tomba di Corebo, in cui si sarebbero trovate le più antiche realizzazioni statuarie del mondo greco (*agalmata*) accompagnate da numerosi epigrammi votivi disposti ovunque.⁹¹

In questi contesti appare in modo evidente l'associazione di *athyrma* alla sfera culturale degli oggetti votivi, ai monumenti che rendono onore e grazia a divinità ed eroi magnificandone la gloria attraverso la fattura pregevole dei manufatti.⁹²

Dalle analisi sviluppate sin qui sembra verosimile ritenere che gli effetti di connotazione attivati dagli autori della poesia melica arcaica con l'uso di *athyrma* fossero ben lontani dal suggerire i significati di «paccottiglia», «chincaglieria» o «ninnolo». Se nella *lexis* di Pindaro e di Bacchilide questo termine è impiegato soprattutto per creare un'immagine metaforica efficace in una prospettiva pragmatica di lode e celebrazione della divinità e del canto, sembra davvero difficile ritenere che l'istanza enunciativa dei componimenti potesse riferirsi a oggetti futili, a cose senza valore.

Queste considerazioni sarebbero ancor più valide se si mettesse da parte una prospettiva di ricerca unicamente semantica, tesa quindi a definire i contorni precisi del significato di una parola arcaica in modo univoco, e si considerasse invece la possibile natura di «iconimo» (*iconym*) di *athyrma*: con questo neologismo Michael Silk ha proposto di intendere alcuni arcaismi di uso poetico,

coreutico come «gioco», *paidia*; in questa prospettiva il coro rappresenterebbe il giocattolo di Apollo, una realtà con cui il dio si divertirebbe a giocare in qualità di guida e maestro delle Muse: vd. *Schol. vet. in Pind. Pyth.* 5.24 (a) Drachmann.

⁸⁹ *Anth. Pal.* 6.37. Per un commento all'epigramma, vd. Page 1981, 381-382.

⁹⁰ *Anth. Pal.* 7.154. Per un commento a questo brano, vd., oltre a Page 1981, 388-391, Gullo 2023, 520.

⁹¹ Paus. 1.43.8: [...] ταῦτα ἀγάλματα παλαιότατα, ὅποσα λίθου πεποιημένα ἔστιν Ἑλλήσιν, ἰδὼν οἶδα.

⁹² Sull'associazione tra *athyrma* e *agalma*, vd. *infra*, p. 36, a proposito dell'opera di Eliano.

prevalentemente omerici, privi di un nucleo semantico definito ma i cui significati sarebbero stati suggeriti da fenomeni di assonanza con altri termini e di selezione contestuale e il cui uso da parte dei poeti avrebbe puntato più sugli effetti di connotazione che sul valore denotativo del termine.⁹³ Ancor di più da una prospettiva di analisi del genere, in cui l'aria di famiglia conta più del significato *per se*, la possibilità di intendere gli *athyrmata* come «giocattoli per bambini» o «cianfrusaglie» risulterebbe priva di fondamento.

5. Riflessioni metalinguistiche di glossografi e lessicografi antichi

Pur nell'impossibilità di indicare piste di accesso sicure è comunque possibile fornire alcuni suggerimenti che provino a dare ragione della spiegazione semantica che considera *athyrma* un sinonimo, antico e linguisticamente prezioso, di *paigion*, come è evidente da numerosi esempi di lessicografia di età romana e bizantina.⁹⁴

Il primo suggerimento riguarda certamente il lavoro glossografico su alcuni testi particolarmente autorevoli dal punto di vista culturale e formativo, come i poemi omerici, che in quanto *loci classici* hanno potuto esercitare un'influenza molto forte nella formazione di tradizioni esegetiche successive, anche relative ad altri contesti enunciativi. Il passaggio iliadico con la scena di gioco dei bambini che si agitano sulla spiaggia, suggerita in particolare dal participio *athyron*, può certamente aver indirizzato l'interpretazione di *athyrma* come giocattolo generalizzandola alle sue molteplici occorrenze nel corso della tradizione linguistica greca antica.

A un simile quadro potrebbe aver contribuito anche una parte della tradizione esegetica a un altro testo autorevole della tradizione poetica greca classica, non a caso proveniente da una commedia della cosiddetta triade bizantina: un verso delle *Nuvole* di Aristofane. Nella scena che segue immediatamente la parabasi della commedia Socrate si lamenta dell'inettitudine all'apprendimento del rustico Strepsiade, che non sarebbe in grado neanche di ricordare le cose più semplici e banali, dei veri e propri *skalathyrmatia*.⁹⁵ La tradizione scoliastica più antica riconosce nel termine un composto lessicale in cui proprio al secondo elemento, un diminutivo di *athyrma* (> *athyrmation*), sarebbe necessario assegnare il significato di «giocattolo e oggetto di nessun valore». ⁹⁶ In questa prospettiva *athyrma* null'al-

⁹³ Silk 1983, spec. 311: «I derive its main element from more than one word: from εἰκάζειν, because the reader of an iconym can only guess what it means – and though he may suppose he sometimes guesses with εἰκός, probability, it is never with certainty; from εἰκών, because there is a semblance of signification about an iconym, possibly a hint of an image, even, but its meaning is really no more than a phantom; above all, from εἰκῆ, because the scatter of guessed 'meanings' that eventually collects around an iconym is essentially arbitrary».

⁹⁴ E.g. Apoll. Soph. *Lex. Hom.*, p. 12.32 Bekker (ἀθύρει παίζει, καὶ ἀθύρματα παίγνια); Phot. *Lex.*, α 492 Theodoridis (ἄθυρμα· παίγνιον).

⁹⁵ Ar. *Nub.* 627–631. Per un commento al passo vd. almeno Dover 1968, 178.

⁹⁶ *Schol. vet. in Ar. Nub.* 630b (α) Holwerda: ἔγκειται τὸ ἄθυρμα· οἰονεὶ παίγνια καὶ οὐδὲν ἀξιόπιστον; EMat. Nr (β): ἡ λέξις σύνθετος ἀπὸ τοῦ σκαλεύματα καὶ ἀθύρματα· οἶον παίγνια καὶ μηδενὸς ἄξια.

tro indicherebbe se non gli oggetti con cui giocano i bambini, un'associazione metaforicamente sfruttata nel testo per rinviare a concetti semplici, potremmo dire «giochi da ragazzi», che però Strepsiade fa fatica a immagazzinare. Il rinvio all'universo dei balocchi però non sembra essere così certo. Infatti, un'altra parte della tradizione esegetica confluita negli *scholia vetera* al testo di Aristofane trasmette un *interpretamentum* in parte diverso: in questo caso si rinvia alla semplicità delle nozioni che Strepsiade non è in grado di apprendere istituendo un paragone para-sinonimico con il termine *skariphemata*, che rimanda a disegni graffiti, a schemi rudimentali di profili e contorni disegnati in modo grossolano scavando e grattando via una superficie dura.⁹⁷ Questa seconda chiave interpretativa rinvia a disegni e motivi decorativi tracciati scalfendo una superficie. Il contesto comico, che irride la limitata intelligenza di Strepsiade, potrebbe certamente aver influito sulla spiegazione di *athyrma* come oggetto da nulla, ma – come suggerisce parte della tradizione scoliastica – il veicolo metaforico non sarebbe da individuare nell'universo dei giocattoli bensì in quello di piccole decorazioni incise, non molto lontane forse da uno scarabocchio su pietra.

Oltre alla tradizione glossografica, che ricerca i (para-)sinonimi di *athyrma*, esistono, però, altre prospettive di analisi, che forniscono una condensata spiegazione etimologica del sostantivo costruendo un nuovo significato a partire dall'articolazione dei sememi che sono suggeriti dai campi semantici delle parole individuate come componenti del termine in questione:⁹⁸

Ἀθύρματα· παρὰ τὸ θύω, τὸ ὀρμῶ· θύω θύρω καὶ ἀθύρω καὶ ἄθυρμα. ἢ ἀθρήματά τινα ὄντα παρὰ τὸ ἀθρεῖν, θεάματα.

Athyrmata: dal verbo 'precipitarsi', 'lanciarsi'; *thyo*, *thyro* e *athyro* e *athyrma*. Oppure trattandosi di oggetti preziosi, la derivazione è da *athrein* (= «ammirare, guardare con interesse e stupore»), sono degli spettacoli (trad. pers.).

La decodifica del significato di *athyrma* fornita dalla voce dell'*Etymologicum Genuinum* prevede due livelli di spiegazione: la prima riconnette il sostantivo alla radice del verbo *thyo*, un termine glossato da un altro verbo, *hormao* nel suo significato di «agognare, desiderare con grande intensità»: si tratta di un campo semantico che rinvia a pulsioni emotive difficilmente controllabili, come l'impiego di *thyo* per descrivere l'impeto di alcuni fenomeni atmosferici o elementi naturali sem-

⁹⁷ *Schol. vet. in Ar. Nub.* 630a Holwerda. Lo stesso *interpretamentum* si trova anche nel *Lessico* di Esichio (σ 805 Hansen), come è noto ampiamente rimaneggiato ed epitomato nel corso della tradizione: σκα<λα>θυρμάτ<ι>α· σκαριφήματα. σκαλεύματα.

⁹⁸ *Etym. Gen.*, α 147 Lasserre-Livadaras. Anche nell'*Etymologicum Gudianum*, un lessico bizantino dell'XI secolo che attinge spesso alle stesse fonti del *Genuinum*, troviamo, oltre al rimando ai *paignia* (i giochi), il riferimento all'universo dei preziosi e dei monili, *kosmos*, per spiegare *athyrma* (*Etym. Gud.*, α 34 de Stefani): Ἀθύρματα· παίγνια ἢ κόσμια. Sul *Gudianum* vd. Schironi 2004, 22–23, con ulteriore bibliografia.

bra indicare;⁹⁹ la seconda spiegazione del lessico bizantino rinvia alla possibilità di considerare gli *athyrmata* come degli *athremata*, degli oggetti spettacolari da contemplare. In questa seconda parte dell'*interpretamentum* non è indicato esplicitamente se l'introduzione del sostantivo *athremata* rappresenti una spiegazione unicamente semantica o se invece sia suggerita una connessione etimologica tra i due termini.¹⁰⁰ Più esplicita è senz'altro la formulazione impiegata dal più vasto e ricco lessico di età bizantina giunto sino a noi, l'*Etymologicum Magnum*, che offre le stesse due derivazioni etimologiche già rinvenute nel *Genuinum* ma che nella prima delle due fa esplicitamente derivare il sostantivo *athyrma* dall'azione di «contemplare degli spettacoli» (παρὰ τὸ ἀθερεῖν θεάματα).¹⁰¹

Nell'*Etymologicum Parvum*, un lessico di età bizantina molto vicino cronologicamente al *Genuinum*, il riferimento semantico ai giocattoli, *paignia*, è totalmente assente e la motivazione etimologica registrata fa riferimento unicamente alla connessione con il verbo *athreo*: ἀθύρματα· ἀθρήματά τινα ὄντα· παρὰ τὸ ἀθερεῖν θεάματα, «*athyrmata*: sono degli *athrēmata* (i.e. oggetti da ammirare); dall'espressione 'contemplare degli spettacoli'». ¹⁰²

La spiegazione etimologica che rende ragione del sostantivo *athyrma* rinviando a uno stato di sovraeccitazione suscitato dalla presenza di un particolare oggetto, cui sarebbe difficile resistere, risale, per lo meno stando a quanto è possibile ricostruire dai testi a nostra disposizione, al lavoro linguistico sul testo omerico del grammatico alessandrino Apione. In uno dei frammenti delle *Glosse omeriche*, opera perduta dell'autore di età giulio-claudia, è fornita un'analisi morfologica di *athyrma*, che risulterebbe scomponibile in tre parti principali: il centro del composto sarebbe costituito dal verbo *thyo*, cui si aggiungerebbe come prefisso un *alpha intensivum* capace di sottolineare la potenza dello stato d'animo provato (ἀπὸ τοῦ πολλαχῶς θύειν), mentre il *rho* rappresenterebbe un elemento protetico, che Apione giustifica adducendo un esempio analogo presente nel repertorio della lingua greca (ὄν τρόπρον καὶ ἡ αἰδρήν αἰδία τις οὔσα).¹⁰³ Questa spiegazione etimologica potrebbe essere stata suggerita ad Apione proprio dal testo omerico e in particolare dalla *figura etymologica* che associa *athyrma* al verbo *athyro* nell'unica occorrenza iliadica del sostantivo.¹⁰⁴ Nel novero delle paronomasie e delle associazioni «etimologizzanti» che caratterizzano la dizione omerica,¹⁰⁵ e più in generale la poesia epica orale, sembra probabile che il testo iliadico proponga di cogliere il valore semantico di *athyrma* nell'accostamento all'azione scomposta dei

⁹⁹ *LSJ*⁹, s.v. θύω (B).

¹⁰⁰ Sui meccanismi linguistici che regolano la spiegazione semantica e/o etimologica nella letteratura scolastica greca antica, vd. la recente messa a punto fornita da Le Feuvre 2021.

¹⁰¹ *Etym. Magn.*, α 391 Lasserre-Livadaras. Sull'*Etymologicum Magnum* vd. una presentazione generale in Schironi 2004, 19–21.

¹⁰² *Etym. Parv.*, α 44 Pinaudi.

¹⁰³ *Ap. Gloss. Hom.*, fr. 10 Neitzel. Su Apione vd. Pontani 2005, 63; cfr. Matthaios 2015, 221–223.

¹⁰⁴ Per il passo vd. *supra*.

¹⁰⁵ Per l'analisi di alcuni esempi di *figura etymologica* nella poesia epica, vd. Reece 1997–1998; Mirto 2011.

bambini, che muovendosi con mani e piedi con grande impeto fanno crollare le costruzioni di sabbia tirate su poco prima (ἄψ αὐτίς συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἄθύρων). Se la maggior parte dei glossatori antichi, dei traduttori moderni e degli studiosi scelgono di trovare nel «giocare» il corrispettivo semantico uno a uno¹⁰⁶ del verbo *athyro*, esistono buone ragioni per non escludere che il verbo rinvii invece a un movimento concitato e frenetico motivato da una particolare sovraeccitazione dovuta con ogni probabilità all'attività di gioco.¹⁰⁷

Manca però in Apione, o per lo meno in quello che è possibile ricostruire della sua opera, la seconda proposta esplicativa del termine *athyrma* che abbiamo discusso in precedenza nel passo dell'*Etymologicum Genuinum* e che riconnette la semantica di *athyrma* all'associazione con il termine *athremata*, un sostantivo che il lessico bizantino doveva ritenere un para-sinonimo del termine da spiegare.¹⁰⁸

Il sostantivo è di fatto assente dalle testimonianze di età arcaica o classica a noi pervenute,¹⁰⁹ doveva trattarsi con ogni probabilità di un termine poetico proveniente da una tradizione linguistico-performativa diversa da quella dell'*epos*. Queste informazioni possono essere estrapolate dalla nota lessicografica che il grammatico Esichio dedica ad *athremata* in età tardo-antica.¹¹⁰ Esichio associa il sostantivo all'area dialettale e culturale lesbica (*para Lesbiois*), dove con *athremata* sarebbero stati designati i doni (*dora*) che i parenti delle giovani donne promesse in sposa inviavano, con le spose stesse, nella casa del pretendente e futuro legittimo consorte della giovane. I doni designati dal termine *athremata* sembrano corrispondere a quei trasferimenti di ingenti ricchezze sotto forma di monili, vestiti, stoffe e preziosi varî che la tradizione epica del mito greco associa all'iniziativa del padre della sposa e dei parenti più stretti. Il corredo della sposa e i doni inviati dalla casa del padre a quella del marito sono spesso designati anche con il termine di *epaulia* e danno corpo a un'efficace strategia di costruzione del prestigio e della fama della famiglia della sposa.¹¹¹

¹⁰⁶ Sul principio utilizzato dai glossografi omerici, e fortemente avversato dalla prospettiva esegetica della *constitutio textus* di Aristarco, vd. Dettori 2020, 16–17; Montana 2022, sulla lettura critica, ma non aprioristicamente negativa, del lavoro dei glossografi da parte di Aristarco.

¹⁰⁷ Nella direzione della frenesia di un movimento vorticoso, che può condurre a perdere coscienza di sé, va la proposta di ricostruzione etimologica formulata da Frisk 1960, 29, e ripresa più di recente da Beekes 2010, 30. Anche la tradizione più antica dell'esegesi omerica, con gli *scholia vetera*, comprende il riferimento ad *athyro* come un rimando al movimento scomposto e disordinato dei piedi e delle mani, che provocherebbe, nella similitudine omerica, il crollo delle costruzioni fatte di sabbia: vd. *Schol. vet. in Hom. Il.* 15.364(b) Erbse: [...] ἔσται ἄθύρειν τὸ πατεῖν ἀκύρως. Benché sia glossato come «giocare» («Spielen») anche nel *LfggE* (s.v. ἄθύρων), il valore semantico del verbo è ricondotto all'azione vivace ed estemporanea dell'attività del bambino («aus dem planlosen Betätigungsdrang des Kindes»).

¹⁰⁸ Le stesse spiegazioni etimologiche si trovano anche nel lessico dello Pseudo-Zonara (α 61 Tittmann).

¹⁰⁹ A meno che non si scelga di accogliere il suggerimento di Bruno Snell (1958) a proposito del fr. 44 Voigt di Saffo per cui *athremata* andrebbe sostituito alla lezione *athyrmata*, trattandosi, secondo lo studioso, di un eolismo tipico del dialetto di Lesbo.

¹¹⁰ Hsch., α 1621 Cunningham.

¹¹¹ Sulle diverse tipologie di doni nuziali nel mondo greco, arcaico e classico, vd. la sintesi dettagliata in Gherchanoc 2009; cfr. Scheid-Tissinier 2015 per i doni nuziali descritti nell'*epos* omerico.

Il verbo *athreo*, da cui il *nomen rei actae* *athrema* sarebbe derivato secondo l'*Etymologicum Genuinum*, trova una certa diffusione nel greco classico degli autori attici giunti sino a noi, in particolare in Aristotele, che lo utilizza per indicare l'osservazione attenta, la considerazione visiva precisa dei fenomeni naturali presi in esame.¹¹² I lessici atticisti di età antonina non a caso glossano il verbo spiegandolo come un «esaminare e un guardare con attenzione e applicazione».¹¹³ Gli *athremata* sono descritti e pensati come degli artefatti ammirevoli che portano chi si trovi loro di fronte a guardarli e riguardarli con particolare interesse: si tratta quindi di oggetti che attirano lo sguardo e fanno girare la testa catturando l'attenzione.

6. Animali preziosi e fuori dal comune: usi e sopravvivenze di *athyrma* in età imperiale (Eliano, *De natura animalium*)

Nella produzione letteraria greca del periodo ellenistico e di età imperiale si constata un uso diafasicamente marcato di *athyrma*: l'impiego del termine è infatti capace di connotare un livello alto e formalmente ricercato della produzione discorsiva, soprattutto in versi.¹¹⁴ Il sostantivo è sfruttato come un preziosismo di matrice omerica, forse percepito come non appartenente alla *lexis* poetica di tradizione ionico-attica,¹¹⁵ che contribuisce a ricreare lo stile e l'effetto della poesia epico-celebrativa.¹¹⁶

Athyrma non è però soltanto un termine di tradizione poetica, come dimostra la sua diffusione nell'opera di Claudio Eliano, in particolare nel *De natura animalium*, composto tra la fine del II e gli inizi del III secolo d.C. La natura particolare di questo testo, da molti incluso nel genere della paradossografia antica, e i protagonisti assoluti dell'opera, gli animali non umani, possono offrire un terreno di indagine fecondo per cogliere continuità e differenze negli usi di *athyrma* in età imperiale. In più di un'occasione sono definiti *athyrmata* gli animali delle divinità: si tratta per lo più di esseri viventi che per determinate caratteristiche assumono un ruolo privilegiato, che in qualche modo li rende unici rispetto ad altri esemplari della stessa specie o appartenenti a specie diverse.¹¹⁷ È quanto accade, per esempio, nella descrizione che Eliano fa di un

¹¹² E.g. Arist. *Met.* 2, 998b1.

¹¹³ Ael. Dion. *Att.*, α 45 Erbse: ὀθερεῖν· τὸ περισκοπεῖν καὶ μετ' ἐπιτάσεως ὀρᾶν.

¹¹⁴ E.g. Apoll. Rhod. *Arg.* 3.131-136. Sulle occorrenze di *athyrma* tra età ellenistica e prima età imperiale, vd. Floridi 2022. La messa a profitto della connotazione poetica di tono elevato del sostantivo *athyrma* sembra del resto già presente, a fini comici, nella poesia di Cratete in pieno V secolo a.C. con la costruzione di una discrasia tra pratiche o oggetti di tipo erotico, cui si accenna nel frammento, e forma linguistica impiegata per designarli (ἄποδίσια ὀθύρματα): Crat. fr. 23 K.-A., con Perrone 2019, 134-137.

¹¹⁵ Questa ipotesi fu formulata a proposito del carne di Ettore e Andromaca (fr. 44 V., per cui vd. *supra*, p. 20) da Nagy 1974, 118-139; cfr. Ferrari 1986.

¹¹⁶ Per la definizione di *athyrma* come poetismo si veda quanto già riportato da parte della tradizione esegetica alla *Retorica* di Aristotele: Anon. in Arist. *Rhet.*, p. 175.9-10 Rabe.

¹¹⁷ Sono definiti *athyrmata* anche i cuccioli ancora implumi di martin pescatore, *alkyon*, donati da Glauco come pegno d'amore alla giovanissima Scilla nel breve frammento attribuito da Ateneo

rituale di area epirota, in cui ogni anno è celebrato Apollo con sacrifici cui prendono parte anche gli stranieri residenti nella regione.¹¹⁸ Il dio manifesta in modo del tutto particolare la propria volontà: in un recinto sacro alla divinità, collocato in un bosco, sono rinchiusi alcuni serpenti, che la sacerdotessa di Apollo ha il compito di nutrire una volta l'anno prestando particolare attenzione alle reazioni e all'appetito mostrati dagli animali per cogliere eventuali segni favorevoli o nefasti riferibili agli eventi che avrebbero marcato l'anno a venire. Stando ai racconti che circolavano, forse leggende di tradizione orale, Eliano ricorda come non si trattasse di serpenti comuni: gli animali interpellati dalla sacerdotessa di Apollo sarebbero stati discendenti diretti (*ekgonoi*) del mostro serpentiforme di Delfi trucidato da Apollo prima dell'insediamento del dio in quei luoghi. Di particolare rilevanza è la formulazione linguistica impiegata da Eliano per designare i serpenti: [...] καὶ τοῦ θεοῦ ἄθυρμα οὗτοί γε («sono questi l'*athyrma* del dio»). Il testo è esplicito nell'indicare nei serpenti epiroti e non in tutti i serpenti di quella specie l'*athyrma* della divinità; si tratta di animali eccezionali non soltanto perché presentificano il volere di Apollo con i propri comportamenti, ma anche per la loro nobile stirpe antichissima essendo discendenti del mostro di Delfi. In questo contesto sembra più opportuno ricercare il valore di *athyrma* nel riferimento alla preziosità degli animali, all'unicità del loro comportamento, che costituisce in qualche modo il vanto e l'ornamento della magnificenza divina, un efficace strumento di potenza seduttiva che promana dalla divinità, soprattutto se si considera la possibilità che *athyrma* indichi anche una forma di spettacolo dei serpenti, che, disposti in attesa della sacerdotessa, darebbero vita a una messa in scena eccezionale.

Nel testo di Eliano *athyrma* rappresenta un segno linguistico efficace per designare un rapporto speciale, una relazione interspecifica privilegiata, in qualche caso tra divinità e animali, che legittima un trattamento ben particolare da parte degli uomini nei confronti di certi esemplari di una specie. Sembra essere questa la logica che sottende alla designazione degli esemplari femminili di gazzella (*dorkas*) come *athyrmata* della dea Iside nella città egizia di Copto: nell'ambito dei culti rivolti alla dea gli abitanti di questa comunità sacrificano gli esemplari maschi riservando invece alle femmine della specie un trattamento molto diverso; queste acquisiscono lo statuto di animale consacrato, diventando oggetto di ogni

all'elegia mitologica della poetessa Edile (fr. 456 SH = Athen. 7, 297c): ἢ τοὺς ἀλκυόνων παῖδας ἔρ' ἀπτερύγους / τῇ νύμφῃ δύστιπτος ἄθυρματα. Se è possibile che in questo caso *athyrma* rinvi alle attività di gioco tra padrone umano e «giocattolo» animale, confermando così la consuetudine linguistica di riferirsi agli animali *pet* come a degli *athyrmata* (Franco 2017; Floridi 2022), non si può escludere che i cuccioli di *alkyon* siano *athyrmata* in quanto animali speciali, esseri preziosi e doni di grande pregio. Lascerebbero propendere per questa ipotesi non soltanto il resto dei doni di Glauco a Scilla, come le preziosissime perle del Mar Rosso, ma anche le antiche tradizioni di sapere zoologico sulla nidificazione del martin pescatore: questo animale sarebbe stato infatti abilissimo nel costruire nidi in luoghi e in forme impenetrabili a protezione dei propri cuccioli, una disposizione etologica che lo rendeva nell'enciclopedia culturale antica uno dei viventi più protettivi nei confronti della prole (Arnott 2007, 20–21). Sul testo del frammento della *Scilla* di Edile vd. Floridi 2018–2019, con bibliografia precedente.

¹¹⁸ Ael. NA 11.2.

attenzione e di un culto (*ektheousin*), uno statuto privilegiato che viene spiegato da Eliano rifacendosi alla condizione di *athyrma* di Iside, che era garantita alle femmine di gazzella.¹¹⁹

Un esempio analogo nell'uso di *athyrma* da parte di Eliano si trova anche quando l'autore discute del rapporto privilegiato tra un particolare speciema di colombede, la *peristera*, e la dea Afrodite.¹²⁰ Nel contesto rituale delle celebrazioni per la partenza e per il ritorno della dea presso il santuario di Erice un ruolo di primo piano nella costruzione della presentificazione della divinità è assegnato proprio alle migrazioni di alcune colombe allevate e tenute nel santuario ericino.¹²¹ La festa del ritorno, *Katagogia*, era annunciata, ricorda Eliano, dall'apparire di un unico esemplare di *peristera*, subito seguito da uno stormo di altri conspecifici cui si associava la credenza nel ritorno della dea presso il santuario. Eliano esalta le qualità cromatiche della *peristera*, un animale descritto come di eccezionale bellezza proprio per l'associazione di tinte ocre e dorate a un colorito bruno-rossastro capace di rendere questi animali molto diversi dai più comuni e meno attraenti colombidi che erano comunemente noti con lo zoonimo di *peleias*.¹²² Sono l'eccezionalità dei colori e i racconti straordinari sul loro comportamento, in contrasto rispetto all'ordinaria banalità delle *peleïades*, a rendere le *peristerai* del santuario di Erice animali speciali e patrimonio diretto della divinità, due caratteristiche che possono essere assegnate al valore che Eliano sembra presupporre nel ricordare come questi uccelli potessero essere considerati gli *athyrmata* di Afrodite.¹²³

Ma ancora più rilevante nella prospettiva della nostra ricerca è l'analisi di un passaggio del sedicesimo libro del *De natura animalium*: in questo caso *athyrma* è utilizzato da Eliano nello stesso contesto enunciativo in cui sono parafrasati alcuni versi del IV libro dell'*Iliade*. Si tratta di un paragrafo dedicato ad alcuni racconti che l'istanza narrativa attribuisce alla testimonianza diretta di fonti indiane e che riguardano la taglia imponente e la particolare avvenenza (*horaio-teron*) di una specifica varietà di *epops* che vivrebbe in India.¹²⁴ Questo animale abiterebbe quelle terre lontane come *athyrma* del re: il sovrano passerebbe le proprie giornate ad accarezzare e contemplare tra le proprie mani quell'animale così meraviglioso ammirandone con stupore (*tethepos*) lo splendore e la straor-

¹¹⁹ Ael. NA 10.23.

¹²⁰ Su questo zoonimo vd. Arnott 2007, 257-260.

¹²¹ Ael. NA 4.2. Sul culto di Afrodite a Erice vd. Pironti 2009; cfr. Lietz 2012.

¹²² Eliano caratterizza le *peleïades* con l'aggettivo *agelaios*: in questo caso il riferimento non sembra essere alla natura gregaria di animali che volano in stormo ma all'ordinaria banalità del colore e dell'aspetto di questi colombidi, assai distanti dal cromatismo delle *peristerai*, che condividono i colori che la tradizione melica associava alla dea Afrodite. Su questo valore di *agelaios* vd. LSJ⁹, s.v. ἀγέλαϊος, II.2. Cfr. Arist. *Hist. an.* 544b1-5, che ricorda come nessuno abbia grande interesse ad allevare *peleïades* soprattutto per determinate caratteristiche esteticamente e percettivamente ritenute poco gradevoli nel giudizio comune, come il colorito scuro o la taglia ridotta.

¹²³ Ael. NA 12.4, in cui una particolare varietà di falconiforme sarebbe stata prescelta, tra molte altre, dal dio Hermes, che ne avrebbe fatto il proprio *athyrma*.

¹²⁴ Ael. NA 16.5.

dinaria bellezza (καὶ διὰ χειρῶν αὐτὸν φέρει, καὶ ἴδεται αὐτῷ, καὶ συνεχὲς ἐνορᾷ τὴν ἀγλαΐαν τεθηπῶς τοῦ ὄρνιθος καὶ τὸ κάλλος τὸ αὐτοφύες).

Per rendere più chiaro al proprio pubblico il tipo di rapporto interspecifico evocato e l'eccezionale valore assegnato in India a questo uccello, Eliano ricorre a una comparazione, certamente familiare a chi lo ascoltava o lo leggeva, con il mondo degli eroi omerici. Riprendendo una similitudine del IV libro dell'*Iliade*, l'istanza narrativa ricorda come fosse costume diffuso presso i capi achei tenere in grande considerazione oggetti di straordinario prestigio come le briglie e i paramenti dei propri cavalli. La bardatura del cavallo regale è chiamata *agalma* da Eliano, che parafrasando il testo omerico riprende esattamente lo stesso termine che si trova nell'*Iliade* e che è definito ornamento per il cavallo ma anche motivo di gloria e vanto (*kydos*) per il cavaliere.¹²⁵ Molti sarebbero i guerrieri desiderosi di ottenere delle briglie d'avorio colorate di porpora, ma le donne che le hanno fabbricate le custodiscono nei luoghi più sicuri e riparati dell'abitazione, nello spazio più interno della vita familiare dell'*oikos* (*en thalamoi*): si tratta infatti di oggetti tra i più importanti, che mostrano e costituiscono la fama degli uomini della casata.¹²⁶ L'uso di *athyrma* da parte di Eliano come para-sinonimo di *agalma* riferito ai paramenti di lusso dei cavalieri omerici, in un contesto enunciativo in cui è presente una ripresa esplicita del testo omerico, potrebbe costituire un indizio importante del modo in cui l'istanza autoriale possa intendere e interpretare il valore di *athyrma* nei poemi omerici. Alla luce della conoscenza diretta di Omero e delle numerose riprese, citazioni o parafrasi omeriche, che Eliano dissemina sia nel *De natura animalium* sia nella *Varia historia* è per lo meno possibile ipotizzare che l'autore romano sia pienamente a conoscenza di un dibattito già antico sull'etimologia del termine e che difficilmente possa ritenerlo un sostantivo da riferire a oggetti di scarso valore come della paccottiglia di poco conto o, ancora, come ninnoli per bambini.¹²⁷ La sfera semantica d'uso di *athyrma* andrebbe al contrario ricercata nell'ambito dei *kosmia*, degli oggetti preziosi e degli ornamenti.

Un'intenzione comunicativa analoga nell'uso di *athyrma* proviene da un testo letterario di origine epigrafica: si tratta di un breve componimento epigrammatico ritrovato a Roma e databile alla metà del II secolo d.C., in cui si celebra il ricordo di una cagnolina di nome Theia:¹²⁸

χρῆμα τὸ πᾶν Θείας, βαιᾶς κυνός, ἡρία κεύθει,
εὐνοίας, στοργῆς, ἴδεος ἀγλαΐαν·

¹²⁵ Hom. *Il.* 4.141-147. Sugli usi di *agalma* nei poemi omerici vd. Patera 2021, 58-60. Sulla forte connotazione di *agalma* come bene di valore e oggetto prezioso nella cultura greca arcaica sono ancora utili le considerazioni di Gernet 1968, 98-99.

¹²⁶ Sugli oggetti preziosi come operatori efficaci della costruzione della gloria eroica nella Grecia arcaica, vd. Kei, Lissarrague 2021. Cfr. Hom. *Il.* 22.48-52.

¹²⁷ Sulla presenza del testo omerico nel *De natura animalium* vd. lo studio di Kindstrand 1976; in merito al lavoro critico di Eliano sul testo omerico nell'ambito della riscrittura letteraria sugli animali, vd. l'analisi di Decloquement 2020.

¹²⁸ IGUR 3.1230 (trad. pers.).

κούρη δὲ ἄβρὸν ἄθυρμα ποθοῦσα ἔλπεινὰ δακρύει
τὴν τροφίμην, φιλίας μνήστιν ἔχουσα ἀτρεκῆ.

Un tumulto ricopre tutto il valore di Theia, una cagnolina,
uno splendore di benevolenza, affetto e figura;
una bambina, presa da nostalgia per il prezioso tesoro, piange lacrime di dolore
per la creatura che ha allevato, serbando della sua amicizia un ricordo indelebile.

Il testo, in passato interpretato come componimento modellato sul celebre terzo carme della raccolta poetica di Catullo dedicato al *passer* di Lesbia, presenta un registro linguistico non particolarmente elaborato, anche se lo stile mediano è impreziosito da alcuni termini ricercati.¹²⁹ Nel componimento, però, è possibile leggere alcuni vocaboli che si trovano già nella dizione epica omerica: il sostantivo *aglaïa*, che evoca nel ricordo lo splendore luminoso della presenza della cagnolina in vita, ma anche *athyrma*.

Il contesto pragmatico di produzione e fruizione del testo funerario, un brano celebrativo della memoria di un membro della famiglia venuto a mancare, e gli effetti perlocutori di marcato patetismo suggeriti dalla mestizia della protagonista umana della breve storia racconta (*eleina dakruei*) indirizzano la comprensione del senso di *athyrma* in modo chiaro. Nella scelta di un preziosismo linguistico, un termine marcatamente poetico, di tradizione omerica, è possibile cogliere nella postura enunciativa del brano il desiderio di celebrare come presenza insostituibile e compagna preziosa la memoria di Theia. Il termine *athyrma* fa eco, del resto, al neutro che apre l'epigramma, *chrema*, un riferimento alla «cosa preziosa» venuta a mancare e sepolta dal tumulto di terra.¹³⁰ Difficile anche in questo caso poter dare ad *athyrma* il significato di «trastullo», «ninnolo» o «cianfrusaglia», mentre anche il senso generico di «giocattolo» risulterebbe meno appropriato rispetto a quello di «oggetto prezioso» o «gioiello».

7. Conclusioni

Nel corso dello studio è stato mostrato come sia impossibile rintracciare una coestensiva equivalenza di referente tra il moderno «giocattolo» e il greco antico *athyrma*. Da un lato esistono senza dubbio spazi semantici di parziale sovrapposizione, in cui il campo di referenza del termine greco può coprire quello dell'artefatto ludico cui si dà il nome di «giocattolo». Ma persistono importanti differenze.

La prima di esse riguarda l'associazione dei giocattoli alla riproduzione mimetica, spesso in forma miniaturistica, degli oggetti e delle attività degli adulti.

¹²⁹ Garulli 2014, 38-39; Stevanato 2016, per uno studio approfondito del linguaggio delle emozioni negli epitaffi per animali nel mondo antico. Per la proposta di un ipotesto catulliano, vd. Herrlinger 1930, 40.

¹³⁰ Per altri riferimenti onomastici che rinviano all'eccezionalità della presenza in vita della defunta, vd. Masson 1990, 135: *agalma* («splendore»), *chrema* («cosa preziosa»), *dorema* («dono»), *ktema* («ricchezza») e proprio *athyrma*.

Come è stato messo in evidenza, almeno per il testo omerico, questa associazione è forse valida soltanto per le costruzioni di sabbia dei bambini evocate nell'*Iliade*. Resta, poi, molto problematica l'associazione esclusiva al mondo dell'infanzia: gli *athyrmata* portati da Oriente dai mercanti fenici non sono oggetti pensati e fabbricati per i bambini, al contrario possono essere identificati con ornamenti e artefatti preziosi ammirati, manipolati e usati da un pubblico femminile, dei veri e propri *kosmia*, come ci ricordano del resto alcune fonti lessicografiche. Non solo il contesto dei passi dell'*Odissea* ma anche il sondaggio esplorativo condotto sul *corpus* di Claudio Eliano fornisce in tal senso un'importante conferma mostrando come ancora in età imperiale lo scrittore romano, nel designare alcuni animali come *athyrmata* e nel fare riferimento proprio ad alcuni versi omerici, guardasse all'universo degli *agalmata*: gli oggetti preziosi, i monumenti o paramenti destinati a durare e a onorare chi li riceve o li porta con sé.

In questa prospettiva non meno rilevanti sono le spiegazioni erudite che alcuni esegeti della lingua omerica hanno tramandato. La rianalisi etimologica del termine si estende nello spazio circoscritto da due poli principali: da una parte la frenesia del movimento (*horman, thyein*), che l'oggetto in questione sembra provocare in chi lo abbia di fronte in conseguenza di un forte desiderio di possederlo, dall'altra l'attrazione contemplativa che rapisce lo sguardo di chi osservi un *athyrma* (*athrein, theamata*).¹³¹

Non è un caso, allora, che la designazione di un oggetto come *athyrma* sia non poche volte associata a contesti in cui il focus narrativo verte sul tentativo di attirare l'attenzione e l'interesse di un destinatario particolare:¹³² le donne dell'isola di Eumeo, i satiri dei Giochi istmici, forse il piccolo Ofelte tenuto in braccio da Ipsipile nel prologo dell'omonima tragedia di Euripide¹³³ e sicuramente Dioniso in tenerissima età nei racconti teogonici della tradizione dell'Orfismo. Proprio le frammentarie narrazioni trasmesse dalle rapsodie orfiche permettono

¹³¹ Non va dimenticato, del resto, che la prospettiva glossografica, che fornisce molti degli esempi di chiarificazione semantica del termine *athyrma*, dipende da una ben precisa «pragmatica» dell'esercizio esegetico, in cui si privilegia la ricerca di un corrispettivo lessicale, un parasonimo, per il termine da chiarire limitata al contesto ristretto della singola occorrenza del termine stesso. Si tratta di un esercizio di interpretazione fortemente indirizzato da una prospettiva di lettura continua, «scolastica», del testo omerico, diversa da altre tipologie di analisi lessicale, motivate per esempio da una prospettiva diortotica del testo come quella aristarchea: su questi aspetti vd. Montana 2022. Sul posizionamento intellettuale del lettore e le diverse posture interpretative possibili sono sempre molto utili le riflessioni sulle «pratiques savantes» elaborate da Jacob 2018, spec. 269-277.

¹³² Talvolta il valore d'uso di *athyrma* sembra sfruttato in strategie di convincimento non prive di intenti ingannevoli assolvendo così a una «funzione conativa» che sfrutta lo stupore del destinatario degli *athyrmata*; proprio l'idea dell'attrazione irresistibile che induce a scelte affrettate potrebbe essere alla base delle parole che Giamblico attribuiva a Eracito a proposito delle opinioni-illusioni, *doxasmata*, degli uomini definite *athyrmata* infantili: Heracl., DK 31 B 70 (= 92d Marcovich), con il commento di Fronterotta 2013, 174-175.

¹³³ Eur. *Hyps.*, fr. 752d TGrF. Per una possibile interpretazione dei versi lacunosi del papiro, in cui Ipsipile si troverebbe a tenere in braccio il piccolo Ofelte, figlio del re di Nemea Licurgo, promettendogli l'arrivo del padre con degli *athyrmata* nella speranza di poterne calmare il pianto, vd. Jouan, Van Looy 2002, 164-171, 178-179.

di vedere negli *athyrmata* mostrati dai Titani degli oggetti messi in bella mostra per attirare il piccolo Dioniso.¹³⁴ Si tratta di artefatti particolarmente preziosi per un bambino, che hanno lo scopo di rapirne l'attenzione e lo sguardo funzionando per la giovanissima divinità non molto diversamente dalle offerte votive, dagli splendidi *agalmata* che come «pièges-à-dieux» costringono gli dèi a un contatto, all'apertura di un canale di comunicazione;¹³⁵ la lista di questi oggetti è solo parzialmente sovrapponibile a un inventario di giocattoli: ci sono certo trottole, astragali, forse marionette o bambole, ma anche sfere o mele d'oro del giardino delle Esperidi, o ancora uno specchio.¹³⁶ Gli *athyrmata* in questo caso sono oggetti destinati a, e concepiti per, esercitare un forte potere di (attr)azione su Dioniso, che, ignaro del pericolo, non può fare a meno di avvicinarsi a essi trovando la morte per mano dei Titani.

A titolo di comparazione culturale è possibile ricordare come la capacità attribuita ad alcuni artefatti di sbalordire i bambini e il potente effetto centripeto esercitato dai giocattoli sullo sguardo e le attenzioni dei più piccoli potrebbero essere alla base della rappresentazione culturale che motiva l'etimologia dell'italiano 'balocco', connesso, forse, all'antico 'badare' con il significato di «stare a bocca aperta», «guardare con attenzione e stupore».¹³⁷

In conclusione, questo lavoro propone di riconoscere nei tratti culturali che valorizzano in *athyrma* la natura di spettacolo che rapisce lo sguardo, di oggetto che letteralmente mette in moto e stimola chi lo osserva, la possibile ragione di una parziale co-estensione referenziale di due dominî semantici che la cultura greca arcaica sembra considerare contigui, se non parzialmente sovrapponibili, ma che appaiono assai distanti agli occhi di un osservatore e interprete moderno: l'esperienza del gioco da una parte e la contemplazione estetica di un oggetto prezioso dall'altra. Dietro questa diversa esperienza culturale, che possiamo ricostruire dall'analisi dei contesti d'uso del termine *athyrma*, è possibile comprendere come nella rappresentazione discorsiva antica i giocattoli potessero, certo, essere considerati *athyrmata* ma nel senso di oggetti meravigliosi, preziosi spettacoli capaci di attirare a sé l'attenzione e i movimenti di un bambino spinto dal desiderio di impossessarsene.

Riferimenti bibliografici

- Agalma ou les figurations de l'invisible. Approches comparées*, sous la direction de S. Dugast, D. Jaillard, I. Manfrini, Grenoble 2021.
 Arnott W.G. (2007), *Birds in the Ancient World. From A to Z*, London - New York.
 Beekes R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden - Boston.

¹³⁴ OF 306F Bernabé. Il noto passaggio di Clemente Alessandrino si trova in *Protr.* 2.17-18; cfr. *Arnob. Adv. Nat.* 5.19. Per i frammenti del manoscritto del Sinai (*Sin Ar. NF 66*) vd. Rossetto *et al.* 2022.

¹³⁵ Lanérés 2012.

¹³⁶ Sulla tradizione orfica dei giocattoli che attirano Dioniso verso la morte, vd. Levaniouk 2007.

¹³⁷ Migliorini 1973.

- Benveniste É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. *Pouvoir, droit, religion*, Paris.
- Bérard V. (1963), *L'Odyssée. Poésie homérique*, II. *Chants VIII-XV*, Paris.
- Bettini M. (2009), *Comparare i Romani. Un'antropologia del mondo antico*, in *La stella sta compiendo il suo giro* (Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, 21-23 maggio 2007), a cura di A. Barchiesi, G. Guidorizzi («SIFC» suppl., 1), Firenze, 1-47.
- Bianchi F.P. (2017), *Cratino. Introduzione e Testimonianze*, Heidelberg.
- Bologna M.P. (1980), *Osservazioni sulla semantica e l'etimologia di gr. ἀταλός e derivati*, «RAL» 35, 47-68.
- Brillante C. (2001), *L'invenzione della lira nell'Inno omerico a Hermes*, «SCO» 47.1, 95-128.
- Brüggemann T. (2010), *Phoiniker und Phonikerbild bei den Griechen von Homer bis Aristoteles. Überlegungen zur Literarischer Überlieferung und Lebenswirklichkeit (10 - 4 Jh. v. Chr.)*, «MediterrAnt» 13.1-2, 123-138.
- Calame C. (2021), *Rendre la parole poétique visible et efficace: le poème-agalma comme parure et comme offrande (Pindare et Bacchylide)*, in *Agalma ou les figurations de l'invisible*, 93-106.
- Calzecchi Onesti R. (1950), *Omero. Iliade*, Torino.
- Casevitz M. (2020), *Les noms du jeu et du jouet en grec ancien*, «Kentron» 34, 51-60.
- Cassola F. (1975), *Inni Omerici*, Milano.
- Chantraine P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, avec un supplément sous la direction de A. Blanc, C. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, Paris.
- Ciani M.G. (1990), *Omero. Iliade*, Venezia.
- de Kreij M. (2021), *Particle Use in Homer and Pindar*, in *Particles in Ancient Greek Discourse. Exploring Particle Use across Genres*, ed. by A. Bonifazi, A. Drummen, M. de Kreij, Cambridge (MA) - London, 99-325.
- De Poli M. (2019), *La gioia nelle scene di riconoscimento: tragedia attica e commedia nuova (Menandro)*, in *Il teatro delle emozioni: la gioia*, a cura di M. De Poli, Padova, 47-68.
- Decloquement V. (2020), *Élien commentateur d'Homère: stratégies rhétoriques et exégétiques dans la «Personnalité des animaux»*, «Philologia Antiqua» 13, 97-109.
- Denniston J.D. (1954), *The Greek Particles*, Oxford [1934].
- Dettori E. (2020), *Glossographi*, in *Supplementum Grammaticum Graecum 3*, ed. by E. Dettori, A. Pellettieri, Leiden - Boston, 1-235.
- Di Benedetto V. (2010), *Omero. Odissea*, Milano.
- Di Marco M. (2013), *Satyriká. Studi sul dramma satiresco*, Lecce.
- Dieu E. (2022), *Les désignations du «jouet» en grec ancien et en latin*, in *Toys as Cultural Artefacts in Ancient Greece, Etruria, and Rome*, 17-30.
- Dover K.J. (1968), *Aristophanes. Clouds*, Oxford.
- Ercolani A. (2015), *Phoinikes: storia di un etnonimo*, in *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE*, ed. by G. Garbati, T. Pedrazzi, Roma, 171-182.
- Ferrari F. (1986), *Formule saffiche e formule omeriche*, «ASNP» 16, 441-447.
- (2001), *Odissea di Omero*, Torino.
- (2007), *Una mitra per Kleis: Saffo e il suo pubblico*, Pisa.
- (2013), *Oggetti non identificati: riflessioni sui Theoroi di Eschilo*, in *I papiri di Eschilo e di Sofocle*, a cura di G. Bastianini, A. Casanova, Firenze, 199-216.
- (2018), *Omero. Iliade*, Milano.
- Floridi L. (2018-2019), *Edile, Scilla (SH456)*, «Incontri di Filologia Classica» 18, 151-172.
- (2022), *ἐράσμιον αἰὲν ἄθυρμα. Toys, Slaves, and Erotic Objects*, in *Toys as Cultural Artefacts in Ancient Greece, Etruria, and Rome*, 63-74.

- Franco C. (2014), *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece*, Oakland.
- (2017), *Greek and Latin words for human-animal bonds: Metaphors and taboos*, in *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, ed. by T. Fögen, E. Thomas, Berlin, 39-60.
- Frisk H. (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg.
- Fronterotta F. (2013), *Eraclito. Frammenti*, Milano.
- Frontisi-Ducroux F. (1975), *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris.
- Garulli V. (2014), *Gli epitafi greci per animali. Tra tradizione epigrafica e letteraria*, in *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, a cura di A. Pistellato, Venezia, 27-64.
- Gernet L. (1968), *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- Gherchanoc F. (2009), *Des cadeaux pour numphai: dôra, anakaluptêria et epaulia*, in *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, sous la direction de L. Bodiou, V. Mehl, Rennes, 207-224.
- (2020), *Histoires de bijoux. Des colliers pour jeunes filles et pour épouses en Grèce ancienne*, in *Bijoux antiques: de l'ornement au talisman. Identités et pratiques sociales*, sous la direction de V. Dasen, F. Spadini («Gemmae», 2), Pisa - Roma, 99-118.
- Giannini P. (2012), *Commento. Pitica V*, in *Pindaro. Pitiche*, a cura di B. Gentili et al., Milano.
- Gougoulis C. (2022), *From ἄθυρμα and παίγνιον to παιχνίδι. Defining Toys in Modern Greece*, in *Toys as Cultural Artefacts in Ancient Greece, Etruria, and Rome*, 227-240.
- Grand-Clément A. (2011), *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens (VIII^e – début du V^e s. av. n. è.)*, Paris.
- Green P. (2018), *Homer. The Odyssey*, Oakland.
- Gullo A. (2023), *Antologia Palatina. Epigrammi funerari (libro VII)*, Pisa.
- Herrlinger G. (1930), *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung. Mit einem Anhang byzantinischer, mittellateinischer und neuhochdeutscher Tierepikeden*, Stuttgart.
- Hoekstra A. (1988), *Omero. Odissea, IV. Libri XIII-XVI*, traduzione di G.A. Privitera, Milano [1984].
- Jaccottet Ph. (1982), *Homère. L'Odyssée*, Paris.
- Jacob C. (2018), *Des mondes lettrés aux lieux de savoir*, Paris.
- Janko R. (1994), *The Iliad Commentary, IV. Books 13-16*, Cambridge.
- Jouan F., Van Looy H. (2002), *Euripide. Tragédies, III. Fragments. Sténébée – Chrysippos*, Paris.
- Judet de la Combe P. (2020), *Homère. Iliade*, in *Tout Homère. Nouvelle traduction*, sous la direction de H. Monsacré, Paris, 23-564.
- Katsouris A.G. (1977), *Plural in Place of Singular*, «RhM» 120.3-4, 228-240.
- Kei N., Lissarrague F. (2021), *Aglai dôra: la rançon d'Hector et le système des objets*, in *Agalma ou les figurations de l'invisible*, 77-92.
- Kelly A. (2020), *With, or without, Homer: hearing background in Sappho*, in *More than Homer Knew – Studies on Homer and His Ancient Commentators*, ed. by A. Rengakos, P. Finglass, B. Zimmermann, Berlin - Boston, 269-292.
- Kidd S.E. (2019), *Play and Aesthetics in Ancient Greece*, Cambridge.
- Kindstrand J.F. (1976), *Homer in Tiergeschichte des Ailianos*, «Hermes» 104.1, 35-53.
- Kühner R., Gerth B. (1898³), *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, II.1, Hannover - Leipzig.
- Lanèrès N. (2012), *La notion d'agalma dans les inscriptions grecques, dès l'origine à la fin du classicisme*, «Mètis» 10, 135-173.

- Le Feuvre C. (2021), *Implicit Elements in Scholiasts' Etymological Analyses*, in *Ancient and Medieval Greek Etymology. Theory and Practice I*, ed. by A. Zucker, C. Le Feuvre, Berlin – Boston, 55–82.
- Lefkowitz M.R. (1984), *Pindar's Pythian V*, in *Pindare. Huit exposés suivis de discussions*, éd. par A. Hurst, Vandœuvres – Genève, 33–69.
- Levaniouk O. (2007), *The Toys of Dionysus*, «HSPH» 103, 165–202.
- Lietz B. (2012), *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- Lissarrague F. (2013), *La Cité des Satyres: une anthropologie ludique (Athènes, VI^e-V^e siècle avant J.-C.)*, Paris.
- Maehler H. (1982), *Die Lieder des Bakchylides. Die Siegeslieder*, II. Kommentar, Leiden.
- Marzullo B. (1958), *Studi di poesia eolica*, Firenze.
- Masson O. (1990), *Remarques sur les noms de femme en grec*, «MH» 47.3, 129–138.
- Matthaios S. (2015), *Greek Scholarship in the Imperial Era and Late Antiquity*, in *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, ed. by F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, Leiden – Boston, 184–296.
- Mazon P., Chantraine P., Collart P. (1961), *Homère. Iliade*, II. Chants XIII–XVIII, Paris.
- Mele A. (1968), *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli.
- Migliorini B. (1973), *Parole in soffitta*, «Lingua Nostra» 34.1, 1–10.
- Mirto M.S. (2011), *La penetrazione del dolore: l'etimologia di ὀδύνη tra Omero e Platone*, «Hermes» 139.2, 147–164.
- Möller A. (2000), *Naukratis. Trade in Archaic Greece*, Oxford.
- Monro D.B. (1882), *A Grammar of the Homeric Dialect*, Oxford.
- Montana F. (2022), *Filologi e non. Aristarco e i glossografi omerici alla luce di alcuni scolii D all'Iliade*, «RFIC» 150.2, 407–424.
- Morani M. (1989), *Per una storia delle versioni italiane dell'Iliade*, «Orpheus» 10, 261–310.
- Motte A. (1992), *Religion et philosophie en Grèce ancienne: le même et l'autre*, «Minerva» 6, 9–36.
- Murray A.T. (1919), *Homer. The Odyssey. Books 13–24*, Cambridge (MA) – London.
- Nagy G. (1974), *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge (MA).
- Neri C. (2021), *Saffo. Testimonianze e frammenti. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Berlin – Boston.
- Nobili C. (2011), *L'Inno omerico a Ermete e le tradizioni locali*, Milano.
- (2022), *Persephones' kalon athyrma. Toys, Ornaments and the Marvel of Music*, in *Toys as Cultural Artefacts in Ancient Greece, Etruria, and Rome*, 55–61.
- Paduano G. (1997), *Omero. Iliade*, Torino.
- Page D.L. (1981), *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and other sources, not included in 'Hellenistic Epigrams' or 'The Garland of Philip'*, Cambridge.
- Papadimitropoulos L. (2021), *Pindar's Olympian 14. The prophetic and subversive power of poetry*, «Maia» 73.2, 249–256.
- Patera I. (2021), *Ἀγάλμα: le terme et le concept*, in *Agalma ou les figurations de l'invisible*, 57–76.
- Peacock M. (2011), *Rehabilitating Homer's Phoenicians: On Some Ancient and Modern Prejudices against Trade*, «AncSoc» 41, 1–29.
- Pelliccia H. (1995), *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Göttingen.
- Perrone S. (2019), *Cratete. Introduzione, traduzione e commento*, Heidelberg.
- Pironti G. (2009), *Sous le ciel d'Éryx. À propos d'Élien, Sur la nature des animaux*, X, 50, in

- Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, sous la direction de M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre, Turnhout, 221-229.
- Pontani F.M. (2005), *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Roma.
- Porter A.E. (2014), *Reconstructing Laomedon's reign in Homer: «Olympiomachia», Poseidon's wall, and the earlier Trojan War*, «GRBS» 54.4, 507-526.
- Pozzolli O. (2004), *Eschilo. Sofocle. Euripide. Drammi satireschi*, Milano.
- Prêtre C. (2012), *Kosmos et kosmema. Les offrandes de parure dans les inscriptions de Délos*, Liège.
- Privitera G.A. (1988), trad. in Hoekstra 1988.
- Propp V. (1966), *Morfologia della fiaba*, Torino [Leningrad 1928].
- Puglia E.P. (2007), *Per la ricomposizione del quarto libro dei canti di Saffo (P. Oxy. 1787)*, «SemRom» 10, 17-39.
- Reece S.T. (1997-1998), *A «figura etymologica» in the «Homeric Hymn to Hermes»*, «CJ» 93.1, 29-39.
- Röllig W. (1982), *Die Phönizer des Mutterlandes zur Zeit der Kolonisierung*, in *Phönizer im Westen*, hrsg. v. H.G. Niemeyer («Madrider Beiträge», 8), Mainz, 15-30.
- Romero Mariscal L. (2018), *Sappho F 44 Voigt and Euripides' Troades*, «Mnemosyne» 71.6, 920-937.
- Rossetto G. et al. (2022), *A Revised Text of the Poem with Orphic Content in the Palimpsest Sin. Ar. NF 66*, «ZPE» 222, 9-16.
- Rossi T. (2003), *Il codice parigino latino 7880.1. Iliade di Omero tradotta in latino da Leonzio Pilato con le postille di Francesco Petrarca*, Milano.
- Scheid-Tissinier E. (2015), *Le mariage homérique et ses logiques*, «Anabases» 22, 49-62.
- Schironi F. (2004), *I frammenti di Aristarco di Samotraccia negli etimologici bizantini*, Göttingen.
- Schwyzler E., Debrunner A. (1959²), *Griechische Grammatik, II. Syntax und Syntaktische Stilistik*, München.
- Scott W.C. (1974), *The Oral Nature of the Homeric Simile*, Leiden.
- Silk M.S. (1983), *LSJ and the problem of poetic archaism: From meanings to iconyms*, «CQ» 33, 303-330.
- Snell B. (1958), Ἀθήματα, «Glotta» 37.3-4, 283-285.
- Stevanato C. (2016), *La morte dell'animale d'affezione nel mondo romano tra convenzione, ritualità e sentimento: un'indagine «zooepigrafica»*, «I Quaderni del Ramo d'Oro» 8, 34-65.
- Sutton-Smith B. (1986), *Toys as Culture*, New York.
- Thibault M. (2020), *Ludosemiotica. Il gioco tra segni, testi, pratiche e discorsi*, Roma.
- Thomas O. (2020), *The Homeric Hymn to Hermes*, Cambridge.
- Toys as Cultural Artefacts in Ancient Greece, Etruria, and Rome*, ed. by V. Dasen, M. Vespa, Drémil-Lafage 2022.
- Vergados A. (2013), *The 'Homeric Hymn to Hermes'. Introduction, Text and Commentary*, Berlin - Boston.
- Weier A. (2013¹⁴), *Homer. Odysee*, Berlin [1955].
- Winter I.J. (1995), *Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope [A Perspective on Early Orientalism]*, in *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, ed. by J. B. Carter, S. P. Morris, Austin, 247-271.
- Zanovello S. (2022), *Homer and the Vocabulary of Manumission*, in *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece*, ed. by J.C. Bernhardt, M. Canevaro, Leiden - Boston, 93-114.

L'ETÀ DELLA RISERVATEZZA

I PAIDISKOI E LA CAPIGLIATURA DELLA GIOVENTÙ SPARTANA*

MARCELLO LUPI

Abstract: THE AGE OF DISCRETION. THE PAIDISKOI AND THE HAIR OF SPARTAN YOUTH. In the third chapter of his *Lakedaimonion Politeia*, Xenophon describes the practices that Lycurgus established for the age-grade of the *paidiskoi*, who were expected to contain their natural exuberance and to display, conversely, a strong sense of modesty and discretion. According to a recent orthodoxy, this age-grade included Spartan adolescents from the age of 14 to reaching adulthood at 20 years old. While the ancient sources mentioning the *paidiskoi* do not allow for certainty, this paper identifies them as the youth aged between 18 and 20. A suggestion in this direction is given by the hair practices of the Spartans, that required boys to have their heads shaved and adults to wear their hair long. This implies that there should be a group in-between consisting of those who were letting their hair grow: it is argued here that this age-grade lasted two years and consisted of the *paidiskoi*.

Keywords: Spartan society, Youth age-grades, Education system, Hair, Xenophon

J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire que c'est
le plus bel âge de la vie (Paul Nizan, *Aden Arabie*)

A Luisa Breglia, con gratitudine

Per buona parte del secolo scorso, le ricostruzioni del sistema dei gradi di età spartani presentavano, più o meno tutte, il medesimo limite: nella convinzione che il conservatorismo spartano avesse lasciato inalterato questo sistema per molti secoli, o comunque lo avesse solo marginalmente modificato, si riteneva legittimo utilizzare, ai fini della sua ricostruzione, tutti i testi disponibili indipendentemente dalla loro cronologia. Ancora alla fine degli anni '60 due rilevanti contributi in materia, tuttora spesso citati, si attenevano a questa impostazione.¹ L'idea che tutte le fonti potessero legittimamente essere riferite ad un unico e pressoché immobile sistema di gradi di età è stata superata soltanto nel 1995, quando un

marcello.lupi@unicampania.it, Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli', Italia.

* Una prima versione di questo testo è stata presentata il 15 febbraio 2024 in un *webinar* della serie *Sparta Live!*, organizzato congiuntamente dal Centre for Spartan and Peloponnesian Studies dell'Università di Nottingham e dalla municipalità di Sparta; ringrazio Chrysanthi Gallou per l'invito a parteciparvi.

¹ Tazelaar 1967; Brelich 1969, 113-207.

importante studio di Nigel Kennell – pur non sempre condivisibile per la troppa rigida distinzione di tre diverse fasi che il sistema educativo spartano avrebbe attraversato tra età tardo-arcaica ed epoca romana – ha richiamato tutti alla necessità di tener conto delle trasformazioni inevitabilmente occorse nel tempo e riflesse in una documentazione distribuita lungo l'arco di parecchi secoli.²

Circa dieci anni dopo – e forte di una riflessione sulla società spartana sviluppata nel corso di alcuni decenni – Jean Ducat ha fornito, con il suo volume sul sistema educativo spartano di età classica, un testo che si è immediatamente imposto, forse anche per la scelta di pubblicarlo in inglese, come l'opera di riferimento in materia.³ Va senz'altro riconosciuto che Ducat ha offerto convincenti soluzioni su diverse questioni che l'analisi dell'educazione spartana solleva, mentre su altre ha delimitato il campo in cui si dovranno muovere le future ricerche. Ciò non toglie che, su specifici punti, le sue interpretazioni possano risultare poco convincenti. Questo articolo intende considerare due di tali punti che, come si cercherà di dimostrare, sono strettamente legati tra loro: l'individuazione dell'età in cui si entrava a far parte dei *paidiskoi* – quel periodo della adolescenza in cui ai ragazzi spartani era inculcato un tale senso del pudore e della riservatezza che, per dirla con Senofonte (*Lac. Resp.* 3.5), sarebbe stato più facile ascoltare la voce di statue di pietre che non la loro – e l'età a partire dalla quale i giovani Spartani si lasciavano crescere i capelli lunghi.

1. Da *paides* a *paidiskoi*: un passaggio di età di incerta collocazione

Per introdurre il primo punto è opportuno richiamare alcuni dati oramai consolidati nell'interpretazione del sistema spartano di gradi di età. La cellula base era costituita dai gradi di età annuali: ogni individuo era inserito nel gruppo costituito da quanti fossero nati nel suo stesso anno e al termine di ciascun anno tutti i gruppi di coetanei passavano al grado annuale successivo;⁴ per dirla diversamente, utilizzando il lessico inglese di riferimento, gli *age-sets* scorrevano anno dopo anno lungo una scala di *age-grades*.⁵ Alcune glosse di età tarda, che si ritiene generalmente derivino dal *Peri onomasias helikion* di Aristofane di Bisanzio e che, con buona probabilità, riflettono gli usi linguistici di età classica o tutt'al più della prima età ellenistica, forniscono i nomi dei sei gradi di età annuali

² Kennell 1995; sull'eccessiva rigidità della ricostruzione fornita da Kennell, cfr. Ducat 2006, IX–XVI, e Nafissi 2024, 124–132.

³ Ducat 2006. L'interesse dello studioso francese per il mondo spartano, che risale già agli anni '70, si è rivolto nell'arco di circa mezzo secolo a innumerevoli aspetti della sua società: qui basti ricordare l'altra sua monografia di materia spartana, quella sugli iloti (Ducat 1990), e gli innumerevoli contributi apparsi sulla rivista «Ktèma». La notizia della sua recente scomparsa, che mi è giunta mentre questo articolo era in via di completamento, mi ha spinto a rileggere un'ormai lontana corrispondenza privata, testimone di discussioni e talvolta di dissensi; di certo, lo sviluppo degli studi spartani – anche quelli di chi scrive – ha risentito non poco del suo magistero.

⁴ Cfr. Lupi 2000, 43–46.

⁵ Per un quadro sintetico delle categorie di classe, gruppo e grado di età, analizzate in una prospettiva comparativa, cfr. Bernardi 1984, 43–47.

per il periodo che va dai 14 ai 20 anni, cioè per gli anni corrispondenti, nella terminologia delle glosse stesse, all'età efebica.⁶ Ma la distribuzione per gradi di età annuali non si limitava agli anni della formazione, giacché nel periodo successivo – e cioè dai 20 anni fino al raggiungimento del sessantesimo anno di età – i cittadini spartani erano ripartiti, ai fini della leva militare, in 40 gradi di età annuali.⁷

A fronte di questo dato, c'è da osservare che le fonti letterarie si riferiscono solo di rado ai gradi di età annuali, preferendo descrivere il processo educativo spartano nei termini di un passaggio attraverso diverse fasi della vita, ciascuna caratterizzata da comportamenti peculiari e solo vagamente definita in termini di età (di certo, però, ciascuna fase doveva comprendere una pluralità di gradi di età annuali). Senofonte, in particolare, attribuisce al legislatore Licurgo l'introduzione di tre gradi di età pluriennali che nel corso della loro educazione gli Spartani attraversavano e, a ciascuno di essi, dedica un capitolo della sua operetta sulla *Costituzione degli Spartani*: dapprima erano *paides*, poi *paidiskoi*, infine *hebontes* (*Lac. Resp.* 2-4). L'esatta individuazione del periodo della vita corrispondente a queste tre età si può considerare sicura solo in relazione agli *hebontes*, che vanno identificati senza incertezze nei giovani adulti tra i 20 ed i 30 anni.⁸ Di conseguenza, il ragazzo spartano non ancora adulto era un *paidiskos* fino al conseguimento dei 20 anni, mentre resta incerto il momento in cui passava da *pais* a *paidiskos*.

Prima di proseguire nell'argomentazione, è opportuno liberare il campo da un dubbio. Data la propensione di Senofonte a evitare, per quanto possibile, forme lessicali propriamente laconiche, i termini che egli utilizza per indicare i tre gradi di età pluriennali potrebbero non appartenere all'uso linguistico spartano.⁹ Si potrebbe persino ipotizzare che la stessa distinzione tra questi gradi di età pluriennali non rispecchiasse la realtà istituzionale della società spartana, ma fosse una semplificazione di Senofonte determinata dall'esigenza di accorpare i gradi di età annuali in gradi pluriennali e agevolare, in questo modo, la sua descrizione 'etnografica' del sistema delle età. E tuttavia non possono esservi dubbi che quantomeno i giovani tra i 20 e i 30 anni, gli *hebontes*, costituissero

⁶ Su queste glosse, vd. Ducat 2006, 71-77, e, da ultimo, il contributo di Nafissi 2022, con opportuni richiami alla copiosa bibliografia precedente.

⁷ Lo si evince da diversi passi delle *Elleniche* di Senofonte, in particolare 5.4.13; cfr. Lazenby 1985, 12.

⁸ Il grado di età degli *hebontes* terminava al raggiungimento dell'età in cui si aveva accesso alle maggiori magistrature cittadine (*Xen. Lac. Resp.* 4.7), cioè a 30 anni; vi è un generale consenso, inoltre, che esso iniziasse dieci anni prima, dal momento che gli *hebontes* corrispondevano di certo alle prime dieci classi di leva a partire dall'età della *hebe* (τὰ δέκα ἂφ' ἡβης), più volte attestate nelle *Elleniche* di Senofonte (cfr. Ducat 2006, 101; sull'età della *hebe* vd. *infra*, § 2).

⁹ Potrebbero, ma non è detto che sia così e si veda in proposito la posizione esitante di Ducat 2006: da un lato, lo studioso ritiene che Senofonte eviti la terminologia locale «whenever possible» (p. 87) e suggerisce di individuare in alcuni altri termini, attestati in glosse e lessici, le forme vernacolari di questi gradi di età pluriennali; dall'altro, asserisce però che i termini utilizzati da Senofonte, «while being part of normal Greek and thus intelligible to all, were genuinely in use at Sparta» (p. 89).

un gruppo istituzionalmente definito nella società spartana.¹⁰ Quanto ai *paides* e ai *paidiskoi*, va riconosciuto che i loro comportamenti non appaiono differenziarsi in maniera netta nella descrizione che ne offre Senofonte ed è in astratto legittimo il sospetto che lo storico ateniese, magari al fine di valorizzare un dato puramente fisiologico, abbia voluto distinguere già nella terminologia i ragazzi più piccoli da quelli prossimi all'età adulta.¹¹ C'è però almeno un testo che indica che la distinzione tra questi tre gradi di età pluriennali – e dunque anche quella tra *paides* e *paidiskoi* – rifletta una percezione condivisa dagli stessi Spartani: così inducono a ritenere, infatti, le parole che Senofonte stesso attribuisce al re Agesilao in occasione del processo a Sfodria, l'armostà spartano che di sua iniziativa, nel 378, aveva vanamente cercato di occupare il Pireo. In quell'occasione, Agesilao avrebbe detto che non si poteva metterlo a morte, nonostante le sue colpe, perché Sfodria aveva sempre agito per il bene della città «sia come *pais*, sia come *paidiskos*, sia come *hebon*» (*Hell.* 5.4.32). Difficile ritenere che Senofonte, di certo ben informato sulla vicenda in virtù del legame personale che aveva con il re spartano, abbia attribuito ad Agesilao una segmentazione delle età non appartenente alla società spartana!¹²

Riconosciuto ciò, resta il fatto che la descrizione senofontea dell'educazione spartana, prevalentemente incentrata sui comportamenti di ciascuna età e poco attenta agli aspetti istituzionali, non offre appigli sicuri per definire con precisione l'età dei *paides* e dei *paidiskoi*. Ai primi è dedicato il lungo secondo capitolo dell'operetta, nel quale Senofonte chiarisce anzitutto che l'educazione si fondava sui principi dell'obbedienza e della punizione. Di qui l'introduzione della magistratura del *paidonomos* – questa sì, figura propriamente istituzionale, cui spettava il controllo dell'intero sistema educativo – che aveva il compito di sorvegliare i ragazzi e, adjuvato da alcuni giovani armati di fruste, punirli ove necessario. Durante questa età, i ragazzi si abituavano a camminare scalzi, ad avere un unico mantello tutto l'anno e a disporre di razioni ridotte di cibo: era però consentito loro di rubarlo, salvo essere puniti se colti sul fatto! A questo proposito, Senofonte accenna anche ai furti di formaggio richiesti ai ragazzi in occasione dei riti che si svolgevano presso il santuario di Orthia e si sofferma, infine, sul ruolo educativo delle relazioni pederastiche nelle quali in questa fase della vita i ragazzi erano coinvolti.

Il terzo capitolo, dedicato ai *paidiskoi*, è invece molto più breve. In esso l'autore si limita a osservare che poiché nei ragazzi, divenuti più grandi, cresce

¹⁰ Per le ragioni indicate *supra* alla n. 8, si consideri anche il fatto che i 300 *hippeis* erano selezionati, in forme definite istituzionalmente, all'interno degli *hebontes* (Xen. *Lac. Resp.* 4.1-6).

¹¹ Mi richiamo qui alla distinzione tra età fisiologica ed età 'strutturale', cioè il grado occupato da ciascun individuo all'interno di un sistema di classi di età; di norma, nelle società dotate di gradi di età è l'età 'strutturale' a essere valorizzata a detrimento di quella fisiologica (cfr. Bernardi 1984, 26-28). Pur non utilizzando questa terminologia, Musti 1990 opera un utile confronto tra la valorizzazione dell'età fisiologica nella società ateniese e dell'età strutturale in quella spartana.

¹² Sulle pagine di Senofonte dedicate all'episodio di Sfodria e sul ruolo che vi giocano le età, vd. Hodkinson 2007, 54-55.

l'insolenza, la prepotenza e il desiderio dei piaceri, il legislatore spartano volle evitare il prevalere di questi sentimenti e impose ai ragazzi dei comportamenti che radicassero in loro il senso del pudore e della riservatezza: dovevano, quando erano per strada, tenere le mani sotto il mantello, camminare in silenzio e non volgere lo sguardo in giro, mentre quando partecipavano ai pasti comuni potevano parlare solo se interrogati.¹³ È in gioco il tema, centrale nei sistemi educativi delle città greche, di controllare l'esuberanza dei ragazzi, volgendola verso il bene della città, e favorirne la moderazione (*sophrosyne*).¹⁴

Quando collocare, dunque, il momento del passaggio da *paides* a *paidiskoi*? In assenza di un preciso riferimento nel testo di Senofonte,¹⁵ due sono le ipotesi proposte. Da parte di alcuni si è ritenuto che esso avesse luogo a 14 anni e questa ipotesi, dopo la pubblicazione dei citati volumi di Kennell e Ducat, è di fatto diventata un'ortodossia.¹⁶ Altri hanno invece optato per un passaggio intorno ai 18 anni, immaginando così che i *paidiskoi* fossero un grado di età assimilabile, per collocazione e durata, a quello degli efebi ateniesi di quarto secolo.¹⁷ Per dirimere la questione c'è anzitutto da tener presente che il termine *paidiskoi* compare unicamente alla fine del capitolo ad essi dedicato, che Senofonte conclude con le parole «così [scil. Licurgo] si prese cura dei *paidiskoi*» (*Lac. Resp.* 3.5).¹⁸ Introducendo il medesimo capitolo, invece, Senofonte si era riferito ad essi in maniera indiretta con le parole «quando escono dal grado di *paides* per diventare *meirakia*, etc.» (3.1: ὅταν γε μὴν ἐκ παίδων εἰς τὸ μείρακιόσθαι ἐκβαίνωσι, κτλ.). Il grado successivo a quello del *pais* è definito, dunque, sia per mezzo del sostantivo *paidiskos* sia attraverso l'atto espresso dal verbo μείρακιοῦμαι, «diventare *meirakion*»: di qui l'equivalenza, implicita nel testo, tra *paidiskos* e *meirakion*.¹⁹ Ma questa equivalenza, diversamente da quanto è stato sostenuto da Kennell e Ducat, non

¹³ Per un commento puntuale ai due capitoli dell'operetta di Senofonte, cfr. Lipka 2002, 114-141; Ducat 2006, 1-23; Humble 2022, 98-113.

¹⁴ Sull'acquisizione della *sophrosyne* nel corso dell'educazione spartana, vd. Humble 1999, 341-344; sullo stesso tema, ma in relazione all'efebia ateniese, cfr. Friend 2019, 141-147.

¹⁵ L'unico accenno di Senofonte ad un ragazzo spartano in uscita dall'età dei *paides* è il riferimento, sempre in relazione alla vicenda di Sfodria, a Cleonimo, il figlio di Sfodria ed *eromenos* di Archidamo figlio di Agesilao, del quale lo storico ateniese racconta che nel 378 aveva appena lasciato il grado di *pais* (*Hell.* 5.4.25: ἄρτι ἐκ παίδων; quindi era un *paidiskos*) e che 7 anni più tardi morì a Leuttra, probabilmente mentre era membro del gruppo selezionato degli *hippeis* (*Hell.* 5.4.33; 6.4.14). Purtroppo, da ciò ricaviamo soltanto che Cleonimo nel 378 aveva più di 13 anni, ma potrebbe averne avuti anche 18 o 19.

¹⁶ MacDowell 1986, 166; Kennell 1995, 32; Ducat 2006, 89; Fisher 2017, 104; Richer 2018, 177.

¹⁷ Tazelaar 1967, 147-148; Cartledge 1987, 30; Kukofka 1993; Lupi 2000, 35-36.

¹⁸ In verità, la tradizione manoscritta restituisce non il genitivo plurale παίδισκων, ma παιδικῶν. Il riferimento ai *paidika* è però incongruo rispetto al contesto e il confronto con il passo delle *Elleniche* poc'anzi citato relativo a Sfodria spiega il consenso di tutti gli editori del testo verso l'emendazione.

¹⁹ Non reputo utile tornare a interrogarsi sulla validità dell'intervento testuale ottocentesco proposto da Carel G. Cobet, che espunse εἰς τὸ μείρακιόσθαι, e non perché io escluda del tutto che il dotto olandese potesse aver ragione a ritenere tale espressione, di fatto non necessaria (e basti qui il confronto con *Hell.* 5.4.25), una glossa entrata nel testo, ma perché ai nostri fini è questione di scarso rilievo. Come cerco qui di mostrare, anche il termine *meirakion* non denota una fascia di età collocabile con assoluta precisione e, pertanto, la sua presenza o meno nel testo di Senofonte non è decisiva.

consente in alcun modo di sciogliere il dilemma circa la loro precisa età. Kennell ha riconosciuto che l'età dei *meirakia*, dipendendo da usi locali, non può essere definita con precisione e nondimeno ha aggiunto che usualmente l'ingresso a questo grado di età va collocato verso i 14 o 15 anni. Ducat si è limitato ad asserire apoditticamente che «becoming *meirakion* indicates around 14 or 15 years old» e ha rimandato alla posizione di Kennell: di fatto, entrambi gli studiosi richiamano a sostegno della loro tesi unicamente l'operetta del *corpus* ippocratico denominata *De Hebdomadibus*, nella quale i ragazzi fra i 14 e i 21 anni, che attraversano il terzo settennio della loro vita, sono detti *meirakia*.²⁰ Un po' poco, in verità, tanto più che non si comprende perché l'organizzazione spartana delle età dovesse fondarsi su una teoria dei settenni,²¹ e nondimeno l'autorevolezza conseguita dagli studi di questi due autori ha condotto tutta la critica più recente a spostarsi su questa posizione.²² A ben vedere, è assai imprudente determinare il preciso grado di età al quale si riferisce un particolare termine in un dato testo, rinviando al significato del medesimo termine in un altro testo, per la semplice ragione che i vocaboli che designano le età tendono ad essere variabili a seconda delle realtà locali o dell'uso parzialmente divergente che i singoli autori, anche quando cronologicamente vicini, possono fare dello stesso vocabolo, per tacere dell'uso enfatico o ironico con cui essi talvolta sono utilizzati. Di certo, il greco antico non è la sola lingua nella quale gli innumerevoli termini che indicano individui di età adolescenziale o giovanile abbiano un'ampia variabilità in relazione all'età che ciascun termine intende designare.²³ Uno sguardo ad altre occorrenze del termine in autori ateniesi prossimi all'età di Senofonte è del tutto compatibile con l'attribuzione a *meirakion* del valore di giovane molto vicino ai 20 anni: nel *Lachete* platonico

²⁰ In Hipp. *Hebd.* 5 i *paides* occupano il secondo settennio della vita, mentre i *meirakia* il terzo (μεῖράκιον δ' ἄχρι γενείου λαχνώσεως ἐς τὰ τρις ἑπτὰ). Ducat 2006, 114 n. 50, conforta la sua netta posizione richiamando unicamente Kennell 1995, 179 n. 13, che rinvia al passo del *De Hebdomadibus* e richiama a sua volta Roesch 1982, 320-321. Roesch però, nel considerare i gradi di età attestati in alcune iscrizioni beotiche, riconosce la variabilità dell'età dei *meirakia* e nota che Galeno li colloca invece tra i 18 e 25 anni. C'è dunque un circolo vizioso di richiami. In ogni caso, l'attribuzione ai *paidiskoi* di un'età tra i 18 e i 20 anni li colloca all'interno dell'intervallo di anni occupato dai *meirakia* del *corpus* ippocratico.

²¹ È vero che, secondo una nota testimonianza di Plutarco, l'educazione collettiva spartana aveva inizio a 7 anni, ma essa diventava più dura a 12 (*Lyc.* 16.7; 16.12), mentre altri momenti significativi di passaggio si collocavano a 20 e 30 anni. Non si coglie, perciò, un ruolo preminente dei settenni nella sua organizzazione. Piuttosto, merita osservare che le glosse derivanti da Aristofane di Bisanzio, sopra ricordate (n. 6), citano 6 gradi di età annuali dai 14 ai 20 anni e vi aggiungono poi un settimo grado, quello degli *eirenes*, i cui membri, però, non erano più adolescenti, ma giovani adulti che avevano superato i 20 anni: il mio sospetto è che l'organizzazione per settenni non appartenga alla realtà del sistema educativo spartano, ma a una sua interpretazione, da cui dipendeva Aristofane di Bisanzio, che avrebbe artificialmente costretto in periodi di 7 anni la vita dei giovani spartani.

²² Così Hodkinson, che aveva aderito alla tesi di un passaggio di età a 18 anni (1983, 242 n. 9) e che si è poi adeguato alla nuova ortodossia (2007, 55).

²³ Davidson 2006, 45, ironizza sullo sforzo di tanti interpreti nel voler individuare con precisione il valore dei termini che designano l'età: «the problem is not the classicists have a problem translating a common Greek word [...], but that they foist the problem onto the Greeks, as if confuse interpretations reflect confused articulations, as if it was the Greeks who didn't know what they were talking about».

(179a-d) la sovrapponibilità tra i *meirakia* e i *neaniskoi* va in questa direzione;²⁴ nella *Contro Timarco* di Eschine, il termine indica un giovane che, per essere stato inserito a 18 anni nel registro del suo demo (il *lexiarchikon grammateion*), aveva preso conoscenza delle leggi della città;²⁵ in un frammento di Menandro, esso compare, all'interno di una lista di nomi di nomi di età che seguono l'ordine delle fasi della vita, dopo ἔφηβος e prima di ἀνὴρ.²⁶

Perché allora, benché poggi su una base così debole, si preferisce far iniziare il grado dei *paidiskoi* ai 14 anni? La ragione è che in questo modo i *paidiskoi* coprono esattamente i sei gradi età annuali il cui nome è noto attraverso le già ricordate glosse derivanti da Aristofane di Bisanzio. C'è anche un secondo vantaggio: si evita di sbilanciare il lungo periodo dell'educazione collettiva fino ai 20 anni, dividendolo in due fasi di cui una assai lunga arrivava fino ai 18 anni e l'altra copriva appena un biennio. Sono considerazioni che meritano rispetto e nelle quali si esprime l'attesa – verrebbe da dire la speranza – che le informazioni che le diverse fonti antiche ci trasmettono rispecchino il bisogno di ordine dell'interprete moderno. Ma sono considerazioni non sufficienti. Tanto più che c'è un argomento che milita contro questa tesi: è ai *paides*, e non ai *paidiskoi*, che Senofonte attribuisce il ruolo di *eromenoi* coinvolti in relazioni omoerotiche con i giovani adulti e sono ancora i *paides* che partecipano a suo dire ai furti rituali, che comportavano il rischio di essere fustigati, presso il santuario di Artemide Orthia (rispettivamente, *Lac. Resp.* 2.12-13 e 2.9). Eppure, sappiamo da Plutarco che la frequentazione dei ragazzi con i loro amanti adulti iniziava solo dopo i 12 anni (*Lyc.* 17.1) e risulta dalla documentazione epigrafica – per quanto, per larga parte, di età post-classica – che i gradi di età annuali impegnati negli agoni che avevano luogo presso il santuario di Orthia e che conosciamo attraverso le dediche alla divinità erano quelli dei ragazzi dai 16 anni in su.²⁷ Se i *paides* erano unicamente i ragazzi fino a 14 anni, essi erano coinvolti ancora marginalmente nelle relazioni omoerotiche e forse non erano affatto impegnati nei riti per Orthia: di certo, sarebbe stato più ovvio per Senofonte riferire di ciò nel capitolo dedicato ai *paidiskoi*. Consapevole di questa obiezione, Ducat ha sostenuto che per quanto, in senso stretto, il secondo capitolo della *Costituzione degli Spartani* di Senofonte sia dedicato ai soli *paides*, tuttavia, in senso più ampio, esso costituisce il cuore della descrizione dell'educazione spartana e, per questo, include il riferimento ad alcuni aspetti del percorso educativo che duravano per tutta l'adolescenza: anche, dunque, nel periodo in cui i ragazzi erano divenuti *paidiskoi*.²⁸

²⁴ *Neaniskos* è a sua volta termine non istituzionale che può designare un'età variabile, comunque prossima, in un senso o nell'altro, ai 20 anni: cfr. Cantarella 1990; Davidson 2006, 46-47.

²⁵ Aeschin. *In Tim.* 7, 18-22, 39; cfr. Booth 1991, 114-115.

²⁶ Fr. 494 K.-A.: παῖς γέγονεν, ἔφηβος, μεῖράκιον, ἀνὴρ, γέρων. Cfr. Friend 2019, 18 n. 45: «this sequence is understandable if we consider that a *meirakion* could be older than an *ephebos*»; Benuzzi 2023.

²⁷ Una ricostruzione storica sugli agoni in onore di Artemide Orthia è ora in Nafissi 2024; la documentazione epigrafica è raccolta in Woodward 1929, 285-353 (la recente raccolta di Massaro 2018, 115-170, è limitata agli agoni musicali).

²⁸ Ducat 2006, 15-16.

Bisogna riconoscerlo: manca un argomento davvero decisivo a favore dell'una o dell'altra tesi avanzata in merito all'età dei *paidiskoi*. C'è però una domanda che è doveroso porsi: se tra i gradi di *paides* e *paidiskoi* non c'è frattura, ma anzi continuità, se sia gli uni che gli altri erano sottoposti all'autorità di un *paidonomos*, si comportavano sessualmente come *eromenoi* e partecipavano alle competizioni presso il santuario di Orthia, e se, infine, quell'atteggiamento di riservatezza che Senofonte enfatizza in relazione ai *paidiskoi* apparteneva di fatto già ai *paides*, che bisogno mai c'era di distinguere tra *paides* e *paidiskoi*? Potremmo, di nuovo, ipotizzare che la distinzione fosse di ordine fisiologico e nascesse dalla necessità di distinguere tra ragazzi più piccoli e giovani quasi adulti. E nondimeno la scelta di formalizzare la distinzione tra i gradi di *paides* e *paidiskoi* suggerisce che tale distinzione servisse a qualcosa nell'ordine della società spartana e riflettesse una differenza che era essenziale segnalare anche nel lessico istituzionale. La tesi che intendo proporre è che tale distinzione avesse a che fare con la valorizzazione sociale di un elemento visivamente distinguibile del corpo degli Spartani: la capigliatura.

2. Età e capigliatura a Sparta

È ben noto il racconto di Antioco di Siracusa sulla fondazione di Taranto: a seguito del rifiuto di un gruppo di Spartani di prendere parte alla guerra contro i Messeni, i loro figli furono chiamati Partenii e socialmente degradati; essi provarono perciò a rivoltarsi in occasione della festività degli Hyakinthia, ma, poiché il loro piano era stato sventato, furono indotti dalle stesse autorità spartane a lasciare Sparta e fondare la città di Taranto. Non importa qui la storicità – invero assai dubbia – della vicenda narrata da Antioco; importa piuttosto rilevare che, nel riferirla, lo storico siracusano osserva che in mezzo alla moltitudine radunatasi per la festività i cittadini spartani, contro i quali i rivoltosi avrebbero dovuto sferrare l'attacco, sarebbero stati «riconoscibili dalla capigliatura».²⁹ Il testo di Antioco implica dunque che nell'immaginario greco – di certo nell'età di Antioco, la seconda metà del V secolo – la chioma fluente costituiva il carattere distintivo, sotto il profilo dell'apparenza esteriore, dei cittadini spartani. Una pluralità di fonti, d'altra parte, attesta il carattere identitario della capigliatura lunga: a Sparta era considerato «bello lasciarsi crescere i capelli perché sono il segno di un uomo libero, giacché non è facile per chi porta una capigliatura lunga svolgere un lavoro servile» (Arist. *Rhet.* 1, 1367a30–32); e, fuori da Sparta, tutti coloro che intendevano imitare gli Spartani e il loro modo di vivere usavano portare i capelli lunghi.³⁰

²⁹ *FGHist/BNJ* 555 F 13 (= Strab. 6.3.2): γνώριμοι δ' ἦσαν ἀπὸ τῆς κόμης οἱ τοῦ δήμου. Sulla capigliatura come elemento di riconoscibilità degli Spartani vd. anche Paus. 7.14.2 e il commento al passo in Moggi, Osanna 2000, 263–264. Nella Grecia arcaica, la capigliatura lunga era tipica delle élite cittadine, ma fu poi abbandonata; a Sparta, invece, essa fu adottata da tutti i cittadini (cfr. van Wees 2008, 216).

³⁰ Su questo uso, particolarmente diffuso presso la gioventù ateniese laconizzante, ironizza Aristofane in più di una circostanza (si veda, *e.g.*, *Aves* 1281–1282). Sul significato della capigliatura a Sparta

La funzione identitaria dei capelli è confermata da un celeberrimo passo di Erodoto relativo agli eventi che precedettero la battaglia delle Termopile. A dire dello storico, Serse aveva inviato un esploratore a cavallo presso l'accampamento dei Greci allo scopo di valutarne il numero e le intenzioni. Questi ebbe l'opportunità di osservare a distanza gli Spartani e notò, in particolare, che alcuni di essi erano impegnati a fare ginnastica, mentre altri si curavano i capelli. Venutolo a sapere, Serse si stupì di tale comportamento e ne chiese la ragione a Demarato, il re euripontide che un decennio prima era stato deposto dal trono e accolto, esule, da Serse: «questa – rispose Demarato – è la loro usanza: quando stanno per mettere a rischio la propria vita, allora si prendono cura dei capelli» (Hdt. 7.208-209). È coerente con queste parole l'eziologia dei costumi spartani relativi alla capigliatura fornita da Senofonte, secondo il quale il legislatore Licurgo avrebbe introdotto l'uso di portare i capelli lunghi allo scopo di far apparire i soldati Spartani «più grandi di statura, più nobili, e più terribili» (*Lac. Resp.* 11.3).³¹ Anche l'altra e più antica eziologia, quella proposta da Erodoto (1.82.7-8), coglie un legame molto stretto tra capigliatura lunga e vittoria militare: secondo lo storico di Alicarnasso, a seguito della vittoria spartana conseguita verso la metà del VI secolo contro gli Argivi nella cosiddetta battaglia dei campioni, gli Spartani introdussero una legge che consentiva loro di portare i capelli lunghi laddove prima non era consentito, mentre gli Argivi ne promulgarono una di segno opposto.³²

Un'adeguata comprensione di questa pratica richiede però di considerare chi, nella stessa Sparta, era tenuto a portare i capelli corti: non solo i servi in opposizione ai cittadini, ma anche, all'interno dello stesso corpo civico, i ragazzi non ancora adulti. È perciò opportuno, oltre che funzionale al discorso sugli usi e i comportamenti che gli Spartani associavano a ciascuna età, chiedersi durante quali anni i ragazzi erano tenuti ad una capigliatura rigorosamente rasata e a che età, in seguito, era richiesto che si lasciassero crescere i capelli. Dal resoconto plutarco dell'educazione spartana risulta infatti che i ragazzi si tagliavano i capelli a zero intorno ai dodici anni, grosso modo nello stesso periodo in cui, assunto il ruolo di *eromenoi*, cominciavano ad essere frequentati dai giovani adulti loro amanti. Questo valeva anche sul versante femminile, giacché lo stesso Plutarco, nel descrivere il rito che precedeva il primo incontro tra le ragazze non ancora unite in matrimonio e i loro futuri sposi, sottolinea che le ragazze si tagliavano a zero i capelli e si assimilavano in questo modo ai loro coetanei maschi.³³ In breve,

il testo di riferimento resta David 1992; frequenti richiami alla realtà spartana ora anche in *A Cultural History of Hair in Antiquity*.

³¹ Nel testo greco (*infra*, n. 34), «più terribili» è reso con il comparativo assoluto dell'aggettivo γοργός; su questo aggettivo e sui richiami impliciti in esso – tali che il volto dei guerrieri spartani doveva apparire come una faccia terrificante che, sul campo di battaglia, era segno di vittoria – meritano di essere lette le pagine di Vernant 1985, 42-45.

³² In merito all'eziologia erodotea sulla capigliatura lunga degli Spartani e rasata degli Argivi, cfr. Franchi 2009.

³³ Cfr. Lupi 2000, 65-75; in termini generali, sui rituali comportanti il taglio dei capelli, vd. Leita 2003.

attraverso l'opposizione tra la capigliatura lunga degli adulti da un lato e, dall'altro, la rasatura dei ragazzi e delle ragazze – nonché quella degli iloti e degli Argivi sconfitti – si esprimeva simbolicamente l'opposizione tra i cittadini maschi adulti e tutti coloro che, in forme diverse, ad essi dovevano obbedienza e sottomissione.

Individuare l'età in cui gli Spartani dovevano lasciarsi crescere i capelli è invece questione meno chiara, perché dipendente dall'interpretazione tutt'altro che scontata del passo di Senofonte poc'anzi richiamato in cui venivano spiegate le ragioni della capigliatura lunga spartana: Licurgo concesse – viene riferito – di portare i capelli lunghi «a quanti fossero oltre l'età del pieno vigore fisico» (ὕπὲρ τὴν ἡβητικὴν ἡλικίαν).³⁴ La difficoltà del testo sta nell'esatta individuazione del momento in cui si era «oltre» o «al di là» dell'età dell'*hebetike helikia*. In un passo precedente della *Costituzione degli Spartani* – e subito dopo aver terminato di parlare dei giovani adulti tra i 20 ed i 30 anni, gli *hebontes* – Senofonte aveva introdotto le prescrizioni di Licurgo relative agli uomini pienamente adulti, asserendo che le più alte magistrature cittadine erano riservate a Sparta «a quanti hanno attraversato la *hebetike helikia*»:³⁵ la logica del passo e la circostanza che di norma in Grecia le magistrature maggiori erano riservate ai cittadini ultra-trentenni assicurano che qui Senofonte si stia riferendo agli uomini di oltre 30 anni. L'utilizzo in entrambi i passi dell'espressione *hebetike helikia* ha indotto Ducat a concludere irrevocabilmente che essa dovesse indicare sempre la stessa età, per cui, se in un caso il termine dell'*hebetike helikia* è costituito dai 30 anni, ugualmente si deve ritenere che gli Spartani che si lasciavano crescere i capelli oltre l'*hebetike helikia* fossero quelli che avevano raggiunto i 30 anni. Lo studioso francese ne ha dedotto che tutti i cittadini spartani non ancora trentenni, «so far as we can tell, [...] did not have the right to wear his hair long», vale a dire che, se non altro nell'età di Senofonte, portavano i capelli corti.³⁶ Eppure, le cose non stanno, e non possono stare, in questo modo.

Poiché me ne sono interessato altrove, non intendo soffermarmi più di tanto sul valore in termini di età dell'espressione *hebetike helikia*: basti qui dire che Senofonte, per mezzo del frequente utilizzo in contesti spartani dell'espressione ἄφ' ἡβης, attribuisce alla *hebe* il valore puntuale di 20 anni, laddove con il termine *hebontes*, che attraverso la forma participiale indica coloro che stanno attraversando la *hebe*, egli denota tutti i giovani dai 20 ai 30 anni. Ne segue che l'espressione *hebetike helikia*, «età della *hebe*», è oggettivamente ambigua e nei

³⁴ Xen. *Lac. Resp.* 11.3: ἐφῆκε δὲ καὶ κοᾶν τοῖς ὑπὲρ τὴν ἡβητικὴν ἡλικίαν, νομίζων οὕτω καὶ μείζους ἂν καὶ ἐλευθεριωτέρους καὶ γοργότερους φαίνεσθαι.

³⁵ Xen. *Lac. Resp.* 4.7: τοῖς γε μὴν τὴν ἡβητικὴν ἡλικίαν πεπερακόσιν, ἐξ ὧν ἦδη καὶ αἱ μέγιστα ἄρχαι καθίστανται.

³⁶ Ducat 2006, 110. Anche Humble 2022, 167, coglie in Xen. *Lac. Resp.* 11.3 un riferimento ai 30 anni, ma ne offre una spiegazione diversa: a suo avviso, Senofonte avrebbe inteso porre l'enfasi sul fatto che gli Spartani 'continuavano' a tenere i capelli lunghi anche dopo i 30 anni, diversamente da quanto accadeva ad Atene, «where after the ephebic period males cut their hair short». È una spiegazione che non convince: ad Atene l'efebia terminava a 20 anni e, ad eccezione di quanti manifestamente intendevano imitare gli Spartani, non era usuale che i giovani adulti portassero i capelli lunghi!

due passi senofontei l'averla superata può indicare ora l'essere oltre la *hebe* in senso puntuale – e cioè oltre i 20 anni, intesi come soglia iniziale della *hebe* – ora invece avere attraversato tutta l'età del pieno vigore fisico in senso durativo ed avere perciò raggiunto i 30 anni.³⁷ Conforta questa posizione una recente disamina del concetto di *hebe* ad opera di Andrzej Chankowski, il quale ha mostrato l'ampiezza di tale concetto, che può riferirsi a individui dalla prima pubertà alla soglia della vecchiaia, ma ha aggiunto: «toutefois, puisqu'en passant à l'hèbè, on commence la vie adulte, c'est le début de l'hèbè, c'est-à-dire le moment où l'on parvient à la puberté ou à la majorité, qui est socialement le plus importante», e ha richiamato espressioni quali μέχρι ἡβης ο ἄφ' ἡβης che significano propriamente «fino all'ingresso nell'età adulta» e «a partire dall'ingresso nell'età adulta».³⁸ Non sussistono perciò difficoltà a considerare l'espressione di Senofonte ὑπὲρ τὴν ἡβητικὴν ἡλικίαν come significante «oltre l'ingresso nell'età adulta», e non oltre il suo termine ultimo. Si tratta dei 20 anni, non dei 30.

Ci sono poi argomenti di altro ordine che impediscono di ritenere che tutti gli Spartani fino ai 30 anni potessero portare i capelli rasati. Anzitutto, un argomento di ordine logico: se tra le funzioni della capigliatura lunga c'era quella di rendere i combattenti «più terribili», dobbiamo consequenzialmente ammettere che avessero i capelli lunghi anzitutto coloro che combattevano nelle prime file e che per primi avrebbero incontrato in battaglia lo sguardo dei nemici. Né possono esservi dubbi sul fatto che la sezione dell'esercito schierata nelle prime file fosse tradizionalmente costituita – e di certo era così anche a Sparta, come risulta già in un'elegia tirtaica (fr. 10 West) – dal fiore della gioventù spartana, vale a dire i giovani fra i 20 e i 30 anni, che si dovevano perciò segnalare per la loro capigliatura lunga. L'iconografia del vasellame e della bronzistica laconica va nello stesso senso. Basti qui ricordare che in tutta la produzione di ceramica laconica figurata, che ebbe notevole diffusione nel Mediterraneo nel VI secolo, gli individui adulti rappresentati portano sempre capelli lunghi, in molti casi lunghi fino alla metà della schiena. Sono spesso giovani adulti imberbi, che si differenziano dagli adulti più anziani ritratti con la barba: un caso esemplare è la celeberrima coppa laconica, oggi al Louvre, rappresentante un giovane e un adulto più anziano impegnati in una caccia al cinghiale.³⁹ Davvero non ci possono essere dubbi sul fatto che – nella Sparta tardo-arcaica cui si riferisce questa

³⁷ Lupi 2000, 34–35, dove osservavo che in Xen. *Lac. Resp.* 4.7 l'uso del participio perfetto del verbo περάω enfatizza il carattere durativo dell'azione di attraversare la *hebe*, laddove in 11.3 il superamento della *hebe* è espresso dalla preposizione ὑπὲρ e quindi ha un carattere puntuale; cfr. MacDowell 1986, 167.

³⁸ Chankowski 2010, 48; *contra* Ducat 2006, 111. Sulla nozione di *hebe* vd. anche Henderson 2020, 1–35.

³⁹ Louvre E 670 (è forse l'immagine più 'iconica' della produzione vascolare spartana, così spesso presente sulle copertine di libri su Sparta, da ultimo il *Companion to Sparta*). Altre celebri coppe laconiche che rappresentano giovani adulti dalle lunghe chiome sono Louvre E 665 e British Museum 1842.0407.7 (giovani cavalieri); Antikensammlung Berlin 3404 (*ekphora* di un guerriero caduto in battaglia). Notezioni sintetiche sull'iconografia della capigliatura lunga spartana nella ceramica e nelle statuette di bronzo in Fitzhardinge 1980, 82–84, 98–99.

produzione, ma di certo ancora in età classica – tutti gli adulti e quindi anche i giovani adulti si distinguessero per una capigliatura lunga.

Ritorniamo ora ai testi: ce n'è uno spesso citato a conferma della tesi secondo cui gli Spartani si lasciavano crescere i capelli a 20 anni. È utile richiamarlo adesso perché, interpretandolo, saremo ricondotti alla questione dell'età dei *paidiskoi*. Plutarco riferisce che a Sparta, prima delle battaglie, venivano allentate ai giovani le norme più dure della disciplina ed era concesso loro di abbellirsi la chioma: «perciò, lasciandosi crescere i capelli εὐθὺς ἐκ τῆς τῶν ἐφήβων ἡλικίας, soprattutto nel momento dei pericoli curavano la propria capigliatura, affinché apparisse lucida e con la scriminatura».⁴⁰ Il biografo aggiunge anche che facevano così avendo a mente un detto di Licurgo secondo il quale la chioma rendeva «i belli più affascinanti e più terribili i brutti». L'espressione qui riportata in greco è stata intesa spesso nel senso di «appena usciti dall'età dell'efebia» e, benché il termine *ephebos* non risulti essere stato utilizzato a Sparta per indicare uno specifico grado di età, si ritiene ragionevolmente che Plutarco (o la sua fonte) lo intendesse nel senso – diffusosi in età ellenistica sulla scia dell'efebia ateniese di IV secolo – di giovane fra i 18 e 20 anni. Di conseguenza, Plutarco attesterebbe che al raggiungimento dei 20 anni i giovani spartani portavano i capelli lunghi. Di più: poiché il richiamo da parte di Plutarco al tema del terrore che la capigliatura lunga degli Spartani generava nei nemici riprende, seppur variandolo, il testo di Senofonte, se ne è dedotto che la fonte di Plutarco fosse Senofonte e che perciò il biografo interpretasse lo ὑπὲρ τὴν ἡβητικὴν ἡλικίαν senofonteo nel senso di «al di sopra dei 20 anni».⁴¹ Opponendosi a questa lettura, Ducat ha correttamente osservato che l'espressione ἐκ τῆς τῶν ἐφήβων ἡλικίας ha valore inclusivo e, quindi, non indica il momento in cui si esce dall'età dell'efebia ma va, piuttosto, tradotta come «a partire dall'età dell'efebia».⁴² Così interpretato, però, il passo di Plutarco implicherebbe che i giovani spartani portavano i capelli lunghi già prima dei 20 anni, il che esclude che la fonte del biografo possa essere Senofonte. Di qui la proposta dello storico francese secondo la quale Plutarco avrebbe combinato Senofonte, che testimoniarebbe a suo avviso che gli Spartani di età classica portavano i capelli lunghi solo dopo i 30 anni, con un'altra fonte, più tarda, che descriveva una pratica – quella del lasciar crescere i capelli già in età efebica – ipoteticamente introdotta in età post-classica.

Non c'è dubbio che Plutarco descrivesse i costumi spartani sulla base di una pluralità di fonti, tra le quali figuravano senz'altro sia la *Costituzione degli Spartani* di Senofonte sia l'altra, più volte citata dal biografo, prodotta dalla scuola aristotelica, sia ancora lavori di età ellenistica. Ma non pare convincente il richiamo di Ducat a una fonte ignota per salvare le aporie della propria ricostruzione. È anzi un peccato che gli sia sfuggito ciò che comporta la sua fine osservazione sul

⁴⁰ Plut. *Lyc.* 22.2: διὸ κομῶντες εὐθὺς ἐκ τῆς τῶν ἐφήβων ἡλικίας, μάλιστα περὶ τοὺς κινδύνους ἐθεράπευον τὴν κόμην λιπαράν τε φαίνεσθαι καὶ διακεκριμένην.

⁴¹ Cfr. David 1992, 13; Lipka 2002, 193.

⁴² Ducat 2006, 111.

corretto significato dell'espressione ἐκ τῆς τῶν ἐφήβων ἡλικίας. Se infatti essa ha valore inclusivo – ed include cioè quelli che Plutarco chiama efebi – significa che gli efebi erano a Sparta quegli individui che, dopo aver tenuto a lungo i capelli corti, avevano conseguito l'età per farseli crescere. In altri termini, gli efebi di Plutarco non erano soldati con la capigliatura già lunga, ma giovani in quella fase della vita in cui i capelli, precedentemente rasati, venivano lasciati crescere. L'utilizzo nei testi qui considerati del verbo κομᾶω non consente di cogliere pienamente la distinzione tra il dato, statico, di «portare i capelli lunghi» e quello dinamico di «lasciare che i capelli crescano lunghi». Ma è una differenza essenziale, giacché il passaggio dall'età dei capelli rasati a quella dei capelli lunghi richiedeva tempo: diversamente da quanto avveniva in occasione dei riti comportanti il taglio dei capelli che distinguevano in maniera chiara tra la condizione precedente al taglio e quella successiva, la crescita è invece un passaggio lento. A 12 anni, o giù di lì, il taglio dei capelli dei ragazzi spartani costituiva una cesura netta: da un momento all'altro il ragazzo passava dall'avere una capigliatura all'esserne privo. Il passaggio opposto richiedeva invece che i capelli lentamente ricrescessero. Quale che sia la variabilità fisiologica individuale nel processo di tale crescita – che a livello medio è dell'ordine di un centimetro al mese – risulta evidente che passare da capelli rasati a zero, o comunque corti, a una capigliatura della lunghezza che le statuette di bronzo e le coppe laconiche consentono di misurare prende parecchio tempo: perché possano apparire lunghi due anni sono necessari, per raggiungere la metà della schiena è necessario ulteriore tempo.

Possiamo avviarcì a una conclusione: una volta acclarato al di là di ogni ragionevole dubbio che i cittadini spartani, già a partire dai 20 anni, portavano i capelli lunghi, disponiamo di un elemento importante per tornare a riflettere sull'età dei *paidiskoi*. Se prescindiamo dai ragazzini che non avevano ancora raggiunto i 12 anni e che partecipavano all'educazione collettiva in maniera ancora limitata, la società spartana appare divisa, dal punto di vista della capigliatura, in tre grandi gruppi: i ragazzi che portavano i capelli rasati, gli adulti che li portavano lunghi e, in mezzo a loro, coloro i quali, dopo averli portati a lungo rasati, se li stavano facendo crescere. È davvero difficile credere che – in una società come quella spartana, caratterizzata da un lato dalla distribuzione degli individui in gradi di età e che, dall'altro, marcava visivamente la differenza di età attraverso una diversa lunghezza dei capelli – ai gradi di età pluriennali descritti da Senofonte e segnati ciascuno da comportamenti peculiari, non corrispondesse anche una particolare capigliatura. È una conclusione a mio avviso necessaria, nonostante l'irritante silenzio di Senofonte sulla capigliatura proprio nei tre capitoli della sua *Costituzione degli Spartani* dedicati alle fasi dell'educazione. Ed è una conclusione che a sua volta comporta che il grado di età di mezzo, quello dei *paidiskoi*, corrispondesse agli anni di ricrescita dei capelli e non potesse iniziare a 14 anni, perché se così fosse i capelli dei ragazzi sarebbero apparsi lunghi ben prima dei 20 anni. Diversamente, un inizio collocato a 18 anni, di modo da concedere due anni interi per la ricrescita dei capelli, funziona particolarmente bene.

C'è poi un'ulteriore considerazione che coinvolge le classi di leva spartane: come si è rilevato, queste ultime erano 40 e coprivano il periodo dall'età della *hebe* fino ai 60 anni, ma di certo anche a Sparta vi erano dei riservisti, nonostante l'assenza di chiare informazioni in proposito. In un passo tucidideo, tuttavia, un riferimento ad essi è presente: nel 418, in occasione della campagna che condusse alla battaglia di Mantinea, gli Spartani che inizialmente avevano proceduto a una leva di massa rimandarono a casa a proteggere la propria città la sesta parte delle proprie forze, costituita dagli elementi più giovani e più anziani dell'esercito (Thuc. 5.64.2-3). È stato ragionevolmente argomentato che il calcolo di un sesto sia stato fatto in termini di classi di leva, e che cioè gli Spartani rimandarono indietro 7 delle 42 classi di leva che costituivano il loro esercito. Se questa ricostruzione è corretta, l'esercito spartano includeva non soltanto le 40 classi di leva a partire dalla *hebe*, ma anche, allo stesso modo di quello ateniese, i giovani di età efebica tra i 18 e i 20 anni;⁴³ questi ultimi però, insieme alle 5 classi di leva più anziane, erano esclusi dalle operazioni militari fuori del territorio spartano. Di nuovo, pare verosimile che il ruolo di riservisti fosse attribuito ad uno specifico grado di età pluriennale, da identificare nei *paidiskoi* di Senofonte, i quali, così sotto il profilo della capigliatura come sotto quello dei compiti militari che venivano loro affidati, costituivano un'unità discreta all'interno del corpo civico.

Nella società spartana, in conclusione, vi era un gruppo che, quanto alla capigliatura, stava attraversando una fase di transizione. Coloro che lo costituivano non erano più dei ragazzi con i capelli corti, segno della loro sottomissione. Non erano nemmeno degli adulti, usi a curare prima delle battaglie la loro lunga capigliatura. Erano, piuttosto, quelli di mezzo: giovani prossimi all'età adulta la cui naturale esuberanza – che la società spartana tollerava e anzi favoriva nei giovani già adulti tra i 20 e i 30 anni – era sottoposta a uno stretto controllo sociale al punto da non potersi manifestare se non nelle forme, opposte, di un'estrema riservatezza. In transizione era, in particolare, la loro capigliatura: stava crescendo. Gli argomenti qui addotti portano a identificare questo gruppo con il grado di età dei *paidiskoi*, che dovevano perciò essere quei giovani fra i 18 e i 20 anni la cui chioma era in fase di crescita e che, non appena terminato questo periodo della loro vita, avrebbero trovato posto accanto ai loro compagni più anziani nelle prime file della falange, così da poter apparire anch'essi di fronte ai nemici «più terribili a vedersi».

Riferimenti bibliografici

Benuzzi F. (2023), μεῖραξ, μεῖράκιον (*Phryn. Ecl. 183, Moer. α 15, [Hdn.] Philet. 107, Thom. Mag. 231.16-232.5*), in *Digital Encyclopedia of Atticism*, ed. by O. Tribula-

⁴³ Lazenby 1985, 44. Nell'Atene di IV secolo è attestato, per il periodo che va dai 18 ai 60 anni, un ciclo di 42 classi di leva, ciascuna denominata a partire da un eroe attico (Arist. *Ath. Resp.* 53.4); cfr. Davidson 2006, 38-41.

- to [DOI: <https://doi.org/10.30687/DEA/2974-8240/2022/01/015>: ultimo accesso 25.9.2024].
- Bernardi B. (1984), *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Torino.
- Booth A. (1991), *The Age of Reclining and Its Attendant Perils*, in *Dining in a Classical Context*, ed. by W. Slater, Ann Arbor, 105-120.
- Brelich A. (1969), *Paides e Parthenoi*, Roma.
- Cantarella E. (1990), "Neaniskoi". *Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese*, «MEFRA» 102, 37-51.
- Cartledge P. (1987), *Agisilaos and the Crisis of Sparta*, London.
- Chankowski A.S. (2010), *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris.
- A Companion to Sparta*, I-II, ed. by A. Powell, Hoboken 2018.
- A Cultural History of Hair in Antiquity*, ed. by M. Harlow, London - New York 2019.
- David E. (1992), *Sparta's Social Hair*, «Eranos» 90, 11-21.
- Davidson J. (2006), *Revolutions in Human Time. Age-class in Athens and the Greekness of Greek Revolutions*, in *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, ed. by S. Goldhill, R. Osborne, Cambridge, 29-67.
- Ducat J. (1990), *Les Hilotes*, Paris.
- (2006), *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea.
- Fisher N. (2017), *Socialisation, Identity and Violence in Classical Greek Cities*, in *Violence and Community. Law, Space and Identity in the Ancient Eastern Mediterranean World*, ed. by I.K. Xydopoulos et al., Abingdon - New York, 99-141.
- Fitzhardinge L.F. (1980), *The Spartans*, London.
- Franchi E. (2009), *Spartani dalle lunghe chiome e Argivi rasati: interpretazioni iniziatriche moderne e costruzioni di senso antiche*, «IncidAntico» 7, 61-88.
- Friend J.L. (2019), *The Athenian Ephebeia in the Fourth Century BCE*, Leiden - Boston.
- Henderson T.R. (2020), *The Springtime of the People. The Athenian Ephebeia and Citizen Training from Lykourgos to Augustus*, Leiden - Boston.
- Hodkinson S. (1983), *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*, «Chiron» 13, 239-281.
- (2007), *The Episode of Sphodrias as a Source for Spartan Social History*, in *Corolla Cosmo Rodewald*, ed. by N. Sekunda, Gdansk, 43-65.
- Humble N. (1999), *Sophrosyne and the Spartans in Xenophon*, in *Sparta. New Perspectives*, ed. by S. Hodkinson, A. Powell, London, 339-353.
- (2022), *Xenophon of Athens. A Socratic on Sparta*, Cambridge.
- Kennell N.M. (1995), *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill - London.
- Kukofka D.A. (1993), *Die ΠΑΙΔΕΣΚΟΙ im System der spartanischen Alterklassen*, «Philologus» 137, 197-205.
- Lazenby J.F. (1985), *The Spartan Army*, Warminster.
- Leitao D.D. (2003), *Adolescent Hair-growing and Hair-cutting Rituals in Ancient Greece. A Sociological Approach*, in *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, ed. by D.B. Dodd, C.A. Faraone, London - New York, 109-129.
- Lipka M. (2002), *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction, Text, Commentary*, Berlin.
- Lupi M. (2000), *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari.
- MacDowell D.M. (1986), *Spartan Law*, Edinburgh.

- Massaro F. (2018), *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica. 3. Sparta*, Pisa - Roma.
- Moggi M., Osanna M. (2000), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VII. L'Acaia*, Milano.
- Musti D. (1990), *La teoria delle età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico*, «MEFRA» 102, 11-35.
- Nafissi M. (2022), *Paides, melleirenes e eirenes: le classi di età dell'«efebia» spartana. A proposito di Plutarco, Lyc. 17, 3-4*, «Incontri di Filologia Classica» 21, 125-147.
- (2024), *Il ritorno di Licurgo. Gli agoni di Artemis Orthia e la storia dell'educazione spartana*, Perugia.
- Richer N. (2018), *Sparte. Cité des arts, des armes et des lois*, Paris.
- Roesch P. (1982), *Études béotiennes*, Paris.
- Tazelaar C.M. (1967), *Παῖδες καὶ ἔφηβοι. Some Notes on the Spartan Stages of Youth*, «Mnemosyne» 20, 127-153.
- van Wees H. (2018), *Luxury, Austerity and Equality in Sparta*, in *A Companion to Sparta*, I, 202-235.
- Vernant J.-P. (1985), *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris.
- Woodward A.M. (1929), *Inscriptions*, in *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*, ed. by R.M. Dawkins, London, 255-377.

LE TESTIMONIANZE LETTERARIE SUGLI ORACOLI DI BACIDE DA ERODOTO A PAUSANIA*

ADRIANA BENEDEUCE

Abstract: LITERARY SOURCES ABOUT BACIS' ORACLES FROM HERODOTUS TO PAUSANIAS.

The contribution aims to analyse all the Greek testimonies about Bacis, one of the best-known *chresmologoi* mentioned in the sources, starting with the two authors that provide the most significant information on him and report direct quotations from his oracles: Herodotus and Pausanias. The two authors, though at a distance, offer a positive portrait of the diviner, contrasting with a more devaluative idea, which, in the Attic context, is started by both Aristophanes' invective and judgments of Platonic-Aristotelian tradition, in the wake of a more general hostility towards mantic not related to the Delphic sanctuary.

Keywords: Bacis, Oracular literature, Herodotus, Pausanias, Divination in the ancient world

1. Le testimonianze letterarie sugli oracoli di Bacide da Erodoto a Pausania

Nel mondo greco, oltre all'attività mantica delfica, è attestata la circolazione di raccolte di oracoli, redatte da figure professionali, i cosiddetti *chresmologoi*, tra i quali spicca, per la centralità accordatagli dalle fonti in nostro possesso, la figura di Bacide.¹ Per questo indovino si è lontani dal disporre di dati biografici sicuri e di una rappresentazione univoca, in quanto il suo profilo risulta connotato di volta in volta in maniera diversa a seconda delle fonti.

Senza prendere in considerazione gli aspetti di natura più propriamente storica e storico-religiosa, il mio contributo si propone di riesaminare la fortuna letteraria del personaggio di Bacide, concentrandosi soprattutto sulle uniche due

adriana.beneduce@unina.it, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia.

* Il presente contributo è frutto di una ricerca intrapresa nell'ambito del Corso di perfezionamento in *Forme letterarie tra antico e moderno* tenutosi nel 2021 presso l'Università di Napoli 'Federico II', su proposta del Professore Lorenzo Miletti, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per avermi seguita in tutte le sue fasi. Ringrazio inoltre il Professore Giulio Massimilla per la lettura preliminare del lavoro e gli anonimi *referee* per i preziosi suggerimenti.

¹ Le prime attestazioni del termine χρησμολόγος sono in Erodoto (1.62; 7.6, 142-143; 8.96). I *chresmologoi* erano considerati da qualcuno semplici raccoglitori di oracoli, da altri dei veri e propri indovini, sulla base dell'ambiguità del verbo λέγω. A raccolte di oracoli fanno riferimento anche Sofocle (OT 906-909), Euripide (Alc. 962-972), Platone (Prot. 316d; Theag. 124d) e Pausania (10.9.11; 12.11). Sull'operato dei *chresmologoi*, cfr. Argyle 1970; Fontenrose 1978, 145-165; Bowden 2003; Dillery 2005; Flower 2008, 60-65; Zimm 2010; Giangulio 2023, 161-164.

testimonianze che, sia pure a grande distanza di tempo l'una dall'altra, restituiscono le informazioni più significative e ne riportano direttamente le presunte parole: Erodoto e Pausania.²

2. Le testimonianze: uno sguardo d'insieme

La più antica menzione di Bacide è nelle *Storie* di Erodoto, in una manciata di passi a cavallo tra i libri VIII (20; 77; 96) e IX (43). L'immagine che ne restituisce Erodoto è quella di una figura pienamente storica, un cresmologo fededegno, del quale si riportano in più occasioni i vaticini attraverso citazioni letterali, in riferimento ad avvenimenti specifici.

La rappresentazione di Bacide presente nelle *Storie* è tuttavia piuttosto isolata, in quanto le fonti successive recepiscono del cresmologo un'idea assai diversa. Già pochi anni dopo Erodoto, Aristofane ne offre un ritratto assai più negativo, facendo del nome di Bacide quasi un'antonomasia, evocandolo cioè come la figura più rappresentativa di un'intera categoria a lui invisibile, quella degli indovini ciarlatani.³ Nei *Cavalieri* (vv. 997-1097) viene infatti messa in scena una gara tra gli oracoli di Bacide e quelli di suo fratello Glanide – personaggio di pura invenzione aristofanea –, un botto e risposta volto a mettere in ridicolo quel procedimento pseudo-oracolare che consente di predire tutto e il contrario di tutto, come è evidente dallo scambio di battute tra Cleone, il Demos e Paflagone ai vv. 1002-1010. Oracoli per ogni occasione, dunque, segno inconfondibile di ciarlataneria:⁴

- ΔΗΜ. φέρ' ἴδω, τίος γάρ εἰσιν οἱ χρησμοί ποτε;
 ΠΑ. οὐμοὶ μὲν εἰσι Βάκιδος.
 ΔΗΜ. οἱ δὲ σοὶ τίος;
 ΚΛ. Γλάνιδος, ἀδελφοῦ τοῦ Βάκιδος γεραιτέρου
 ΔΗΜ. εἰσὶν δὲ περὶ τοῦ;
 1005 ΠΑ. περὶ Ἀθηνῶν, περὶ Πύλου,
 περὶ σοῦ, περὶ ἐμοῦ, περὶ ἀπάντων πραγμάτων.
 ΔΗΜ. οἱ σοὶ δὲ περὶ τοῦ;
 ΚΛ. περὶ Ἀθηνῶν, περὶ φακῆς,
 περὶ Λακεδαιμονίων, περὶ σκόμβρων νέων,
 περὶ τῶν μετρούντων τάλφιτ' ἐν ἀγορᾷ κακῶς,
 1010 περὶ σοῦ, περὶ ἐμοῦ.

Popolo: Ma, insomma, di chi sono questi oracoli?

Paflagone: I miei sono di Bacide.

Popolo: E i tuoi?

² Nella storia degli studi, i contributi dedicati esclusivamente a Bacide si riducono ai soli Prandi 1993 e Asheri 1993, che hanno il merito, rispettivamente, di aver riunito i problemi sorti intorno alla figura dell'indovino per la prima volta in maniera sistematica e di aver offerto un'interpretazione dell'oracolo su Salamina riportato da Erodoto (8.77). Si vedano anche Crahay 1956, 338-340, e Foster 2021.

³ A questo proposito, cfr. Weinreich 1929.

⁴ Sugli agoni oracolari in Aristofane, cfr. Bellocchi 2009; Bravi 2023; Proietti 2024.

Salsicciaio: I miei di Glanide, il fratello maggiore di Bacide.

Popolo: E di che parlano?

Paflagone: Di Atene, di Pilo, di me, di te, di tutto quanto.

Popolo: E i tuoi?

Salsicciaio: Di Atene e della purea, di Sparta e degli sgombri freschi, di quelli che frodano sulle misure della farina al mercato, di te, di me.⁵

Il tema è toccato più volte in Aristofane: negli *Uccelli* (vv. 959–991) l'oracoloista di turno, che riporta un responso di Bacide, viene scacciato in malo modo da Pisetero, che è dedito a una forma di mantica opposta a quella tradizionale.⁶ Nella *Pace* (vv. 1045–1126) Bacide diviene l'emblema dell'indovino impostore, e a partire dalle sue azioni viene coniato addirittura un verbo, βακίζω (v. 1072), a indicare l'operato di tutti coloro che lo imitano.⁷

La tendenza, già presente in Aristofane, a considerare Bacide un simbolo più che un individuo, in altre fonti si fa ancora più evidente, e Bacide diviene un nome per indicare l'indovino in senso generico, associato di norma alle Sibille, delle quali finisce per costituire la controparte maschile.⁸ In Platone (*Theag.* 124d.8), Bacide, Anfilito e la Sibilla diventano i *chresmodoi* per eccellenza,⁹ e la medesima associazione la si ritrova nella maggior parte delle testimonianze più tarde: Luciano (*Peregr.* 30.3),¹⁰ Dione Crisostomo (13.36.2; 35.2.5), Elio Aristide (46.20; 29.16), Taziano (41.1.8), Temistio (*Or.* 26c.6; 235a.2), Libanio (*Ep.* 1462.3; *Or.* 56.11).

Lo stesso Callimaco (*Iamb.* 5, fr. 195 Pf., vv. 30–34), nell'attaccare un *grammatodidaskalos* che è accusato di abusare dei suoi allievi (καταισχύνω), nomina Bacide e la Sibilla, accanto all'alloro e alla quercia, come esempi di oracoli di difficile interpretazione:¹¹

ἄ, μή με ποιήσης γέλω.
ἐγὼ Βάκις τοι καὶ Σίβυλλα [καὶ] δάφνη

⁵ Trad. G. Paduano.

⁶ Nell'agone (vv. 451–626), Pisetero si era reso portavoce di una nuova forma di mantica, basata su un rapporto diretto tra uomini e uccelli, e la sua proposta era stata accolta favorevolmente dal coro nella parabasi (vv. 676–800).

⁷ Come sottolinea Giuseppe Zanetto (in Zanetto, *Del Corno* 1987, 256), l'atteggiamento di Aristofane è probabilmente influenzato dal ruolo svolto dagli oracoli durante la guerra del Peloponneso e in particolare alla vigilia della spedizione in Sicilia, quando i fautori dell'impresa basarono il loro consenso su predizioni di vittoria. L'attacco alla figura dell'oracoloista, di cui Bacide costituisce l'incarnazione, probabilmente risulta un modo per condannare una pratica ormai svuotata, secondo il poeta comico, dell'autentico significato religioso e rappresentante il partito dei guerrafondai a cui egli era avverso. A questo proposito, cfr. anche Smith 1989; Muecke 1998; Yu 2017.

⁸ Sui problemi legati all'identità della Sibilla, come per il legame tra Bacide e Sibilla, cfr. Parke 1988, 23–49, 178–187.

⁹ ΣΩ. εἴποις ἂν οὖν μοι τίνα ἐπωνυμίαν ἔχει Βάκις τε καὶ Σίβυλλα καὶ ὁ ἡμεδαπὸς Ἀμφίλυτος; ΘΕ. τίνα γὰρ ἄλλην, ὦ Σώκρατες, πλὴν γε χρησιμῶδοι;

¹⁰ Per il rapporto tra letteratura oracolare e satira di Luciano, cfr. Tagliaferro 2000.

¹¹ Cfr. Kerkhecker 1997, 123–146; Acosta-Hughes 2002, 211–217, 251–264; D'Alessio 2018, 615–618.

καὶ φηγός. ἀλλὰ συμβαλεῖ
τῶνιγμα, καὶ μὴ Πιτθέως ἔχε χρεῖν.

Ah, non ridere di me.
Io sono Bacide per te, Sibilla e alloro
e quercia. Su, risolvi
l'enigma, e non chiedere a Pitteo soccorso.¹²

A partire da Aristotele (*Probl.* 954a36),¹³ all'associazione per antonomasia con le Sibille si aggiunge un altro elemento, che nasconde piuttosto un problema di carattere storico: la 'pluralizzazione' dell'identità del cresmologo, fenomeno per cui da Bacide si passa a parlare di Bacidi.¹⁴ La medesima tendenza si riflette anche nella notizia riportata negli scolii ad Aristofane¹⁵ secondo cui esistettero ben tre personaggi denominati Bacide, uno proveniente da Cafie, in Arcadia, un altro da Eleone, in Beozia, e un altro ancora dall'Attica.¹⁶

Tuttavia, l'uso del plurale e del singolare può talvolta oscillare in uno stesso autore, a riprova della sua valenza generica, ormai lontana dalla memoria di un Bacide come figura storica. Nelle *Mulierum virtutes* (243b), Plutarco pone sullo stesso piano gli esempi di Saffo e Anacreonte per l'arte poetica e della Sibilla e Bacide per l'arte profetica, nel tentativo di dimostrare che tali *technai* non hanno un diverso valore a seconda che siano praticate da uomini o donne; tuttavia, nel *De Pythiae oraculis* (399a7), riprendendo motivi aristofanei, Plutarco mette in piedi un attacco contro l'intera categoria di Bacidi e Sibille, stavolta al plurale, i quali hanno profetizzato senza criterio e hanno disseminato nel tempo, in modo casuale, parole o frasi che potessero adattarsi alle più svariate circostanze.

Una voce fuori dal coro è quella di Pausania (4.27.4; 9.3.9, 17.5-6; 10.12.11, 14.6, 32.8-11), nella cui opera Bacide torna a essere un individuo dotato di una propria identità storica, cui vengono attribuiti vaticini decisivi per le sorti degli eventi, secondo un procedimento che richiama molto da vicino la testimonianza erodotea.

In base a questa visione d'insieme, sull'indovino sembrano esistere due fi-

¹² Trad. G.B. D'Alessio.

¹³ πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην νοσήμασιν ἀλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἐνθεοὶ γίνονται πάντες, ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ φυσικῇ κράσει.

¹⁴ Di qui diviene parimenti ricorrente l'accostamento, al plurale, tra Bacidi e Sibille, che si ritrova, ad esempio, in Claudio Eliano (*VH* 12.35) e Clemente Alessandrino (*Strom.* 1.21.132).

¹⁵ Cfr. *Schol. in Aristoph.* Eq. 123, p. 39 Jones-Wilson (I); *Schol. in Aristoph.* Av. 962, p. 151 Holwerda (II); *Schol. in Aristoph.* Pac. 1071, p. 156 Holwerda (I).

¹⁶ Lo stesso elenco, attribuito a un certo Filita di Efeso, compare anche in Ael. *VH* 12.35 e nella *Suda* (β 47 Adler). Lo scolio al v. 1071 della *Pace*, inoltre, riporta anche che Teopompo (*FGrHist* 117 F 77) era a conoscenza di molti *paradoxa* su Bacide tra cui quello secondo il quale egli avrebbe purificato le donne spartane, impazzite a causa di Apollo. Tzetzes, nella sua parafrasi al v. 1278 dell'*Alessandra* di Licofrone, dice che, come erano tre le Sibille (Cuma, Eritrea, Sardi), così erano tre i Bacidi (Eleone, Atene, Arcadia). Cfr. Scheer 1908, 361-362.

loni interpretativi distinti, uno positivo, che fa capo a Erodoto e che è ripreso successivamente da Pausania, e uno più svalutativo, che sembra svilupparsi ad Atene e al quale danno inizio, da un lato, le posizioni filosofiche di matrice platonico-aristotelica e, dall'altro, l'invettiva aristofanea. All'interno di questo panorama, la ricezione 'positiva' di Bacide come figura storica di cresmologo fededegno è senz'altro minoritaria, ma è certo la più interessante ai nostri fini, in quanto è proprio dalle testimonianze di Erodoto e del suo 'epigono' Pausania che possiamo recuperare le informazioni più preziose sulle tradizioni oracolari attribuite a questo cresmologo. È dunque su queste due fonti che ci soffermeremo nelle pagine seguenti.

3. La testimonianza di Erodoto

Lo storico di Alicarnasso costituisce, come detto, la fonte più antica in nostro possesso su Bacide. Sono ben quattro le menzioni dell'indovino nelle *Storie*, tre nel libro VIII e una nel IX, e ciò costituisce, già di per sé, un dettaglio niente affatto trascurabile, soprattutto se si considerano gli sporadici e succinti cenni agli altri cresmologi, in un'opera che, com'è noto, mostra invece enorme interesse per la mantica ufficiale dei santuari e soprattutto per quella delfica.¹⁷

In Hdt. 8.20, l'indovino viene ricordato per la prima volta nel racconto di una vicenda che vede protagonisti gli Eubei, durante la ritirata dei Greci dall'Artemisio. Gli Eubei erano stati esortati da un oracolo attribuito a Bacide a mettere in salvo il proprio bestiame, ma lo avevano ignorato, andando incontro alla confisca del bestiame da parte degli Ateniesi, prevista nei piani di Temistocle (8.19):

οἱ γὰρ Εὐβοέες παραχρησάμενοι τὸν Βάκιδος χρησμὸν ὡς οὐδὲν λέγοντα οὐτ' ἐξεκομίσαντο οὐδὲν οὔτε προεσάξαντο ὡς παρεσομένου σφι πολέμου, περιπετέα τε ἐποίησαντο σφίσι αὐτοῖσι τὰ πρήγματα. Βάκιδι γὰρ ὥδε ἔχει περὶ τούτων ὁ χρησμός·

φράζεο, βαρβαρόφωνος ὅταν ζυγὸν εἰς ἄλλα βάλλῃ
βύβλινον, Εὐβοίης ἀπέχειν πολυμηκάδας αἶγας.

τούτοισι δὴ οὐδὲν τοῖσι ἔπεισι χρησαμένοισι, ἐν τοῖσι τότε παρευούσι τε καὶ προσδοκίμοις κακοῖσι παρὴν σφι συμφορῇ χρᾶσθαι πρὸς τὰ μέγιστα.

Gli Eubei, siccome avevano preso alla leggera l'oracolo di Bacide come se non avesse alcun significato, non misero in salvo nulla, né introdussero viveri in città per il fatto

¹⁷ Erodoto riporta poco più del nome della maggior parte dei cresmologi che menziona nelle *Storie* e non lascia trapelare il suo giudizio su di loro (cfr. *cg.* 1. 62; 4.149; 5.43, 59, 61), fatta eccezione per il caso di Onomacrito (8.6.3), colto in flagrante nella falsificazione di un oracolo della raccolta di Orfeo e Museo al tempo di Ipparco. Su Onomacrito, cfr. Ferreri 2009. Sulle forme della circolazione degli oracoli al tempo di Erodoto e sul loro uso da parte dello storico cfr. Luraghi 2014. Sulle storie oracolari in Erodoto, cfr. Crahay 1956; Kirchberg 1965; Lachenaud 1978; Elayi 1979; Lévy 1997; Miletto 2004; Giangiulio 2014 e 2023; Kindt 2021.

che incombeva una guerra su di loro e furono loro stessi artefici della propria rovina. Così recita infatti l'oracolo di Bacide su questi eventi:

«Quando un uomo che si esprime in lingua barbara getterà in mare un giogo di piapo, bada ad allontanare dall'Eubea le capre molto belanti».

Perciò, proprio per il fatto che non avevano tenuto queste parole in nessuna considerazione tanto nei mali allora presenti quanto in quelli attesi, dipendeva da loro fare esperienza di una tale disgrazia nella maniera più onerosa possibile.¹⁸

Poco più avanti, poi, nel riportare un oracolo riguardante la battaglia di Salamina (8.77), Erodoto prende la parola in prima persona per esprimersi a difesa dell'indovino:¹⁹

χρησιμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὥς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως²⁰ λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας.

ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν
νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν
ἐλπίδι μαινομένη, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας,
δίᾳ Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὑβριος υἱόν,
δεινὸν μαιμώνοντα, δοκεῦντ' ἀνὰ πάντ' ἐπιθέσθαι.
χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίζεται, αἵματι δ' Ἄρης
πόντον φοινίζει. τότε ἑλεύθερον Ἑλλάδος ἡμᾶρ
εὐρύσπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.

[ἔς] τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι <δι> ἀντιλογίης χρησμῶν περὶ οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι.

Io non ho di che contraddire gli oracoli come se non fossero veritieri, visto che non ho alcuna intenzione di tentare di confutare chi parla chiaramente, dopo aver volto l'attenzione a questi fatti:

«Ma quando aggiogheranno con navi la sacra spiaggia di Artemide dall'aurea

¹⁸ Laddove non è diversamente segnalato, le traduzioni dei passi presi in esame sono mie.

¹⁹ Non tutti sono d'accordo nel considerare autentica questa singolare difesa: essa è stata usata da alcuni come ulteriore giustificazione per l'espunzione del capitolo 77 oltre all'interruzione della continuità narrativa tra il capitolo 76 e i capitoli 78-82, in particolare tra l'οἱ μὲν δὴ (i Persiani) di 76.3 e il τῶν δὲ (i Greci) di 78. Al di là del problema testuale che meriterebbe un'analisi più esaustiva, almeno dal punto di vista del senso non credo che ci siano elementi validi per ritenere il capitolo spurio. Il capitolo 77, infatti, si configura soltanto come una conferma più esplicita di quanto Erodoto mostra di pensare in generale su Bacide. A questo proposito, cfr. Carrière 1988, 230-236; Asheri 1993, 65-66; Wilson 2015, 161. Sull'indispensabilità del capitolo 77 per il racconto complessivo degli eventi di Salamina e Psitaleia, cfr. Proietti 2015. Va segnalato che Powell 1939 espunge tutti i passi erodotei relativi a Bacide.

²⁰ Anche se tradizionalmente ἐναργής indica la vividezza delle immagini (cfr. e.g. Hom. *Od.* 3.420; 4.841; 7.201; 16.161; Aeschyl. *Pers.* 179) e così è inteso in Erodoto in riferimento all'ὄψις (5.55; 7.47), l'aggettivo può essere utilizzato anche per indicare chiarezza e comprensibilità di parole o discorsi (Aeschyl. *Pr.* 663; Plat. *Ion* 535c; *Tim.* 72b etc.). In questo punto è come se Erodoto intendesse dire che i responsi di Bacide sono tanto chiari da risultare evidenti.

spada e la marina Cinosura dopo aver devastato con folle speranza l'instancabile Atene, la divina Dike placherà il possente Koros, figlio di Hybris, che infuriava in modo atroce, mentre immaginava di attaccare da ogni dove. Il bronzo si scontrerà con il bronzo, Ares renderà rosso il mare col sangue. Allora il Cronide dall'ampio sguardo e la veneranda Dike condurranno la Grecia alla libertà».

A Bacide che parla di questi avvenimenti e in maniera così vicina alla realtà né io oso contestare i responsi oracolari imbastendo un contraddittorio, né accetto che lo facciano altri.

Al cresmologo si fa nuovamente riferimento in 8.96, in un passo in cui si descrive la realizzazione di un oracolo attribuito congiuntamente a Bacide e a Museo,²¹ relativo all'episodio delle donne Coliadi, durante la battaglia di Salamina, che era stato anticipato anni prima da un responso di un certo Lisistrato di Atene, del quale si era perduta la memoria:²²

ὥς δὲ ἡ ναυμαχία διελέλυτο, κατειρύσαντες ἐς τὴν Σαλαμῖνα οἱ Ἕλληνες τῶν ναυηγίων ὅσα ταύτῃ ἐτύγχανε ἔτι ἑόντα, ἔτοιμοι ἦσαν ἐς ἄλλην ναυμαχίην, ἐλπίζοντες τῇσι περιουσίῃσι νηυσὶ ἔτι χρῆσεσθαι βασιλέα. τῶν δὲ ναυηγίων πολλὰ ὑπολαβὼν ἄνεμος ζέφυρος ἔφερε τῆς Ἀττικῆς ἐπὶ τὴν ἡϊόνα τὴν καλεομένην Κωλιάδα, ὥστε ἀποπλῆσαι τὸν χρησμὸν τὸν τε ἄλλον πάντα τὸν περὶ τῆς ναυμαχίης ταύτης εἰρημένον Βάκιδι καὶ Μουσαίῳ καὶ δὴ καὶ κατὰ τὰ ναυήγια τὰ ταύτῃ ἐξενειχθέντα τὸ εἰρημένον πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τούτων ἐν χρησμῷ Λυσιστράτῳ Ἀθηναίῳ, ἀνδρὶ χρησμολόγῳ, τὸ ἐλελήθει πάντας τοὺς Ἕλληνας·

Κωλιάδες δὲ γυναῖκες ἑρετμοῖσι φρύξουσι.

τοῦτο δὲ ἔμελλε ἀπελάσαντος βασιλέος ἔσεσθαι.

Quando la battaglia navale terminò, i Greci, dopo aver trascinato a Salamina quanto dei relitti si trovasse ancora lì, si prepararono per un'altra battaglia navale, credendo che il re si sarebbe servito delle navi rimanenti. Lo zefiro sospingeva molti relitti portandoli sulla costa dell'Attica chiamata Coliade, in modo tale da realizzare pienamente non solo l'oracolo pronunciato da Bacide e Museo su questa battaglia navale, ma anche quello sui relitti trascinati lì pronunciato molti anni prima di questi eventi in un oracolo dal cresmologo Lisistrato di Atene, che tutti i Greci avevano tralasciato:

²¹ Museo gode di una certa considerazione nelle fonti, tanto da divenire ben presto una figura leggendaria. Erodoto stesso non sembra mai metterne in dubbio l'autorità, pur non enfaticandone molto l'operato. In Erodoto Bacide e Museo vengono sempre menzionati insieme, quasi a voler trasferire la reputazione dell'uno sull'altro. La prima testimonianza su Museo è offerta dal passo erodoteo sulla cacciata di Onomacrito, mentre è Pausania a restituirci l'unico oracolo musaico sopravvissuto integralmente (10.9.11).

²² Sulla figura di Lisistrato di Atene non ci sono altre testimonianze, oltre a quella erodotea. Cfr. Kircheberg 1965, 106.

«Le donne Coliadi useranno remi per la brace».

Questo sarebbe accaduto una volta scacciato il re.

Il quarto e ultimo riferimento a Bacide si inserisce in un punto dell'opera in cui Erodoto descrive l'operato di Mardonio (9.43), intento a recuperare quanti più oracoli fosse possibile dai santuari greci:²³

τοῦτον δ' ἔγωγε τὸν χρησμόν, τὸν Μαρδόνιος εἶπε ἐς Πέρσας ἔχειν, ἐς Ἰλλυριοὺς
τε καὶ τὸν Ἑγγελέων στρατὸν οἶδα πεποιημένον, ἀλλ' οὐκ ἐς Πέρσας. ἀλλὰ τὰ
μὲν Βάκιδι ἐς ταύτην τὴν μάχην ἐστὶ πεποιημένα,

τὴν δ' ἐπὶ Θερμώδοντι καὶ Ἀσωπῷ λεχεποίῃ
Ἑλλήνων σύνοδον καὶ βαρβαρόφωνον ἰυγὴν,
τῇ πολλοὶ πεσέονται ὑπὲρ λάχεσιν τε μόρον τε
τοξοφόρων Μήδων, ὅταν αἵσιμον ἡμᾶρ ἐπέλθῃ.

ταῦτα μὲν καὶ παραπλήσια τούτοις ἄλλα Μουσαίου ἔχοντα οἶδα ἐς Πέρσας. ὁ
δὲ Θερμώδων ποταμὸς ῥέει μεταξὺ Τανάγρης τε καὶ Γλίσαντος.

Io invece so che quest'oracolo, che Mardonio affermò che riguardava i Persiani, è stato fatto per gli Illiri e l'esercito degli Enchelei, e non per i Persiani. Per altro questi sono i responsi di Bacide relativi a questa battaglia:

«Il concilio dei Greci e il grido in lingua barbara al Termodonte e all'Asopo dal letto erboso, laddove molti cadranno contro la sorte e il destino dei Medi che portano archi quando giunga il giorno fatale».

So che queste parole e altre di Museo simili a queste si riferiscono ai Persiani. Il fiume Termodonte scorre tra Tanagra e Glisanto.

Benché elusive, queste menzioni di Bacide consentono di ricostruire il ritratto erodoteo del cresmologo. La prima menzione dell'indovino si riferisce a un oracolo veritiero che però non era stato tenuto in alcun conto dagli Eubei, ὥς οὐδὲν λέγοντα, «come se non dicesse nulla». Nelle *Storie* vengono spesso trascurati responsi oracolari anche assai autorevoli come quelli della Pizia, e qui non è chiaro se gli Eubei si fossero comportati in questo modo per scarsa fiducia in Bacide o per altri motivi. Fatto sta che l'indovino viene introdotto nella narrazione senza alcuna presentazione, come se si trattasse di un personaggio ben noto al pubblico, al punto che lo storico non sente il bisogno di indugiare su dettagli quali la sua provenienza o la natura dei suoi oracoli; il disinteresse

²³ Alla stessa maniera di Creso (cfr. Hdt. 1.46-91), il generale dimostra di non avere autenticamente fede nel messaggio oracolare, al punto tale da pensare di poter manipolare a proprio piacimento le fonti a sua disposizione. La mancanza di fede assoluta potrebbe dipendere dal fatto che sia Creso sia Mardonio sono stranieri e in quanto tali non hanno assimilato del tutto i principi della religione greca. La diversa provenienza però non pregiudica la comprensione dell'oracolo, come dimostra, ad esempio, l'episodio di Mys (cfr. 8.133-136). A questo proposito, cfr. Miletta 2008, 54-59.

dimostrato da parte degli Eubei può costituire una spia del fatto che Erodoto era consapevole della sostanziale crisi del prestigio dei responsi oracolari.

In 8.77, Erodoto, come si è visto, assume una posizione fortemente apologetica nei confronti dell'indovino. In questo contesto, egli si indigna non tanto con chi, all'epoca dei fatti, ha sottovalutato o ignorato volutamente i responsi bacidei quanto piuttosto con chi ne ha screditato a priori l'operato e non ha reso giustizia alla costante affidabilità delle sue premonizioni. Questa dichiarazione di fede negli oracoli di Bacide da parte di Erodoto è tanto più interessante perché rende l'idea di una discussione riguardo alla loro veridicità (poco presente, ad esempio, in Tucidide)²⁴ ed è degno di considerazione che l'unica affermazione di fiducia da parte della voce autoriale sulla storicità degli oracoli abbia come protagonista un personaggio la cui stessa identità è così controversa.

Per quanto vaghe, in 8.77 le parole dello storico suonano come la risposta a una polemica in atto: da un lato infatti il brusco inizio del periodo con il termine *χρησιμοῖσι*, che mette in evidenza la centralità della discussione sugli oracoli, fa da *pendant* all'uso copioso di negazioni (*οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὥς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι*), dall'altro, la presenza costante della voce autoriale, sottolineata dall'uso insistente della prima persona, si accompagna all'impiego di verbi che esprimono una forte autorità, come *τολμέω* ed *ἐνδέκομαι*.²⁵

Inoltre, la presenza del verbo *ἀντιλέγω* e del suo corrispettivo nominale *ἀντιλογία* sono poco comuni nelle *Storie*: mentre il primo è utilizzato esclusivamente in questo punto dell'opera, il secondo fa la sua comparsa anche in 9.87-88 col senso di «pubblico dibattito» o «processo», che permette all'imputato di contrapporre un argomento opposto o diverso (*εἰ δὲ ἡμέων ἀληθέως δεόμενοι πολιορκέουσι, ἡμεῖς ἡμέας αὐτοὺς ἐς ἀντιλογίην παρέξομεν*).²⁶ La menzione dell'*ἀντιλογία* in un capitolo cruciale per la difesa di Bacide sembra richiamare quell'*antilogike technē* padroneggiata dai sofisti e potrebbe far pensare

²⁴ Tucidide menziona l'operato dei cresmologi in alcuni punti dell'opera: in un caso (2.21.3), lo storico afferma che costoro recitavano oracoli di ogni genere e che il popolo li intendeva secondo il proprio desiderio; in un altro passo (8.1.1), esprime la sua riprovazione per le loro profezie non veritiere. Non sembra che per Tucidide i responsi dei cresmologi abbiano una reale presa sugli eventi, ad essere disapprovata è piuttosto la credulità del popolo ateniese. Cfr. Powell 1939; Marinatos 1981; Giuliani 2000, 16-20; Zimm 2010. Secondo l'ipotesi di Brock 1996, anche l'oracolo sulla purificazione di Delo riportato da Tucidide (3.104) è da ricondurre all'operato di Bacide.

²⁵ Cfr. Powell 1938, 120, 358. Sulle negazioni come 'spie' di riferimenti erodotei a polemiche in atto cfr. Miletto 2022, con relativa bibliografia. Sul rapporto tra Erodoto e i suoi contemporanei, cfr. Fowler 1996.

²⁶ Cfr. Powell 1938, 30; Kraus 2006. Per altre attestazioni del termine in questa accezione, al di fuori di Erodoto, cfr. Thuc. 1.31.4; 2.87.3; 4.59.4; 5.76.3; 8.53.2, dove con il termine *ἀντιλογία* si indicano sempre i dibattiti assembleari in un contesto di guerra, preceduti spesso da un discorso del comandante alle sue truppe. Nella testimonianza aristofanea, invece, il termine viene utilizzato nel contesto più moraleggiante della contesa del primato tra Sofocle ed Euripide (cfr. *Ran.* 775). Infine, Aristotele cita l'*ἀντιλογία* a proposito delle parti del discorso, accanto a *κατηγορία* e *συμβουλή* (cfr. *Rhet.* 3, 1414b3), e a proposito dei tipi di persuasione (cfr. *Rhet.* 3, 1418b25).

all'esistenza di un dibattito sofistico sulla liceità degli oracoli, a cui lo storico avrebbe sentito la necessità di partecipare.²⁷

Dal momento che l'attività cresmologica è degna di considerazione non soltanto per il peso religioso ma anche per quello politico, un altro elemento che potrebbe aiutare a chiarire la posizione di Erodoto è l'associazione tra cresmologi e Pisistratidi. Le vicende dei Pisistratidi coinvolgono spesso varie forme di mantica, come testimoniano da un lato i vari episodi narrati da Erodoto (1.62; 5.56 e 93; 6.107; 7.6) e dall'altro lo scolio al v. 1071 della *Pace*, in cui si dice che Bacide divenne ben presto un epiteto di Pisistrato. Non a torto, Alessandro Giuliani, mettendo in evidenza come la strumentalizzazione della cultura oracolare da parte dei tiranni fosse ispirata all'indipendenza dall'Apollo delfico, vicino alle famiglie più in vista, propone di pensare a un utilizzo delle raccolte di Bacide alternativo ai responsi delfici, secondo un procedimento analogo rispetto a quello riscontrato a proposito degli stessi Pisistratidi.²⁸

Secondo questa linea di pensiero, le radici della polemica alla quale Erodoto prenderebbe parte apertamente in questo capitolo andrebbero ricercate nel più complesso sistema di rapporti politici e insieme religiosi tra centro delfico e attività periferiche. Inoltre, questo spiegherebbe anche l'animosità antibacidea degli autori attici, inclusi i filosofi di tradizione socratica che, come unica fonte di sapere mantico, riconoscono invece proprio la Pizia delfica.

Come si è visto, la difesa di Bacide da parte di Erodoto non si arresta al momento della sua esplicita dichiarazione di fiducia nel capitolo 77. La menzione di Lisistrato di Atene, a conclusione dell'oracolo bacideo (8.96), sembra derivare dalla necessità di aggiungere nuovi elementi a conferma dell'affidabilità delle parole dell'indovino. Non sono solo i fatti a dimostrarla ma anche il lavoro parallelo dei suoi 'colleghi', che avevano vaticinato sui medesimi avvenimenti e sulla cui autorità Erodoto non solleva dubbi.

I responsi bacidei rappresentano anche, nel caso di Mardonio, l'occasione per dichiarare disprezzo verso comportamenti empì nei confronti dell'autorità divina: di fronte a una chiara contraffazione della verità da parte del generale, giustificata dalla necessità di convincere il suo esercito e gli alleati greci ad appoggiare il proprio piano d'azione, lo storico non può far altro che proporre fonti certe sull'argomento. Bacide si riconferma una di esse, nella misura in cui

²⁷ Che Erodoto sia coinvolto e allo stesso tempo influenzato dal pensiero e dal modo di argomentare sofistici è un fatto appurato, sebbene non sia possibile stabilire in che misura questo scambio avvenisse. Già Nestle 1908 e Dihle 1962 si erano occupati dei rapporti tra Erodoto e sofistica. Tra gli studi più recenti sul tema, cfr. Johnson 1994; Thomas 2000 e 2003; Raaflaub 2002; Nicolai 2021, tutti con relativa bibliografia.

²⁸ Giuliani 2001. Gli studi sulla categoria dei cresmologi hanno messo in luce che essi non erano nominati da parte del santuario delfico, ma erano interpellati per motivi specifici, spesso in periodi di guerra, per offrire il loro contributo su questioni che erano oggetto di discussione. Cfr. Bearzot 1993. In questo quadro, risulta particolarmente significativo lo studio condotto da Bowden 2003, che porta alla luce alcune testimonianze epigrafiche che dimostrerebbero che non solo i cresmologi erano presenti nella vita politica di età arcaica e classica ma che godevano anche, al contrario di quanto si immagina dalla lettura di altre fonti, di una buona reputazione.

alle falsità messe in circolo dal persiano si oppone la veridicità dei suoi responsi.

Per concludere il discorso riguardo a questa vicenda erodotea, per lo storico non sembrano sussistere dubbi sulla storicità dell'indovino né sulla sua identità; nella sua opera non figura insomma nulla che giustifichi l'accostamento generico alle sibille o il sorgere dell'idea di una identità multipla, di più Bacidi al posto dell'individuo Bacide. Quello che, piuttosto, sembra trasparire dall'esigenza dello storico di difendere l'indovino è che fossero messi in dubbio la dignità del suo operato e la validità dei suoi responsi, in un contesto, quale quello della guerra del Peloponneso, in cui si era affermata una forma di attività cresmologica indipendente dal santuario delfico, di cui Aristofane costituisce una preziosa testimonianza.²⁹

4. La testimonianza di Pausania

Veniamo ora all'autore che prolunga, pur a distanza di secoli, la prospettiva erodotea su Bacide. Sono ben sei le menzioni di Bacide nella *Periegesi* di Pausania, nei libri IV, VIII, IX e X. A proposito dell'indovino, Pausania si conferma nella sostanza, come per molti altri aspetti, erodoteo.³⁰ Rispetto al suo modello, tuttavia, il *Periegeta* si pronuncia prima di tutto sulla questione delle origini, connettendo esplicitamente il cresmologo alla Beozia sia quando, nel libro IX (17.5-6), cita i suoi oracoli alla lettera, usandoli come fonti locali per il racconto antiquario della regione, sia quando, nel libro X (12.11), fornisce una lista di cresmologi di cui sostiene di aver letto i responsi. Partiamo proprio da questo passo:

χρησμολόγους δὲ ἄνδρας Κύπριόν τε Εὐκλουν καὶ Ἀθηναίους Μουσαῖον τὸν Ἀντιοφίμου καὶ Λύκον τὸν Πανδίωνος, τούτους τε γενέσθαι καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν φασὶ κατὰσχετον ἄνδρα ἐκ νυμφῶν· τούτων πλὴν Λύκου τῶν ἄλλων ἐπέλεξάμην τοὺς χρησμούς· τοσαῦτα μὲν ἄχρι ἐμοῦ λέγονται γυναῖκες καὶ ἄνδρες ἐκ θεοῦ μαντεύσασθαι· ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τῷ πολλῷ καὶ αὖθις γένοιτο ἂν ἕτερα τοιαῦτα.

Si dice che siano cresmologi Euclò di Cipro e gli Ateniesi Museo, figlio di Antiofemo, e Lico, figlio di Pandione, e oltre a costoro anche Bacide, proveniente dalla Beozia, un uomo invasato dalle Ninfe. Di questi altri, fatta eccezione per Lico, ho letto gli oracoli. Si dice che costoro, uomini e donne, abbiano emesso responsi oracolari, ispirati da un dio. Nel lungo tempo trascorso potrebbero esserci anche altri casi del genere.

Non solo di Bacide si afferma con chiarezza la provenienza beotica, ma se ne propone una interessante associazione con le Ninfe.³¹ Nel libro IX, in piena

²⁹ Sulla costituzione e la circolazione dei testi oracolari all'interno del discorso pubblico cittadino all'epoca della guerra del Peloponneso, cfr. Proietti 2024.

³⁰ Sui rapporti tra Erodoto e Pausania, cfr. Juul 2010, 44, 124; Hawes 2016; Kirkland 2022, 261-329.

³¹ Sul culto delle Ninfe, i relativi miti e il rapporto con la divinazione, cfr. Nock 1972; Borgeaud 1988, 103-107; Larson 2001, 11-20. Il legame tra Ninfe e arte mantica è connesso alla loro affinità con l'acqua. Cfr. Paus. 7.21.12.

descrizione della Beozia, Pausania aveva già parlato della presenza sul monte Citerone di un antro consacrato alle Ninfe, chiamato Sfragidio, dove, secondo una tradizione antica, queste ultime pronunciavano oracoli. Ed è a questa tradizione che sembra riferirsi Pausania quando definisce Bacide «invasato dalle Ninfe» (9.3.9):

ὑπὸ δὲ τῆς κορυφῆς, ἐφ' ἣ τὸν βωμὸν ποιοῦνται, πέντε που μάλιστα καὶ δέκα ὑποκαταβάντι σταδίους νυμφῶν ἐστὶν ἄντρον Κιθαιρωνίδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύεσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἀρχαῖον αὐτόθι ἔχει λόγος.

Sotto la cima, sulla quale allestiscono l'altare, dopo una discesa di circa quindici stadi, c'è un antro dedicato alle Ninfe del monte Citerone, che è chiamato Sfragidio. La tradizione vuole che lì anticamente le ninfe emettessero oracoli.

Della medesima associazione, totalmente assente nel resto delle fonti sull'indovino, si trova traccia solo in Aristofane (*Pax* 1070-1071):

εἰ γὰρ μὴ νύμφαι γε θεαὶ Βάκιν ἐξαπάτασκον
μηδὲ Βάκις θνητούς, μηδ' αὖ νύμφαι Βάκιν αὐτὸν

Se le divine ninfe non avessero avuto l'abitudine di ingannare Bacide
né Bacide gli uomini né ancora le Ninfe lo stesso Bacide.

Oltre che nel luogo già citato (10.12.11), la possessione da parte delle Ninfe ricorre anche in 4.27.4, nella descrizione del ritorno dei profughi messeni nel Peloponneso, culminato con la fondazione di Messene da parte di Epaminonda:³²

μάλιστα δὲ τὸν Ἐπαμινώνδαν ἐς τὸν οἰκισμὸν οἱ Βάκιδος ἐνῆγον χρησμοί. Βάκιδι γὰρ μανέντι ἐκ Νυμφῶν ἐς ἄλλους τέ ἐστιν Ἑλλήνων καὶ ἐς τὴν Μεσσηνίων κάθοδον προειρημένα

καὶ τότε δὴ Σπάρτης μὲν ἀπ' ἀγλαὸν ἄνθος ὀλεῖται,
Μεσσήνῃ δ' αὖτις οἰκίσεται ἡματα πάντα.

ἐγὼ δὲ καὶ περὶ τῆς Εἵρας, ὅντινα ἀλώσοιτο τρόπον, Βάκιν ἐφώρασα εἰρηκότα·
καὶ οἱ καὶ τότε ἐστὶ τῶν χρησμῶν,

οἱ τ' ἀπὸ Μεσσήνης πατάγῳ κρουνοῖς τε δαμείσης.

Soprattutto gli oracoli di Bacide spingevano Epaminonda alla fondazione. Da Bacide, invasato dalle Ninfe, erano state predette queste cose, sia riguardo gli altri Greci sia riguardo il ritorno dei Messeni:

³² Sul responso bacideo relativo ad Epaminonda, cfr. Juul 2010, 39. Sulla centralità delle storie oracolari nel libro IV della *Periegesis*, cfr. Alcock 2001; Juul 2010, 107-108.

E allora lo splendido fiore di Sparta perirà, ma Messene sarà di nuovo abitata ogni giorno.

Io ho scoperto che Bacide ha parlato anche di Ira, in quale modo sarebbe stata presa. E anche questo è tra i suoi oracoli:

Quelli di Messene, domata dal fragore e dalle sorgenti.

La tradizione sulle Ninfe del Citerone è attestata anche in Plutarco (*Arist.* 11.3–4), il quale riferisce che, tra le indicazioni fornite dall'oracolo di Delfi per ottenere la vittoria a Platea, gli Ateniesi ricevettero anche quella di compiere voti a queste Ninfe (caso unico di invocazione alle Ninfe durante una guerra), insieme a Zeus, Era Citeronia e Pan, e di sacrificare ad alcuni eroi.³³ Nelle *Quaestiones convivales* (10.3, 628e), Plutarco afferma poi che ad Atene la tribù Eantide avrebbe rivolto alle stesse Ninfe citeronidi un culto commemorativo della vittoria di Platea per ordine dell'oracolo di Delfi. Plutarco aggiunge qui un dato interessante: l'antica presenza dell'oracolo in una grotta su uno dei picchi del Citerone aveva lasciato in molti abitanti, definiti *nympholeptoi*, facoltà divinatorie.³⁴

Bacide viene dunque presentato, secondo gli indizi sparsi qua e là dal Periegeta, come uno dei *nympholeptoi* della tradizione riferita da Plutarco che, come si è visto (cfr. *supra*), pur mostrando di avere presente il cresmologo, non ne parla mai né come un individuo specifico né come un invasato delle Ninfe.

La testimonianza di Pausania fornisce, inoltre, dati utili per l'inquadramento cronologico del cresmologo. In base al contenuto dei vaticini riportati da Erodoto, egli risulterebbe operante nel periodo delle guerre persiane; i vaticini riferiti da Pausania nel libro IV, però, riguardano anche eventi di IV secolo. È probabile, quindi, che l'attività cresmologica di Bacide sia stata portata avanti nel corso dei secoli dai suoi successori, e che molti responsi contenuti nelle raccolte oracolari siano stati tramandati sotto il suo nome ampliando il lasso temporale ricoperto dai suoi vaticini.³⁵

Pausania, che spesso afferma di avere a disposizione fonti assai antiche, non sembra avere esitazioni nell'attribuire allo stesso individuo responsi su eventi così

³³ Ἀριστείδου δὲ πέμψαντος εἰς Δελφούς, ἀνείλεν ὁ θεὸς Ἀθηναίους καθυπερτέρους ἔσεσθαι τῶν ἐναντίων εὐχομένους τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ τῇ Κιθαιρωνίᾳ καὶ Πανὶ καὶ νύμφαις Σφραγίτισι, καὶ θύοντας ἤρῳσιν Ἀνδροκράτει Λεύκωνι Πεισάνδρῳ Δαμοκράτει Ὑψίονι Ἀκταίωνι Πολυεῖδῳ, καὶ τὸν κίνδυνον ἐν γὰρ ἰδίᾳ ποιούμενους ἐν τῷ πεδίῳ τὰς Δάματρος τὰς Ἐλευσινίας καὶ τὰς Κόρας. οὗτος ὁ χρησμὸς ἀνενεχθεὶς ἀπορίαν τῷ Ἀριστείδῃ παρέχεν. οἱ μὲν γὰρ ἥρωες οἷς ἐκέλευε θύειν ἀρχηγέται Πλαταιέων ἦσαν, καὶ τὸ τῶν Σφραγιτίδων νυμφῶν ἄντρον ἐν μιᾷ κορυφῇ τοῦ Κιθαιρωνός ἐστιν, εἰς δυσμὰς ἡλίου θερινὰς τετραμμένον, ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν πρότερον ὥς φασὶ καὶ πολλοὶ κατεῖχοντο τῶν ἐπιχωρίων, οὓς νυμφολήπτους προσηγόρευον.

³⁴ ἐγὼ δὲ τῷ Γλαυκίᾳ προσετίθην, ὅτι καὶ τὸ ψήφισμα, καθ' ὃ τοὺς Ἀθηναίους ἐξήγαγεν, τῆς Αἰαντίδος φυλῆς πρυτανευούσης γραφεῖν, καὶ ὅτι περὶ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην εὐδοκίμησεν ἡ φυλὴ μάλιστα· διὸ καὶ ταῖς Σφραγίτισι Νύμφαις τὴν ἐπινίκιον καὶ πυθόχρηστον ἀπήγον Αἰαντίδαι θυσίαν εἰς Κιθαιρῶνα, τῆς πόλεως τὸ ἱερεῖον καὶ τὰ ἄλλα παρεχούσης αὐτοῖς.

³⁵ Secondo Carrière 1988, 230–234, tutti gli oracoli riguardanti l'inquadramento religioso erodoteo della battaglia di Salamina sono da considerarsi il recupero di vecchi oracoli, composti *ex eventu* dopo anteriori battaglie e adattati alle nuove esigenze.

lontani nel tempo.³⁶ Se da un lato ciò rende più difficile provare a ricostruire il nucleo storico o storico-biografico relativo al cresmologo, dall'altro potrebbe contribuire a spiegare il motivo per cui, da un certo momento in poi, nella tradizione letteraria 'Bacide' sia diventato 'i Bacidi': è possibile che con l'utilizzo del nome di Bacide al plurale si volesse far riferimento alla 'scuola' o alla 'discendenza' dell'originario Bacide, ovvero all'esistenza di professionisti della mantica che ne avrebbero continuato l'attività nel tempo, in maniera analoga a quanto accadde per altri gruppi professionali che elaborarono l'immagine del 'capostipite' da cui avevano ereditato la propria arte, per esempio nei casi celebri di Omeridi e Asclepiadi.³⁷ D'altra parte, la tradizione sull'esistenza di tre Bacidi, ognuno di diversa provenienza, riportata da Aristotele (*Probl.* 954a36) e dalla tradizione scolastica, di cui si è detto sopra, potrebbe essere derivata dal tentativo da parte di città diverse di contendersi la paternità di un indovino divenuto ormai rinomato.

L'ultima menzione di Bacide da parte di Pausania chiama in causa molti dei maggiori problemi emersi finora: dimensione beotica, rapporto con Erodoto, questione dell'affidabilità. In 10.32.8-9, Pausania afferma che, a proposito del nome della città di Titorea, esistevano due versioni discordanti, una che faceva capo alla narrazione erodotea (8.32) e l'altra agli oracoli di Bacide:

διάφορα ἔς τὸ ὄνομα οἶδα τῆς πόλεως Ἡροδότῳ τε εἰρημένα ἐν ἐπιστρατείᾳ τοῦ Μήδου καὶ Βάκιδι ἐν χρησμοῖς. Βάκις μὲν γε Τιθορέας τοὺς ἐνθάδε ἐκάλεσεν ἀνθρώπους· Ἡροδότου δὲ ὁ ἔς αὐτοὺς λόγος ἐπιόντος φησὶ τοῦ βαρβάρου τοὺς ἐνταῦθα οἰκοῦντας ἀναφυγεῖν ἐς τὴν κορυφὴν, ὄνομα δὲ Νεῶνα μὲν τῇ πόλει, Τιθορέαν δὲ εἶναι τοῦ Παρνασσοῦ τῇ ἄκρᾳ. ἔοικεν οὖν ἀνὰ χρόνον πρῶτα μὲν δὴ τῇ ἀπάσῃ χώρᾳ, μετὰ δὲ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀνωκίσθησαν ἀπὸ τῶν κωμῶν, ἐκνικῆσαι καὶ ἐπὶ τῇ πόλει Τιθορέαν μηδὲ ἔτι Νεῶνα ὀνομάζεσθαι· Τιθορέα δὲ οἱ ἐπιχώριοι τεθῆναί φασιν ἀπὸ Τιθορέας νύμφης, οἶαι τὸ ἀρχαῖον λόγῳ τῶν ποιητῶν ἐφύοντο ἀπὸ τε ἄλλων δένδρων καὶ μάλιστα ἀπὸ τῶν δρυῶν.

So che riguardo al nome della città [Titorea] sono state date versioni discordanti da Erodoto nell'invasione dei Medi e da Bacide nei suoi oracoli. Bacide chiamò gli uomini che abitavano qui Titorei. Il racconto di Erodoto su di loro, invece, dice che coloro che abitavano qui, sopraggiunto il barbaro, si rifugiarono in cima e che, mentre la città aveva il nome di Neone, la cima del Parnaso, invece, aveva il nome di Titorea. Sembra dunque che il nome Titorea, nel tempo, dapprima ebbe la meglio per tutto il territorio e dopo questi fatti, cioè dopo che si furono riuniti dai villaggi, ebbe la meglio anche per la città e che, quindi, non si chiamasse più Neone. I nativi dicono che il nome Titorea è derivato dalla ninfa Titorea, di quelle Ninfe che anticamente, secondo il racconto dei poeti, nascevano dagli alberi e in particolare dalle querce.

³⁶ Sul recupero del passato da parte di Pausania, cfr. Schreyer 2017. Sul rapporto tra Pausania e le sue fonti nelle storie oracolari, cfr. Juul 2010, 31-46.

³⁷ Per un approfondimento sul tema, cfr. Pòrtulas 2000 e Ferrari 2008. Lo stesso Erodoto fornisce ulteriori esempi di tali categorie, quando cita i Taltibiadi di Sparta, araldi discendenti da Taltibio (cfr. *e.g.* Hom. *Il.* 9.250; Hdt. 7.134) e i Melampodidi, indovini discendenti da Melampo (Hdt. 7.221). Per ulteriori esempi cfr. Càssola 1975, XXXI; Durante 1976, 187-190.

A dimostrazione dell'interesse per Titorea da parte del cresmologo, già nel libro IX (17.4-6) Pausania aveva riportato un oracolo bacideo riguardante una tensione tra la città focidese e Tebe.³⁸ In questo punto dell'opera l'attenzione dell'autore si sposta invece sulle origini del nome della città, sulle quali sarebbero esistite le due tradizioni discordanti di cui sopra. Dal momento che nelle *Storie* (8.32.1) Erodoto fa riferimento alla questione senza menzionare la versione dell'indovino, pare lecito chiedersi se lo storico non fosse a conoscenza del responso citato da Pausania o se invece avesse evitato di menzionarlo per non doversi esprimere contro l'opinione di una figura della quale intende offrire un ritratto pienamente positivo, come abbiamo visto.³⁹ Dal canto suo, Pausania sembra quasi compiacersi nell'aver scovato una versione della vicenda alternativa rispetto a quella erodotea, non tanto per la questione in sé quanto per la sua tendenza a volersi misurare con lo storico di Alicarnasso, proponendo tradizioni che sembrano più autorevoli in virtù della loro maggiore antichità.

In conclusione, se non può fare meraviglia l'esistenza di un orientamento ostile a Bacide, che rientra nella più generale ostilità nei confronti della mantica non delfica – un'ostilità frutto di razionalismo ma anche cementata dalla ricezione platonica –, più interessante resta la strenua difesa erodotea in un contesto, quale quello della guerra del Peloponneso, che doveva già essere polemico nei confronti del cresmologo, e risulta ancora più interessante l'approccio – al solito 'arcaizzante' – di Pausania, che riprende senz'altro la prospettiva erodotea, nella misura in cui dipinge Bacide come un cresmologo credibile e fededeigno, obliterando difatti ogni traccia della tendenza più svalutativa che abbiamo visto operare nel grosso delle altre fonti. Entrambi gli autori, seppur a distanza di tempo, preservano e restituiscono dignità a una figura altrimenti destinata ad essere poco più che un nome.

Riferimenti bibliografici

- Acosta-Hughes B. (2002), *Polyeideia. The Iambi of Callimachus and the Archaic Iambic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - London.
- Alcock S.E. (2001), *The Peculiar Book IV and the Problem of the Messenian Past*, in *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, ed. by S.E. Alcock, J.F. Cherry, J. Elsner, Oxford, 142-172.
- Argyle A.W. (1970), Χρησμολόγοι and μάντις, «CR» 20, 139.

³⁸ La tradizione voleva che gli abitanti di Titorea, annualmente, quando il sole entrava nella costellazione del toro, cercassero di rubare la terra dal tumulo di Anfione e Zeto, per portarla intorno al tumulo di Antiope e assicurare così la fertilità della loro terra a scapito di quella dei Tebani. Pausania ricorda questa tradizione anche alla fine di 10.32.11: ἐδήλωσε δὲ καὶ ὥς ἐρασθέντι Φώκῳ τῷ Ὀρνυτίωνος συνῆλθε καὶ τέθαιπται ὁμοῦ τῷ Φώκῳ, καὶ Βάκιδι ὅποιά ἐστι τῷ χρησμολόγῳ κοινὰ ἐς τοῦτον τὸν τάφον καὶ ἐς τὸν Ζήθου τε ἐν Θήβαις καὶ Ἀμφίονος.

³⁹ ὥς δὲ ἐκ τῆς Δωρίδος ἐς τὴν Φωκίδα ἐσέβαλον, αὐτοὺς μὲν τοὺς Φωκέας οὐκ αἰρέουσι. οἱ μὲν γὰρ τῶν Φωκέων ἐς τὰ ἄκρα τοῦ Παρνησοῦ ἀνέβησαν (ἔστι δὲ καὶ ἐπιτηδὴ δέξασθαι ὅμιλον τοῦ Παρνησοῦ ἢ κορυφὴ <ή> κατὰ Νέωνα πόλιν κειμένη ἐπ' ἐωυτῆς, Τιθορέα οὖνομα αὐτῇ· ἐς τὴν δὴ ἀνηνέικαντο καὶ αὐτοὶ ἀνέβησαν).

- Asheri D. (1993), *Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli* (Hdt. VIII 77), in *La profezia nel mondo antico*, 63-76.
- Bearzot C. (1993), *Mantica e condotta di guerra: strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento "prodigioso"*, in *La profezia nel mondo antico*, 97-121.
- Bellocchi M. (2009), *Gli oracoli in esametri di Aristofane*, «RFIC» 137, 23-40.
- Borgeaud P. (1988), *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago - London [Rome 1979].
- Bowden H. (2003), *Oracles for Sale*, in *Herodotus and his World. Essays from a Conference in memory of George Forrest*, ed. by P. Derow, R. Parker, Oxford, 256-274.
- Bravi L. (2023), *Esametri ed oracoli nei Cavalieri di Aristofane*, in *Il teatro greco. Strutture, società, eredità*, a cura di L. Bravi et al., Pisa - Roma, 21-27.
- Brock R. (1996), *Thucydides and the Athenian Purification of Delos*, «Mnemosyne» 49, 321-327.
- Carrière J. (1988), *Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes*, «DHA» 14, 219-275.
- Cassola F. (1975), *Inni omerici*, Milano.
- Crahay R. (1956), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris.
- D'Alessio G.B. (2018), *Callimaco. Opere*, Milano.
- Dihle A. (1962), *Herodot und die Sophistik*, «Philologus» 106, 207-220.
- Dillery J. (2005), *Chresmologues and manteis. Independent Diviners and the Problem of Authority*, in *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, ed. by S.I. Johnston, P.T. Struck, Leiden - Boston, 167-231.
- Durante M. (1976), *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Risultanze della comparazione indoeuropea*, Roma.
- Elayi J.E. (1979), *Le rôle de l'oracle de Delphes dans le conflit grécoperse d'après «Les Histoires» d'Hérodote*, «IA» 14, 67-151.
- Ferrari F. (2008), *Omero e gli Omeridi*, in "Arma virumque cano...": *l'epica dei Greci e dei Romani* (Atti del convegno nazionale di Studi. Torino, 23-24 aprile 2007), a cura di R. Uglione, Alessandria, 37-56.
- Ferreri L. (2009), *Onomacrito di Atene*, «IncidAntico» 7, 159-182.
- Flower M. (2008), *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles. Fontenrose J. (1978), *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley - Los Angeles - London.
- Foster M. (2021), *Bacis*, in *The Herodotus Encyclopedia*, I, 214-215.
- Fowler R. (1996), *Herodotos and His Contemporaries*, «JHS» 116, 62-87.
- Giangiulio M. (2014), *Storie oracolari in contesto*, in *Verbum Dei*, 211-232.
- (2023), *Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge, and Social Memory*, in *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, ed. by R.D. Woodard, Buffalo, 139-168.
- Giuliani A. (2000), *Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare*, «Aevum» 74, 5-20.
- (2001), *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano.
- Hawes G. (2016), *Pausanias and the Footsteps of Herodotus*, in *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*, ed. by J. Priestley, V. Zali, Leiden, 322-345.
- The Herodotus Encyclopedia*, I-III, ed. by C. Baron, Hoboken 2021.
- Johnson W.A. (1994), *Oral Performance and the Composition of Herodotus' Histories*, «GRBS» 35, 229-254.
- Juul L.O. (2010), *Oracular Tales in Pausanias*, Odense.

- Kerkhecker A. (1997), *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford.
- Kindt J. (2021), *Oracles*, in *The Herodotus Encyclopedia*, II, 1012-1014.
- Kirchberg J. (1965), *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen.
- Kirkland N.B. (2022), *Herodotus and Imperial Greek Literature. Criticism, Imitation, Reception*, New York.
- Kraus M. (2006), *Antilogia: zu den Grundlagen sophistischer Debattierkunst*, «Rhetorik» 25, 1-13.
- Lachenaud G. (1978), *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Paris.
- Larson J. (2001), *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford.
- Lévy E. (1997), *Devins et oracles chez Hérodote*, in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité* (Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995), Paris, 345-365.
- Luraghi N. (2014), *Oracoli esametrici nelle Storie di Erodoto: appunti per un bilancio provvisorio*, in *Verbum Dei*, 233-255.
- Marinatos N. (1981), *Thucydides and Oracles*, «JHS» 101, 138-140.
- Miletti L. (2004), *L'analisi dei testi oracolari in Erodoto*, in *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, a cura di G. Abbamonte et al., Napoli, 215-230.
- (2008), *Linguaggio e metalinguaggio in Erodoto*, Pisa - Roma.
- (2022), *Erodoto e i dibattiti aperti del suo tempo tra oralità e scrittura: dichiarazioni esplicite e spie lessicali*, in *Filosofia, storia, immaginario mitologico. Nuovi approcci*, a cura di E. Berardi et al., Torino, 369-390.
- Muecke F. (1998), *Oracles in Aristophanes*, «SemRom» 1.2, 257-274.
- Nestle W. (1908), *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Stuttgart.
- Nicolai R. (2021), *Sophists*, in *The Herodotus Encyclopedia*, III, 1349-1351.
- Nock A.D. (1972), *Nymphs and Nereids*, in Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, II, Cambridge (MA), 919-927.
- Paduano G. (2009), *Aristofane. I Cavalieri*, Milano.
- Parke H.W.P. (1988), *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London.
- Pòrtulas J. (2000), *Omeridi e creofilei*, «Lexis» 18, 39-53.
- Powell J.E. (1938), *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge.
- (1939), *Herodotus. Book VIII*, Cambridge.
- Prandi L. (1993), *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in *La profezia nel mondo antico*, 51-62.
- La profezia nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1993.
- Proietti G. (2015), *War and Memory. The Battle of Psytaleia*, «BICS» 58.2, 43-54.
- (2024), *Come un'aquila tra le nubi. Note sulla tradizione testuale dell'oracolo in Aristoph. Eq. 1011-13 et scholl. (PW 121; Fo Q180)*, in *Oracoli delfici e storia greca*, a cura di M. Giangiulio, G. Proietti, Trento, 95-125.
- Raaflaub K. (2002), *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time*, in *The Brill's Companion to Herodotus*, ed. by E.J. Bakker et al., Leiden, 149-186.
- Scheer E. (1908), *Lycophronis Alexandra. Scholia continens*, II, Berolini.
- Schreyer J. (2017), *The Past in Pausanias. Its Narration, Structure and Relationship with the Present*, in *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Reception of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, ed. by S. Rocchi, C. Mussini, Berlin, 49-64.
- Smith N.D. (1989), *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, «ClAnt» 8, 140-158.

- Tagliaferro E. (2000), *Linguaggi oracolari a confronto e la satira di Luciano*, in *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina*, a cura di P. Radici Colace, A. Zumbo, Messina, 117-162.
- Thomas R. (2000), *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, 264-267.
- (2003), *Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation*, in *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, hrsg. v. W. Kullmann und J. Althoff, Tübingen, 225-243.
- Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica* (Atti del Convegno in memoria di Domenico Musti. Roma, La Sapienza, 11-12 febbraio 2011), a cura di P. Vannicelli («SemRom» n.s. III, 2, 2014), Roma 2014.
- Weinreich O. (1929), *Die Seher Bakis und Glanis, ein Witz des Aristophanes*, «ARG» 27, 57-60.
- Wilson N.G. (2015), *Herodotea. Studies on the Text of Herodotus*, Oxford.
- Yu K.W. (2017), *The Divination Contest of Calchas and Mopsus and Aristophanes' Knights*, «GRBS» 57, 910-934.
- Zanetto G., Del Corno D. (1987), *Aristofane. Gli Uccelli*, Milano.
- Zimm M. (2010), *The Chrēsmologoi in Thucydides*, «SCI» 24, 5-11.

NOTE E DISCUSSIONI

UNA NOTA AL DIVIETO SPARTANO DI ΣΚΥΛΕΥΕΙΝ I NEMICI CADUTI*

GIORGIA OGGIANO

Abstract: A NOTE TO THE SPARTAN BAN ON ΣΚΥΛΕΥΕΙΝ THE FALLEN ENEMIES. Attributed to the Spartan kings Cleomenes I and Leotichidas II, two *Apophthegmata Laconica* testimony that Sparta had a ban on the consecration of weapons taken from fallen enemies. Another ban, ascribed to Lycurgus and summarized by Aelian, even prohibited the plundering of the adversaries. The present paper aims to focus on the artificial character of this tradition, by demonstrating its historical unreliability through a comparison with the limited archaeological evidence and the main historiographical sources of the fifth century BCE, namely Herodotus and Thucydides. It will be therefore suggested the identification of a *terminus post quem*, after which it became necessary the invention of tradition about the bans that later contributed to the *mirage Spartiate*.

Keywords: *Apophthegmata Laconica*, *Skyla*, Spartan traditions, Alexander the Great, *Mirage Spartiate*

1. L'eccezione spartana

Risale all'età arcaica la consuetudine di ringraziare gli dèi per il loro favore in guerra con la consacrazione delle spoglie (σκῦλα) sottratte ai vinti.¹ Sebbene questa pratica sia attestata in maniera più o meno diffusa su tutto il suolo greco, alcuni *Apophthegmata Laconica* e un rapido cenno in Eliano documentano che a Sparta vigessero specifici divieti in merito.

Nella raccolta di *apophthegmata* generalmente attribuita a Plutarco, un primo divieto è assegnato, in maniera quasi identica, prima al re Cleomene I (520-490 a.C.), poi al re Leotichida II (491-469 a.C.):

(224B) πυνθανομένου δέ τινος αὐτοῦ διὰ τί Σπαρτιάται τοῖς θεοῖς οὐκ ἀνατιθέασιν τὰ ἀπὸ τῶν πολεμίων σκῦλα, ὅτι ἔφη ἀπὸ δειλῶν ἐστί·

giorgia.oggiano@unicampania.it, Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli', Italia.

* È mio desiderio ringraziare il Professore Marcello Lupi, che ha pazientemente discusso con me il contenuto di queste pagine. Ringrazio anche la Dottoressa Elena Maglione e il Dottor Donato Marazzi che hanno letto una versione preliminare del testo. Ogni errore è da considerarsi comunque mia esclusiva responsabilità.

¹ *LSJ*, s.v. σκῦλον: «arms stripped off a slain enemy, spoils»; vd., e.g., *Soph. Phil.* 1428, 1431; *Eur. IT* 74-75; *El.* 7, 1000; *Thuc.* 4.134. Sul lessico delle offerte vd. Pritchett 1979, 240. Tra gli studi di riferimento sul tema vd. Snodgrass 1967; Pritchett 1979, 240-276; Jackson 1991; Gabaldón Martínez 2005; Baitinger 2011; Schröder 2020, 24-101; *Reading Greek and Hellenistic-Roman Spolia*.

Quando un tale gli chiese perché gli Spartiati non offrissero agli dèi le spoglie dei nemici, rispose: «Perché sono state tolte a dei vili».²

(224F) πυθομένου δέ τινος διὰ τί τὰ ἀπὸ τῶν πολεμίων ὅπλα τοῖς θεοῖς οὐκ ἀνατιθέασιν, ὅτι ἔφη τὰ διὰ τὴν δειλίαν τῶν κεκτημένων θηραθέντα οὔτε τοὺς νέους ὁρᾶν καλὸν οὔτε τοῖς θεοῖς ἀνατιθέναι’.

Quando un tale chiese perché non offrissero agli dèi le armi tolte ai nemici, rispose: «Perché non è bello che le cose catturate per viltà di chi le possedeva siano viste dai giovani o offerte agli dèi».

A Licurgo è invece ascritto un divieto alla spoliazione del nemico (228F-229A):

πυνθανομένου δέ τινος, διὰ τί τοὺς τῶν πολεμίων νεκροὺς ἀπηγόρευσε σκυλεύειν, ὅπως ἔφη ‘μὴ κυπτάζοντες περὶ τὰ σκῦλα τῆς μάχης ἀμελῶσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν πενίαν ἅμα τῇ τάξει διασφύζωσι’.

Quando un tale gli chiese perché avesse vietato di spogliare i cadaveri dei nemici, rispose: «Affinché non trascurino la battaglia, curvi sulle spoglie, ma preservino anche l'umiltà insieme al posto nella schiera».

A questi tre *apophthegmata* si aggiunge una notizia trasmessa da Eliano nella *Storia Varia* (6.6), che compendia il divieto ascritto a Licurgo:

ὅτι οὐκ ἐξῆν ἀνδρὶ Λάκωνι οὐδὲ σκυλεῦσαι τὸν πολέμιον.

E non è permesso all'uomo spartano neppure spogliare il nemico.

È curioso, ma anche difficilmente casuale, il fatto che ciascuno dei tre *apophthegmata* sia rubricato per ultimo sia negli elenchi di detti ascritti a Cleomene (18° su 18) e Leotichida (4° su 4) che nella lista relativa a Licurgo (31° su 31). La loro collocazione suggerisce evidentemente che tale tradizione sia frutto di un'aggiunta posteriore a elenchi di detti raccolti in precedenza.³

Sul piano contenutistico, mentre gli *apophthegmata* attribuiti a Cleomene e Leotichida richiamano il divieto alla consacrazione delle armi nemiche, il detto

² Tutte le traduzioni degli *Apophthegmata Laconica* sono tratte da Santaniello 1995. Laddove non diversamente specificato, le traduzioni sono mie.

³ Nell'ipotizzare il metodo di lavoro di Plutarco nella stesura delle raccolte di *apophthegmata*, già Philip A. Stadter (2014a, 669, 685) ha supposto che egli avesse ripreso i detti da «pre-existent collections», più oltre definite come «notebooks or commonplace books». Pertanto, il ripetuto inserimento in chiusura dei detti qui sotto inchiesta ne suggerirebbe la pertinenza a una tradizione seriore, il che corrobora l'idea del loro carattere fittizio. Sul processo di formazione della raccolta dei detti spartani, nonché sul loro rapporto con le *Vite*, si vedano i diversi lavori di Stadter (2008; 2014a e 2014b).

imputato a Licurgo, e poi epitomato da Eliano, vieta aprioristicamente la spoliazione dei rivali, determinando un'incongruenza sul piano logico e diacronico. Infatti, è chiaro che un divieto alla consacrazione di *skyla* sarebbe stato del tutto superfluo se proprio a Sparta fosse stata in vigore una norma che proibiva la spoliazione dei nemici sconfitti, atto necessario e precedente alla consacrazione. È dunque probabile che i detti siano maturati in momenti successivi, ovvero sia prima quelli di Cleomene e Leotichida, poi quello licurgico.

A questo punto occorre chiarire la differenza di contenuti tra i due gruppi di *apophthegmata*. François Fuhrmann ha spiegato l'usuale duplicazione dei detti spartani con la mancata revisione di annotazioni prese alla rinfusa,⁴ mentre Carlo Santaniello l'ha giudicata risultato della sedimentazione «probabilmente in un tempo ben più lungo di una vita umana, di una raccolta formata e accresciuta gradualmente da accessioni di varia provenienza».⁵ Alla luce di un simile processo, è verosimile che, come i casi di duplicazione, anche le differenze tra gli *apophthegmata* siano conseguenza della loro progressiva manipolazione. Trattandosi di formulazioni brevi, quasi proverbiali, e sulla cui attendibilità dubitava già Plutarco,⁶ è infatti fuor di dubbio che tali detti siano stati per lungo tempo soggetti a mutamento.⁷ La diversità di referente dei due gruppi di testimonianze sarebbe dunque motivata dal loro processo di trasmissione. Ciononostante, qualunque sia stato il cambiamento operato sulla tradizione originaria, credo che gli *apophthegmata* qui considerati stiano tra loro in un rapporto di complementarità più che di alterità: il loro naturale processo evolutivo conforta dunque l'ipotesi dell'antioriorità del divieto alla consacrazione di *skyla* dei nemici, rispetto al quale il divieto alla spoliazione rappresenterebbe una semplice banalizzazione. La plausibilità di tale genealogia non conferisce però attendibilità alla tradizione in esame e, come si cercherà di dimostrare nelle pagine che seguono, è opinione di chi scrive che entrambi questi divieti siano prodotto di quella *intentional history* che definì i contorni di una Sparta eccezionale.

Del resto, la storicità dei detti è stata posta in discussione a più riprese. William K. Pritchett ne difese l'attendibilità, rileggendo nell'eccezione spartana una sorta di *rule of honor*, giacché l'appartenenza delle armi al nemico sconfitto le avrebbe rese indegne di essere consacrate.⁸ In parziale accordo con lui, Alastar H. Jackson ha preferito insistere sul gran numero di riti abitualmente allestiti a Sparta per ringraziare gli dèi, riti che avrebbero reso superflua la dedica delle spoglie dei

⁴ Fuhrmann 1988, 135.

⁵ Santaniello 1995, 12-13.

⁶ È il caso degli *apophthegmata* che circolavano sotto il nome di Licurgo; vd. Plut. *Lyc.* 19.3: καὶ γὰρ ὁ Λυκοῦργος αὐτοῖς βραχυλόγος τις ἔοικε γενέσθαι καὶ ἀποφθεγματικός, εἰ δὲ τεκμαίρεσθαι τοῖς ἀπομνημονεύμασιν.

⁷ Lo stesso Plutarco contribuì a tale processo di manipolazione durante la composizione delle *Vite*, in cui i detti permisero l'inclusione di aneddoti pregnanti sulla personalità che si andava raccontando; in questo senso, gli *Apophthegmata Laconica* sono stati giudicati frutto di ricerche preliminari alla stesura di lavori più complessi, quali, appunto, le *Vite*. Sulla questione vd. Stadter 2014a.

⁸ Pritchett 1979, 272 n. 67.

nemici.⁹ Nell'elencare alcuni monumenti spartani finanziati con i proventi dei bottini di guerra,¹⁰ di recente Janett Schröder, pur dubitando del divieto, non ha escluso che ragioni ideologiche e pratiche (per esempio scongiurare l'armamento di iloti in caso di rivolta) potessero motivarne la veridicità.¹¹

I dati archeologici sollevano alcune perplessità anzitutto per la scarsità di reperti, i quali, poco diffusi in generale su tutto il continente greco,¹² sono stati ritrovati in un numero estremamente ridotto di siti anche in Laconia, dove più facilmente sarebbero state conservate dediche spartane. Perciò nei più recenti cataloghi di armi consacrate (Gabaldón Martínez 2005; Baitinger 2011) è registrata una quantità limitata di punte di freccia e lancia, cui si aggiungono diversi resti di scudi e alcune spade, provenienti dai santuari di Atena Orthia, Atena Chalkioikos, Apollo Hyperteleates e dal Menelaion di Therapne.

Alla scarsità di reperti si somma la mancanza di epigrafi di accompagnamento, che rende complicato capire se l'oggetto sia parte della panoplia dell'offerente o se si tratti di veri e propri *skylai*. A mio avviso, la loro esiguità non implica che gli Spartani si limitassero a consacrare agli dèi solo parti della propria panoplia, come dimostra il caso di un'epigrafe da Olimpia. Si tratta di un'iscrizione su lamina di bronzo datata al 550 a.C. ca, che accompagnava alcune armi offerte dallo spartano Eurystratidas.¹³ Sia Lilian H. Jeffery che Anne Jacquemin hanno giustificato quest'eccezione al divieto spartano con la possibilità che il dedicante avesse offerto le proprie armi e non quelle nemiche, eppure non esistono prove che corroborino questa tesi, eccetto la tradizione tarda qui sotto inchiesta.¹⁴

2. Le testimonianze storiografiche

Le *Storie* di Erodoto e l'opera di Tucidide consentono di individuare almeno tre circostanze storiche che smentiscono la tradizione ascritta a Plutarco e quella eliana.

A proposito della cosiddetta battaglia dei Campioni, combattuta tra trecento Argivi e trecento Spartani scelti intorno alla metà del VI secolo a.C., Erodoto dà notizia di due soli Argivi sopravvissuti e dello spartano Othriades sul fronte

⁹ Jackson 1991, 231. Sui rituali disposti dagli Spartani per ringraziare gli dèi, vd. Lonis 1979, 95–100.

¹⁰ E.g. sul tesoro di Acanto vd. Plut. *Lys.* 1; *de Pyth. or.* 401D; sul gruppo statuario di Lisandro, Plut. *Lys.* 18.1; Paus. 3.17.4; *FDelphes* III 1, 50.

¹¹ Schröder 2020, 24 ss.; 46–48. Sull'ipotesi che le armi nemiche venissero invece riusate per armare le truppe spartane, vd. anche Hunt 1997, 141–142.

¹² Nonostante la sicurezza di Pritchett 1979, 253, nel sostenere la presenza generalizzata di resti di armi negli scavi condotti in Grecia, di recente Jennifer Larson (2009, 125–126) ha ridimensionato tale convinzione, asserendo che, eccetto i grandi santuari panellenici, solo pochi centri cultuali hanno restituito un numero consistente di armi consacrate. In maniera ancora più sommaria, solo la metà dei siti greci scavati ha permesso di riportare alla luce armi dedicate alle divinità: i numeri spartani devono quindi essere considerati alla luce di queste constatazioni.

¹³ SEG 11.956/1214: [Τηλεφάνεος (?) ἀνέθε]κε Εὐρυστρατίδας τάδε τὰ ὅπλα [ᾧ] Λακεδαιμόνι-
ον τὸ δὲ τοῖς χάριν αἰεὶς ἡ[γ]ομένης. Sull'iscrizione vd. Peek 1940, 330–332; *I.Olympia Suppl.* 161.

¹⁴ Jeffery 1990, 191; Jacquemin 1999, 147 e n. 50.

spartano (1.82.5). I primi corsero ad Argo ad annunciare la vittoria, forti della loro superiorità numerica, mentre Othriades fece rientro al suo accampamento solo dopo aver spogliato i cadaveri degli Argivi:

οἱ μὲν δὴ δύο τῶν Ἀργείων ὡς νενικηκότες ἔθρονον ἐς τὸ Ἄργος, ὁ δὲ τῶν Λακεδαιμονίων Ὀθριάδης σκυλεύσας τοὺς Ἀργείων νεκροὺς καὶ προσφορήσας τὰ ὄπλα πρὸς τὸ ἐωυτοῦ στρατόπεδον ἐν τῇ τάξει εἶχε ἐωυτόν.

I due Argivi, come se avessero vinto, correvano ad Argo; lo spartano Othryades, dopo aver spogliato i cadaveri degli Argivi e trasportato le armi al proprio accampamento, si trattenne al suo posto.¹⁵

Rispetto alla tradizione qui posta in discussione è significativo che Erodoto non dia peso alla presunta trasgressione di Othriades. Massimo Nafissi ha però giudicato legittimo il comportamento dello Spartano: nella sua ricostruzione degli eventi, il soldato avrebbe raccolto a nome della sua comunità le spoglie dei vinti, le medesime che in età classica sarebbero state regolarmente vendute dai *laphyropolai*.¹⁶ Tuttavia, i detti trasmessi da Plutarco, come anche la breve notizia di Eliano, non autorizzano a credere che la spoliatura dei nemici fosse consentita in determinati modi e contesti, tantomeno per trarne degli utili a livello comunitario. Quello che si evince dalla tradizione è piuttosto la volontà di rimarcare l'eccezionalità di Sparta rispetto alle altre *poleis* greche, alcune delle quali avevano persino normato il prelievo delle spoglie.¹⁷ Che al tempo di Erodoto questo divieto non fosse stato ancora stabilito – se mai lo fu – è chiarito anche dal fatto che gli Spartani sfruttarono l'argomento delle spoglie raccolte come prova della loro vittoria sugli Argivi, asserendo che il gesto fosse indicativo di superiorità militare.¹⁸

È ancora Erodoto a raccontare che, in seguito allo scontro di Platea, Pausania vietò agli Spartiati di raccogliere il bottino e delegò il compito agli iloti, in

¹⁵ Trad. V. Antelami.

¹⁶ Nafissi 1991, 353 n. 18. Sui *laphyropolai* vd. Xen. *Hell.* 4.1.26; Lac. *Resp.* 13.11; Ages. 1.18.4; *Anab.* 7.7.56. Si tratta di addetti alla vendita delle spoglie di guerra, sottoposti all'autorità dei *basileis* spartani. Tali magistrati sono stati giudicati caratteristici di Sparta da Hodkinson 2000, 169, anche se Ateneo e la tradizione lessicografica non suggeriscono una provenienza specificamente spartana: vd. Athen. 9, 381c; Poll. 1.174; 3.78; 7.16. Pritchett 1971, 87–91, ipotizzò che tale magistratura fosse stata creata nel IV secolo a.C. per scongiurare la corruzione dell'austerità spartana. Sulle pratiche di vendita del bottino e la sua redistribuzione vd. il recente contributo di Trundle 2020, 22–25.

¹⁷ Nell'orazione di Demostene contro Timocrate (24.120) si legge infatti che ad Atene fosse prevista la consacrazione di una decima del bottino ad Atena e di un cinquantesimo agli altri dèi (τὰς δεκάτας τῆς θεοῦ καὶ τὰς πεντηκοστὰς τῶν ἄλλων θεῶν). L'assenza di fonti pertinenti al resto della Grecia impedisce di elencare altri esempi, ma è difficile che simili norme non fossero diffuse anche altrove.

¹⁸ Secondo una notizia restituita da Chrysermos di Corinto, autore di *Peloponnesiaka* (FGrHist/BNJ 287 F 2a = [Plut.] *Par. min.* 306A–B), in questa circostanza Othriades creò anche il primo *tropaion* storicamente attestato, su cui scrisse la dedica a Zeus (Διὶ τροπαιοῦχῳ) con il proprio sangue.

seguito incaricati anche della vendita di quanto raccolto agli Egineti (9.80).¹⁹ Nel capitolo successivo si richiama la decima prelevata per Apollo Delfico, da cui fu fabbricato il tripode d'oro posizionato sulla sommità del serpente a tre teste, nonché i prelievi per Zeus Olimpico e Poseidone Istmico, ai quali furono dedicate statue bronzee monumentali. È interessante notare che gli Spartani compaiono al primo posto tra i contribuenti nelle epigrafi di accompagnamento a tali *anathemata*.²⁰

Anche un passo di Tucidide avvalora l'ipotesi che i divieti siano funzionali all'esaltazione di Sparta. La circostanza è offerta dalla prima battaglia di Mantinea (418 a.C.), in cui gli Spartani sconfissero gli Argivi alleati e, incidentalmente, gli Ateniesi, dando vita a uno scontro destinato a rimanere impresso nella memoria dei posteri.²¹ Dopo aver parlato del conflitto, lo storico elenca le operazioni post-belliche compiute dagli Spartani vittoriosi, tra le quali, la spoliazione dei nemici (5.74.2):

οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι προθέμενοι τῶν πολεμίων νεκρῶν τὰ ὅπλα τροπαῖον εὐθὺς ἴστασαν καὶ τοὺς νεκροὺς ἐσκύλευον, καὶ τοὺς αὐτῶν ἀνείλοντο καὶ ἀπήγαγον ἐς Τεγέαν, οὐτὲρ ἐτάφησαν, καὶ τοὺς τῶν πολεμίων ὑποσπόνδους ἀπέδωσαν.

I Lacedemoni, dopo aver esposto le armi dei cadaveri nemici, subito innalzarono un trofeo e spogliarono i morti, raccolsero i loro e li portarono a Tegea, dove li seppellirono, e restituirono quelli dei nemici dopo aver fatto una tregua.²²

Tra i commentatori moderni nessuno sembra essersi curato del fatto che Tucidide ascrive agli Spartani un'occupazione altrove indicata come vietata. E in questo caso, diversamente dalle circostanze di Platea, sono gli Spartani a occuparsi delle spoglie, sebbene fossero corsi in aiuto dei Tegeati «con tutte le loro forze e quelle degli iloti».²³

Diversamente dalle testimonianze di Plutarco ed Eliano, sia le *Storie* di Erodoto che quelle di Tucidide provano che nella Sparta di età classica non vigesse alcun divieto sulla spoliazione del nemico. Inoltre, i fatti di Platea

¹⁹ In un contributo di recentissima pubblicazione, Ellen Millender (2024, 76–78) ha discusso l'ipotesi che l'ordine emanato da Pausania agli iloti introducesse una digressione volta a rimarcare la distinzione tra l'avidità degli iloti stessi e l'autocontrollo degli Spartiati, entro una riflessione dai chiari contorni moralistici. Secondo la studiosa, se già l'elenco dettagliato dei beni di lusso persiani esemplificherebbe quanto di più lontano vi era dal codice d'onore spartano, i raggiunti subito dagli iloti per mano degli Egineti durante le vendite del bottino sarebbero materialmente indicativi dei pericoli che scaturiscono dai profitti di guerra, a testimonianza del cattivo rapporto tra Sparta e le spoglie dei nemici sconfitti.

²⁰ Sul tripode, vd. Paus. 10.13.9; su Zeus Olimpico, Paus. 5.23.1–2.

²¹ Incisiva la chiosa di Tucidide a riguardo (5.74.1): καὶ ἡ μὲν μάχη τοιαύτη καὶ ὅτι ἐγγύτατα τούτων ἐγένετο, πλείστου δὲ χρόνου μεγίστη δὴ τῶν Ἑλληνικῶν καὶ ὑπὸ ἀξιολογωτάτων πόλεων ξυνελθοῦσα.

²² Trad. F. Ferrari.

²³ Thuc. 5.64.2. Sulla composizione dell'esercito spartano e la sua evoluzione, vd. la riflessione di van Wees 2004, 83–86, 97–101.

smentiscono i divieti ascritti a Cleomene e Leotichida sulla consacrazione del bottino, giacché Pausania, in quanto *heghemon*, fu anche committente dei doni agli dèi; ne consegue che Sparta, non diversamente dal resto della Grecia, partecipò alle dediche collettive di monumenti che, sebbene non coincidenti con le spoglie nemiche, erano stati realizzati con i proventi di quegli stessi beni che i detti, a posteriori, giudicarono indegni di consacrazione. Perciò nel valutare l'approccio di Sparta alla commemorazione della guerra, Matthew Sears ha identificato nella *polis* una convinta promotrice di monumenti eternatori, giacché «triumph and loss – even if that loss was glorious – were both on display in Sparta's landscape».²⁴

Le tre battaglie considerate sono poi significative sia sotto il profilo storico che storiografico, in quanto ciascuna preludio di una vittoria decisiva, che contribuì a definire l'eccezionalità di Sparta. È quindi possibile che tra V e IV secolo a.C. non si fosse ancora originata la tradizione sul divieto qui esaminato, le cui origini devono essere ricercate altrove.

3. Un possibile *terminus post quem*

Si può dunque ragionevolmente supporre che a partire da un certo momento si sia avvertita l'esigenza di plasmare il divieto restituito dagli *Apophthegmata Laconica* e da Eliano. È quindi opportuno interrogarsi sulle circostanze che ne richiesero la creazione.

A mia conoscenza, nessuno ha considerato a questo riguardo una notizia celeberrima, da collocarsi alle soglie dell'età ellenistica. È infatti noto che Alessandro, una volta sconfitto Dario III al Granico, inviò ad Atene 300 *skyla* sottratti ai nemici caduti sul campo di battaglia. In omaggio ad Atena, il donativo²⁵ fu accompagnato da un messaggio registrato in maniera quasi identica da Plutarco e Arriano:

Ἀλέξανδρος [ὁ] Φιλίππου καὶ οἱ Ἕλληνες πλὴν Λακεδαιμονίων ἀπὸ τῶν βαρβάρων τῶν τὴν Ἀσίαν κατοικοῦντων.

Alessandro, figlio di Filippo, e i Greci, eccetto gli Spartani, dedicarono queste spoglie sottratte ai barbari che abitano l'Asia.

L'esclusione di Sparta è stata generalmente spiegata con l'utilizzo di una formula ufficiale, che ben si attagliava ai documenti sottoscritti da Alessandro, allora *heghemon* della Lega di Corinto.²⁶ Infatti, a una prima lettura, il messaggio sembrerebbe richiamare la mancata partecipazione di Sparta alla Lega e alla *strateia*

²⁴ Sears 2023, 21.

²⁵ Si tratta di scudi in Plutarco (*Alex.* 16.17), di panoplie in Arriano (*Anab.* 1.16.7).

²⁶ Così Hamilton 1969, 42; Sisti 2004, 366.

asiatica.²⁷ Diversamente, è stata proposta l'associazione tra i 300 *skylā* consacrati e i 300 Spartani caduti alle Termopili nel 480 a.C., ma si tratta di un'ipotesi a mio avviso troppo azzardata.²⁸

Se è vero che è stata riconosciuta una precisa strategia comunicativa nell'invio del donativo appena prima dell'inizio delle Panatenee,²⁹ tale dedica è stata anche riconnessa alla volontà, da parte di Alessandro, d'istituire un parallelo con la vittoria ateniese a Maratona, cui gli Spartani, com'è noto, non parteciparono.³⁰ Entrambe queste letture conferiscono al messaggio un valore fortemente politico, che tradisce l'intenzione di affermare la supremazia del Macedone agli occhi di tutta la Grecia, Sparta inclusa. È altresì risaputo che già nei primi anni '30 del IV secolo a.C. Filippo II aveva intrapreso una campagna militare volta al depotenziamento di Sparta, e culminata nella risistemazione territoriale del Peloponneso, evento di per sé già umiliante per gli Spartani, cui si aggiunse un'articolata politica di propaganda che Alessandro scelse di continuare.³¹ Sebbene le fonti abbiano restituito solo segni sbiaditi di tali contrasti, è dunque in questo contesto che si inserì la stoccata di Alessandro, presto seguita dalla guerra di Agide e dal suo tragico epilogo per Sparta.³²

Chiarito che con il suo messaggio il Macedone umiliò pubblicamente gli Spartani, è possibile avanzare con cautela l'ipotesi che solo allora a Sparta fu avvertito il bisogno di rispondere a una simile offesa modellando una tradizione che screditasse l'iniziativa del Macedone.

D'altra parte, la preesistenza del divieto avrebbe svuotato di senso la provocazione di Alessandro. Si potrebbe obiettare che la notizia restituita da Arriano e Plutarco sia un falso dettato da esigenze propagandistiche e che Alessandro non consacrò realmente ad Atena 300 *skylā* persiani;³³ tuttavia, una simile riserva non inficerebbe l'esistenza di una tradizione che contribuì all'umiliazione di Sparta. Perciò, se il divieto spartano fosse stato universalmente noto, questa notizia non sarebbe stata registrata dall'alessandrografia, da cui provengono le fonti di Arriano e Plutarco,³⁴ o sarebbe stata perlomeno smentita dai posteri.

Il confronto tra le tradizioni finora discusse corrobora l'ipotesi che il divieto rappresenti un'invenzione di età almeno ellenistica, perciò successiva all'invio

²⁷ Just. 9.5.2-3; 12.1.6-7; 28.4.1; Plut. *Apoph. Lac.* 240A-B.

²⁸ Will 1983, 56 n. 55.

²⁹ Squillace 1992-1994.

³⁰ Monti 2009. Per una riflessione sul ruolo di Sparta nel corso delle guerre persiane vd. Lupi 2018, spec. 272; su Maratona in particolare vd. Toscano 2022.

³¹ Sui rapporti di politica internazionale intercorrenti tra Sparta e la Macedonia vd. Roebuck 1948, 86 ss.; Landucci 2013; sulla propaganda macedone contemporanea vd. Squillace 2005.

³² Rispetto alle 'tracce' di questi contrasti sono a mio avviso significativi anche altri riferimenti presenti tra gli *Apophthegmata Laconica*. Infatti, una ricerca condotta sul TLG ha permesso di rilevare che i nomi di re e governanti macedoni compaiono nei detti con un numero discreto di occorrenze: Filippo II (215B; 216A; 217E; 218E; 218F; 219E; 221F; 224E; 233E; 235A; 240A); Alessandro (219E; 221A; 240A), Antipatro (219A; 219B; 235B).

³³ Come ha supposto irragionevolmente Green 1991, 494 ss.

³⁴ Generalmente identificate in Tolemeo e Aristobulo: vd. la discussione in Pédech 1984, 42-43.

dei 300 *skyla*. Identificare con sicurezza in questa circostanza la genesi delle notizie trasmesse da Plutarco ed Eliano è rischioso; la datazione tardiva di tali fonti induce infatti alla cautela ed è pertanto preferibile limitarsi a individuare in tale circostanza un *terminus post quem*.

D'altronde, in età ellenistica è attestata anche rispetto al caso romano l'idea che quanto provenisse dall'esterno fosse nocivo per la comunità poleica, il cui benessere risiedeva esclusivamente nel suo proprio sistema di valori. È infatti questa la conclusione cui giunse Polibio nel giudicare l'esposizione *coram populo* delle spoglie sottratte ai nemici durante il sacco di Siracusa (212 a.C.),³⁵ cui lo storico ricollegò l'origine di quell'insuperbimento che segnò l'inizio del declino di Roma. In questo modo, Polibio si rese portavoce della reazione a quei complessi mutamenti culturali causati dall'ingresso nella città di usi e costumi non romani – qui reificati nelle spoglie nemiche – che seguitavano ad aggravare uno stato di decadenza ormai avviato.³⁶

Il confronto con tale tradizione permette di avanzare quantomeno la suggestione che i divieti qui discussi furono prodotto di una riflessione maturata al cospetto di un evidente stato di decadenza. Nel caso di Sparta, tale riflessione produsse però esiti opposti a quelli avuti a Roma: nel tentativo di camuffare l'ormai evidente declino di Sparta, la creazione dei divieti avrebbe permesso di distinguere la micidiale Sparta delle origini da quella *polis* debole e isolata quale era diventata alla fine dell'età classica. Con i divieti ad accogliere e ostentare *skyla* nemici, Sparta sottolineava dunque la propria congenita unicità.

4. Conclusioni

Il divieto di *skyleuein* i nemici caduti si configura sostanzialmente come un *epitadeuma* artificiale, che la propaganda filospartana elaborò sulla scia di quelle tradizioni spartane richiamate anche nelle *politeiai* ascritte a Crizia e Senofonte. Nell'epitome della *politeia* spartana redatta in ambiente aristotelico e trasmessa da Eraclide Lembo sono infatti riportate molte delle usanze peculiari di Sparta,³⁷ ricondotte a «quel modo di vivere spartano che era considerato la ragione di fondo della potenza della città».³⁸ Rispetto a un nucleo originario, assodato, di consuetudini spartane, il divieto sulla spoliazione del nemico e sulla consacrazione delle sue armi è dunque creazione posteriore.

Spia di questo processo è anche il fatto che nella raccolta dei detti degli Spartani il divieto è stato ascripto a tre diverse figure, i re spartani Cleomene I e Leotichida II, ma anche Licurgo, sulla cui figura mitica la tradizione storiografica

³⁵ Polyb. 9.10.1: οὐκ ἐκ τῶν ἔξω κοσμεῖται πόλις, ἀλλ' ἐκ τῆς τῶν οἰκούντων ἀρετῆς. Cfr. Liv. 25.40.1-3.

³⁶ Sul tema vd. Allan 2023.

³⁷ Heraclid. Lemb. Exc. 9-13 Dilts. Su questo scritto la bibliografia è molto vasta; tra i contributi in lingua italiana più recenti e ricchi di bibliografia ulteriore vd. Polito 2001, spec. 265-276, e Lupi 2012, 76-83.

³⁸ Lupi 2012, 78-79; cfr. Ruzé 2010, 20-21.

spartana aveva appiattito ogni processo evolutivo avvenuto in seno alla *politeia* della città, che sugli usi e le tradizioni locali fondava la sua identità.³⁹

D'altronde, il richiamo all'*agoghe* dei giovani Spartiati associa il divieto a un momento cruciale della *diata* spartana quale quello educativo, che identificava in Licurgo la propria istituzione fondante. Sul carattere leggendario di molte delle tradizioni fondative di Sparta ha insistito anche Eugène N. Tigerstedt,⁴⁰ mentre Michael Flower ha parlato espressamente di «invention of tradition», individuando un processo di idealizzazione della *polis*, di fatto lontana dall'eccezionalità che sovente le si attribuì.⁴¹

Questo processo d'invenzione storica prese le mosse da Sparta stessa: furono dunque gli Spartiati a consolidare, cristallizzandolo, un nucleo di notizie mitico-storiche in cui si rispecchiava la propria costruzione identitaria. Così facendo, i protagonisti di questi eventi e gli autori che le raccontano descrivono una storia artificiale, che è poi il nucleo fondante del *mirage Spartiate*.⁴² Questo processo è avvenuto in maniera simile anche nel caso del divieto qui discusso: a partire da un evento storicamente rilevante (se non coincidente con l'umiliazione inferta da Alessandro, di poco posteriore), fu abbozzata una tradizione che si consolidò attraverso l'associazione a figure storicamente lontane (Cleomene, Leotichida) quanto ancestrali (Licurgo), che facilmente avrebbero permesso la sua autenticazione entro un bagaglio di notizie altrimenti 'adespote' e, conseguentemente, incredibili. I divieti richiamano dunque l'eccezionalità di Sparta, nel tentativo di renderla, ancora una volta, un *unicum* nel panorama greco.

Riferimenti bibliografici

- Allan R.J. (2023), 'A City is not Adorned by What Comes from Outside, but by the Virtue of Its Inhabitants'. *Polybius on the Pragmatics of Spoliation*, in *Reading Greek and Hellenistic-Roman Spolia*, 108-122.
- Baitinger H. (2011), *Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern*, Mainz.
- Flower M. (2002), *The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta*, in *Sparta. Beyond the Mirage*, ed. by A. Powell, S. Hodkinson, Swansea, 191-217.
- Furhmann F. (1988), *Plutarque. Oeuvres morales. Tome III. Traités 15 et 16. Apophtegmes de rois et de généraux-Apophtegmes laconiens*, Paris.
- Gabaldón Martínez M. (2005), *Rituales de armas y de victoria. Lugares de culto y armamento en el mundo griego*, Oxford.
- Green P. (1991), *Alexander of Macedon, 356-323 B.C. A Historical Biography*, Berkeley - Los Angeles - Oxford.
- Hamilton J.R. (1969), *Plutarch, Alexander. A Commentary*, Oxford.

³⁹ Sull'elaborazione *ex post* della figura di Licurgo vd. Paradiso 2000 e Loddo 2020, entrambi con ricca bibliografia; sul rapporto tra la storia spartana e Licurgo vd. Tober 2010.

⁴⁰ Tigerstedt 1965.

⁴¹ Flower 2002.

⁴² Ollier 1933-1943.

- Hodkinson S. (2000), *Property and Wealth in Classical Sparta*, London.
- Hunt P. (1997), *Helots at the Battle of Plataea*, «Historia» 46, 129-144.
- Jackson A.H. (1991), *Hoplites and the Gods. The Dedication of captured Arms and Armour*, in *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, ed. by V.D. Hanson, London, 228-249.
- Jacquemin A. (1999), *Guerres et offrandes dans les sanctuaires*, «Pallas» 51, 141-157.
- Jeffery L.H. (1990), *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford.
- Landucci F. (2013), *Gli Spartani e la Macedonia in età classica e protoellenistica*, in *La cultura a Sparta in età classica* (Atti del seminario di studi. Università Statale di Milano, 5-6 maggio 2010), a cura di F. Berlinzani (Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico, 8), Trento, 265-285.
- Larson J. (2009), *Arms and Armor in the Sanctuaries of Goddesses. A Quantitative Approach*, in *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec*, éd. par C. Prêtre, Liège, 123-133.
- Loddo R. (2020), *L'elaborazione della figura di Licurgo per il progetto di una Sparta ideale*, in *Enjeux interculturels de l'utopie politique dans l'Antiquité gréco-romaine*, dir. M. Coudry, M.T. Schettino, Alessandria, 245-280.
- Lonis R. (1979), *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris.
- Lupi M. (2012), *Il ruolo delle staseis nella riflessione aristotelica sull'ordinamento politico di Sparta*, in *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico* (Atti della Giornata di Studi. Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2010), a cura di M. Polito, C. Talamo, Tivoli, 69-93.
- (2018), *Sparta and the Persian Wars*, in *A Companion to Sparta*, ed. by A. Powell, I, Hoboken, 271-290.
- Millender E. (2024), *The Perils of Victory. Sparta's Uneasy Relationship with the Profits of War, in Money, Warfare and Power in the Ancient World. Studies in Honour of Matthew Freeman Trundle*, ed. by J. Armstrong et al., London, 73-103.
- Monti G. (2009), *Alessandro, Sparta e la guerra di vendetta contro i Persiani*, «AncSoc» 39, 35-53.
- Nafissi M. (1991), *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli.
- Ollier F. (1933-1943), *Le mirage spartiate*, I-II, Paris.
- Paradiso A. (2000), *Lycurgue spartiate: analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé*, in *Constructions du temps dans le monde grec ancien, sous la direction de C. Darbo-Peschanski*, Paris, 373-391.
- Pédech P. (1984), *Historiens compagnons d'Alexandre. Callistène, Onésicrite, Néarque, Ptolémée, Aristobule*, Paris.
- Peek W. (1940), *Weihgeschenk eines Spartaners*, «Philologus» 94, 330-334.
- Polito M. (2001), *Dagli scritti di Eracleide sulle costituzioni. Un commento storico*, Napoli.
- Pritchett W.K. (1971), *The Greek State at War*, I, Berkeley.
- (1979), *The Greek State at War*, III, Berkeley.
- Reading Greek and Hellenistic-Roman Spolia*, ed. by I.J.F. de Jong and M.J. Versluys, Leiden - Boston 2023.
- Roebuck C. (1948), *The Settlements of Philip II with the Greek States in 338 B.C.*, «CPh» 43, 73-92.
- Ruzé F. (2010), *L'utopie spartiate*, «Kentron» 26, 17-48 [<https://doi.org/10.4000/kentron.1313>: ultimo accesso 27.9.2024].

- Santaniello C. (1995), *Plutarco. Detti dei Lacedemoni. Introduzione, testo critico, commento*, Napoli.
- Schröder J. (2020), *Die Polis als Sieger. Kriegsdenkmäler im archaisch-klassischen Griechenland*, Berlin.
- Sears M. (2023), *Sparta and the Commemoration of War*, Cambridge.
- Sisti F. (2004³), *Arriano. Anabasi di Alessandro*, I. Libri I-III, Milano.
- Snodgrass A.M. (1967), *Arms and Armour of the Greeks*, New York.
- Squillace G. (1992-1994), *Alessandro e l'offerta ad Atena di trecento panoplie*, «MStudStor» 9, 9-20.
- (2005), *Propaganda macedone e spedizione asiatica. Responsi oracolari e vaticini nella spedizione di Alessandro Magno tra verità e manipolazione (nota a Polyæn., Strat., IV, 3, 14)*, «LEC» 73, 303-318.
- Stadter P.A. (2008), *Notes and Anecdotes. Observations on Cross-Genre Apophthegmata*, in *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, ed. by G. Nikolaidis, Berlin - New York, 53-66.
- (2014a), *Plutarch's Compositional Technique. The Anecdote Collections and the Parallel Lives*, «GRBS» 54, 665-686.
- (2014b), *Before Pen Touched Paper. Plutarch's Preparations for the Parallel Lives*, in *Plutarch and his Roman Readers*, ed. by P.A. Stadter, Oxford, 119-129.
- Tigerstedt E.N. (1965), *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I, Stockholm - Göteborg.
- (1974), *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, II, Stockholm - Göteborg.
- Tober D. (2010), «Politeiai» and Spartan Local History, «Historia» 59, 412-431.
- Toscano F. (2022), *Colpa della luna. La 'legge del plenilunio' e il ritardo degli Spartani a Maratona*, in *Fly me to the Moon. La luna nell'immaginario umano* (Atti del Convegno Internazionale. Genova, 12-13 dicembre 2019), a cura di L. Nicolini, L. Beltrami, L. Pagani, Genova, 71-79.
- Trundle M. (2020), *Wealth and the Logistics of Greek Warfare. Food, Pay, and Plunder*, in *New Approaches to Greek and Roman Warfare*, ed. by L.L. Brice, Hoboken, 13-27.
- van Wees H. (2004), *Greek Warfare. Myths and Realities*, London.
- Will W. (1983), *Athen und Alexander: Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München.

UN NUOVO FRAMMENTO DI STRABONE IN *P.Oxy.* 5584:

NOTE PRELIMINARI

GIULIANO DELLAVEDOVA

Abstract: A NEW FRAGMENT OF STRABO IN *P.Oxy.* 5584: PRELIMINARY REMARKS. This paper provides an overview of *P.Oxy.* 5584. The papyrus, published in 2023, contains a series of lives, albeit fragmentary, of some generals and politicians from the Roman Republic: Sulla, Caesar, Curio (trib. pl. 50 BC), Lepidus the Elder (cos. 78 BC), Lepidus the Younger (triumvir) and Appius Claudius Caecus. The text, which can be assigned to the *de viris illustribus* genre, sheds new light on the features and reception of Strabo's Ἱστορικὰ ὑπομνήματα, providing a new fragment of this work.

Keywords: Ancient biography, Roman Republic, *De viris illustribus*, C. Scribonius Curio, Strabo's *Historika hypomnemata*

Premessa

In questa sede non s'intende fornire un commento analitico a *P.Oxy.* 5584, ma solo proporre qualche osservazione preliminare sul testo e isolare alcuni problemi; in particolare, contenuto e implicazioni del nuovo frammento di Strabone trasmesso dal papiro saranno discussi con maggiore ampiezza nella mia tesi di dottorato (Università di Pavia, XXXVIII ciclo), dal titolo *La cultura storica di Strabone. Il IV secolo dall'egemonia spartana a Filippo II di Macedonia (404–336 a.C.)*.

1. Il papiro

P.Oxy. 5584, venuto alla luce nel corso degli scavi condotti a Ossirinco (od. Bahnasa) da Bernard P. Grenfell e Arthur S. Hunt nel 1906, ma pubblicato solo nel 2023 a cura di Peter J. Parsons,¹ consta di 3 frammenti maggiori (FF 1–3) e 52 frustoli di varia grandezza e importanza.² L'analisi delle fibre, la continuità testuale e alcune annotazioni di Hunt hanno permesso di ricostruire l'ordine dei frammenti 1–3, che restituiscono, sia pure parzialmente, 4 colonne di testo consecutive. Ogni colonna contiene almeno 40 righe, che constano di 18–23 lettere. La scrittura, presente solo sul *recto* del rotolo, è una maiuscola chiara,

giuliano.dellav@gmail.com, Università di Pavia, Italia.

¹ Parsons 2023. Sugli scavi del 1906 cfr. Grenfell, Hunt 2007, 359–368.

² Escludo dal computo F 18 perché, a differenza degli altri frammenti, è scritto anche sul *verso*: con ogni probabilità appartiene a un altro rotolo (cfr. Parsons 2023, 69).

tondeggiante, rigidamente bilineare e con caratteristiche epigrafiche (le lettere α e μ): tutti elementi, questi, che denotano una cura editoriale tipica di un rotolo da biblioteca.³

Parsons ipotizza, su base paleografica, una datazione del papiro intorno alla metà del I secolo d.C. Tuttavia, i raffronti che egli propone con *POxy.* 246 (66 d.C.) e *POxy.* 3915 (un contratto di vendita del 30 d.C.) non appaiono cogenti, dato che si tratta di papiri documentari e non letterari, né del tutto pertinenti: la prima mano di *POxy.* 3915, infatti, scrive in una maiuscola (con elementi minuscoli) meno formalizzata, più legata e nel complesso paleograficamente lontana rispetto a quella di *POxy.* 5584.⁴

D'altra parte, a livello intrinseco, due sono i *termini post quos* sicuri per la datazione del testo (e di conseguenza del papiro): il primo è il 12 a.C., anno della morte di Lepido triumviro;⁵ il secondo, più vago ma altrettanto significativo, è costituito dalla clamorosa citazione di un nuovo frammento degli Ἱστορικά ὑπομνήματα di Strabone (*BNJ* 91), scritti dopo le *Historiae* di Asinio Pollione e prima della *Geografia*, in un arco cronologico compreso fra il 30 a.C. e una data imprecisabile, ma certamente anteriore al 18 d.C.⁶

Ora, mi pare difficile che un testo, che attinge agli Ἱστορικά ὑπομνήματα di Strabone e deve avere il tempo di circolare in Egitto, possa essere stato copiato a Ossirinco già nella prima metà del I secolo d.C. Tanto più che va considerata la possibilità che la serie di biografie si concludesse con Augusto e che, quindi, il *terminus post quem* sia in realtà il 14 d.C.

A fronte di tali considerazioni cronologiche e della fragilità del raffronto paleografico con il papiro del 30 d.C. (*POxy.* 3915), in assenza di *termini* più precisi, non credo che si possa affermare con certezza che *POxy.* 5584 fu scritto

³ Per i dettagli tecnici si rinvia a Parsons 2023.

⁴ Tranne per qualche elemento, come la forma del β e il bilinearismo (più lasco). Le altre due mani scrivono in una minuscola corsiva. Cfr. Parsons 2023, 47–48.

⁵ Cfr. *F* 3, ii, 25–27. La morte di Lepido è databile tra la fine del 13 e l'inizio del 12 a.C.

⁶ Datazioni più precise (fra 30 e 20: Lasserre 1982, 870; Engels 1999, 36; Malinowski 2017, 348; fra 29 e 25: Maddoli 1988, 18; Ambaglio 1990, 380; entro il 25: Honigmann 1931, 90; Canfora 1999, 241 e 400 n. 1; intorno al 20: Vela Tejada 2020, 154; dopo il 20: Jacoby 1926, 291) sono ipotetiche e discutibili. Il *terminus post quem* è il 30 a.C. perché *F* 18, relativo alla decapitazione di Antigono II re di Giudea (37 a.C.), presuppone la morte di Antonio (Lasserre 1982, 870); anche la composizione delle *Historiae* di Asinio Pollione, di cui Strabone si servì negli Ἱστορικά ὑπομνήματα (*F* 16 e vd. *infra*), va datata come minimo alla fine degli anni Trenta (Zecchini 1982, 1281–1286 [= 301–306]). Il *terminus ante quem* è, per ammissione di Strabone stesso, la composizione della *Geografia* (*FF* 1–3), la cui storia redazionale è tuttavia incerta (cfr. Syme 1995, 356–367; Engels 1999, 36–40; Dueck 2000, 145–154): alcuni ipotizzano una prima redazione tra il 7 a.C. (Pais) e il 3 d.C. (Syme), seguita da una revisione intrapresa nel 18 d.C.; altri pensano a un'unica redazione, compiuta di getto a partire dal 18 d.C. (Niese, Dueck). Comunque, non sembra esserci stato un aggiornamento sistematico alle vicende posteriori al 18 d.C., visto che Strabone registra la morte di Giuba II di Mauretania nel 23 d.C. (17.3.7), ma non quella di Germanico nel 19 d.C. (6.4.2): tale circostanza, a mio avviso, suggerisce che Strabone avesse già pubblicato il VI libro quando seppe della morte di Germanico, ma avesse ancora fra le mani il XVII nel 23 d.C.

«a century earlier than Plutarch»⁷ e ritengo più prudente e realistico ammettere una data non anteriore alla metà del I secolo d.C.

2. Il testo

Quanto al contenuto, il papiro conserva, più o meno parzialmente, una serie di brevi biografie di politici e generali romani: Silla, Cesare, Curione (trib. pl. 50), Lepido padre (cos. 78), Lepido figlio (triumviro) e Appio Claudio Cieco.⁸ Il contesto sostanzialmente tardo-repubblicano⁹ e alcuni indizi nei frammenti permettono di ipotizzare l'originaria presenza di biografie di Mario, Lucullo, Crasso e, forse, di Pompeo, Cicerone, Antonio, Augusto e di un anonimo oratore.¹⁰

La posizione, apparentemente anomala, della biografia di Appio Claudio Cieco dopo quella di Lepido *junior* dimostra che l'ordine della serie non è alfabetico né strettamente cronologico. D'altro canto, l'ipotesi che essa preluda a quella di un esponente della *gens Claudia* di I secolo a.C., come Clodio o il fratello Appio Claudio Pulcro (cos. 54), trova conforto nel fatto che la vita del triumviro è quasi certamente preceduta da quella di suo padre.¹¹ A fronte di questa situazione, ritengo probabile che a un fondamentale criterio cronologico, che determina l'ordine della serie biografica, focalizzata sui protagonisti dell'età delle guerre civili, sia subordinato o affiancato un criterio 'gentilizio', capace di interrompere l'ordine cronologico per presentare il contesto familiare in cui è inserito il personaggio tardo-repubblicano di volta in volta preso in esame. Tale criterio 'gentilizio', tipico della tradizione storiografica romana, ancora nel I secolo a.C. informa una letteratura genealogica da cui l'autore del testo di POxy. 5584 potrebbe essere stato influenzato.¹²

La menzione del re dei Geti Dromichete in F 9, invece, può spiegarsi o come riferimento extracontestuale interno a una vita romana oppure come indizio (insieme forse a F 21) dell'originaria esistenza di una biografia di Lisimaco, di Demetrio Poliorcete o (meno probabilmente) di Dromichete stesso e, quindi, di una sezione non romana dell'opera.¹³

⁷ Così Nikolaos Gonis nella prefazione al volume LXXXVII degli *Oxyrhynchus Papyri* (p. V).

⁸ Silla: F 6, 7-11; Cesare: F 1, F 15 (secondo la ricostruzione di Parsons 2023, 67); forse F 2, 1-2, F 28, F 29, F 30, F 32, F 33; Curione: F 2, 3-17; Lepido (cos. 78): F 3, i; Lepido triumviro: F 4 e F 3, ii, 1-27; forse F 25; Appio Claudio Cieco: F 3, ii, 28 e F 5. È impossibile determinare con precisione la lunghezza delle vite, perché nessuna di esse ci è pervenuta integra.

⁹ Per l'eccezione di Appio Claudio Cieco vd. *infra*.

¹⁰ Mario: F 6, 1-6; Lucullo: F 7, F 29, F 30, F 33; Crasso: F 8, F 29, F 30, F 33; Pompeo (evocato in F 1, 17): F 28, F 42, F 44; Cicerone (citato in F 1, 19): F 2, 1-2, e F 30; Antonio (menzionato in F 4, 6): F 15, F 17, F 29 e vd. *infra*; Augusto (chiamato a più riprese Καῖσαρ nella vita di Lepido): F 10 e vd. *infra*; anonimo oratore: F 2, 1-2 (su cui vd. *infra*), F 30.

¹¹ Per l'ipotesi cfr. Parsons 2023, 60; per la posizione di F 4, Parsons 2023, 57.

¹² Esponenti di tale produzione genealogica, che illustra la storia di famiglie quali proprio la *gens Claudia* e la *gens Aemilia*, sono Attico, Varrone e M. Valerio Messalla Rufo. Cfr. Marshall 1993.

¹³ Cfr. Parsons 2023, 63. Sulla storicità e la fortuna della figura di Dromichete, che tra il 293 e il 292 catturò e poi rilasciò Lisimaco (e, prima di lui, suo figlio Agatocle), cfr. Franco 1993, 61 e 259-262 (su *PSchub.* 39); Landucci 1992, 14-17 e 182-186. La vicenda era particolarmente cara a Plutarco

2.1. Silla

Della *Vita di Silla*, di incerta collocazione, rimangono solo briciole dell'esordio di argomento bellico.

2.2. Cesare

Della *Vita di Cesare*, invece, si conservano quasi 20 righe di un frammento che, dopo un accenno alla Gallia e ad alcuni (irrealizzati) progetti di edilizia stradale e portuale del dittatore, si sofferma sul cesaricidio, sottolineando da un lato l'accanimento dei congiurati (23 pugnalate), dall'altro la dignità (εὐπρέπεια) della vittima. L'ultima parte del frammento contiene un giudizio sulla figura di Cesare, di cui si ammira la grandezza non solo politico-militare, ma anche morale, testimoniata dalla decisione di far erigere di nuovo, sui rostri del Foro, le statue di Silla e Pompeo, che erano state abbattute dopo Farsalo: un nobile gesto di rispetto umano e politico, sul quale *POxy.* 5584 sembra conoscere e ricordare anche il malevolo commento di Cicerone, a noi noto grazie a Plutarco.¹⁴ Anche F 15, in cui sono citati un filosofo stoico e un Ipparco (o ipparco), potrebbe far parte della *Vita di Cesare*: secondo la ricostruzione dell'editore, vi si parlerebbe della riforma del calendario, decisa da Cesare nel 46 a.C. anche sulla base dei calcoli astronomici di Ipparco di Nicea.¹⁵

2.3. Curione¹⁶

Il frammento della *Vita di Curione* rappresenta indubbiamente la novità più importante di *POxy.* 5584, non solo perché attesta, in maniera del tutto inaspettata, la fortuna biografica di un personaggio che per noi risultava alquanto secondario, ma soprattutto perché costituisce (o per lo meno trasmette) un nuovo frammento degli ἱστορικά ὑπομνήματα di Strabone, esplicitamente menzionato (F 2, 3):¹⁷

(cfr. *Demetr.* 39.6-7; *De tuenda san.* 126e; *Reg. et imp. apophth.* 183e; *De sera num. vind.* 555d), che fa di Dromichete un modello di umanità e regalità (*Demetr.* 52.6).

¹⁴ Cfr. F 1, 19 (dove il nome dell'oratore è perfettamente leggibile). L'aneddoto, noto anche a Svetonio (*Iul.* 75.4), Polieno (8.23.31) e Cassio Dione (43.49.1-2; cfr. 43.18.2), piaceva molto a Plutarco (*Caes.* 57.6; *Cic.* 40.4-5; *De cap. ex inim. util.* 91a; *Reg. et imp. apophth.* 205e), che è l'unico a riferire il commento di Cicerone, ma parla solo di statue di Pompeo, senza mai menzionare Silla.

¹⁵ Cfr. Parsons 2023, 67-68. Il filosofo stoico potrebbe allora essere identificato con Posidonio o Strabone, che conoscevano l'opera di Ipparco; meno probabilmente col Tuberone amico di Lucullo e noto unicamente a Plutarco (*Luc.* 39.3), anche perché il passo sembra essere viziato o da una confusione del biografo o da una corruttela testuale, per cui dietro la lezione στοιχικός, trasmessa dai manoscritti, potrebbe celarsi una originale ἱστορικός. Sullo stoicismo di Strabone cfr. Dueck 2000, 62-69.

¹⁶ La lettura di -πιτροπα- all'inizio di F 2 consente di ipotizzare la presenza della biografia di un oratore prima di quella di Curione. Potrebbe trattarsi di Cicerone (cfr. Parsons 2023, 52), dello stesso Cesare (cfr. *Cic. Brut.* 248; 251-256; 261-262; *Quint. Inst.* 10.1.114; *Plut. Caes.* 3.2-4), ma anche di un membro della gens Scribonia, come il padre (cos. 76) o il nonno di Curione, considerato da Cicerone come il più grande oratore dell'età compresa fra i Gracchi e Mario (per entrambi cfr. *Cic. Brut.* 213 e *De orat.* 2.98, dove l'Arpinate parla in persona M. Antonii; solo per il nonno cfr. *Cic. Brut.* 110; 122; 124). In tal caso, saremmo di fronte al terzo esempio di applicazione del criterio 'gentilizio'.

¹⁷ L'estensione del frammento è incerta. Sugli ἱστορικά ὑπομνήματα di Strabone cfr. in generale Prandi 1988; Ambaglio 1990; Malinowski 2017.

Κουρίων καθά φησι Στράβων ἀνὴρ φύσεως λαμπρότητι ἄριστος πρὸς[ς] ὄχλων θήραν, καὶ γὰρ δάπανος καὶ ὁμιλῆσαι δυνατ[ὸς] καὶ χαρίσασθαι ῥάδιος, τῇ δ[ε] δεινότητι ἐπὶ τοὺς τὰ ὄπλα ἔχοντας τολμῶν χρή[σ]ασθαι, μεγαλόφρων ἐφαί[νε]το καὶ κηδεμῶν τοῦ π[ρ]ο[σ]τάτου, τὸ δ' ἀληθὲς φιλοτ[ι]μῆ[α] κενὴ καὶ ἐνὸς κρότ[ου] π[ρ]άγντα δεύτερα τιθέμ[ενος..] πλείστον τ[ι] ... [.....]εἰχενυ

Il contenuto ha carattere etico e valore più storiografico che storico: Curione è descritto come un abile e spregiudicato demagogo, capace di catturare il consenso popolare e di strumentalizzarlo in funzione di una vana ambizione personale (φιλοτιμία κενή).¹⁸ Il giudizio, chiaramente ostile, risale probabilmente ad Asinio Pollione, invidioso del fatto che Curione fosse il 'preferito' di Cesare e frustrato dall'obbligo di essergli stato sottoposto durante le campagne in Sicilia e in Africa, per di più senza veder riconosciuti i propri (presunti) meriti militari.¹⁹

In questo senso, il frammento invita a tornare a riflettere non solo sul ruolo di Strabone (e dell'umbratile Asinio Pollione di Tralles)²⁰ nella trasmissione dell'interpretazione storica di Pollione alla storiografia imperiale di lingua greca (in particolare Appiano),²¹ ma anche sui motivi del successo degli Ἱστορικά ὑπομνήματα in ambito biografico, finora attestato esclusivamente da tre frammenti contenuti nelle *Vite parallele* di Plutarco.²²

2.4. Lepido padre (cos. 78)

Della *Vita di Lepido* padre, con ogni probabilità autonoma rispetto a quella del figlio triumviro, restano una ventina di righe (per metà gravemente mutilate) relative all'anno, cruciale anche sul piano storiografico, della morte di Silla e del suo consolato (78 a.C.).²³ Esse non solo presentano la sua azione politica, volta a smantellare la cosiddetta 'costituzione' sillana, nei termini dell'abbattimento (κατάλυσις) di una tirannide, ma ne ricordano anche la demegoria pronunciata

¹⁸ In controtela è possibile scorgere un paragone con (e a favore di) Cesare: il richiamo alla φιλοτιμία κενή evoca (per contrasto) il Cesare di Plutarco; la sottolineatura della continua ricerca di appausi potrebbe rinviare all'aneddoto, noto grazie a Cicerone (*Att.* 2.19.3), in base al quale, durante i *ludi Apollinares* del 59, l'ingresso in teatro del console Cesare venne salutato con freddezza, mentre quello di Curione, al suo seguito, fu accolto con entusiasmo.

¹⁹ Cfr. Zecchini 1982, 1271 [= 289]. Giudizio simile in Vell. Pat. 2.48.3-4 e Cass. Dio 40.60; cfr. anche App. BC 2.26.100; Plut. *Ant.* 2.4-5 (Curione corruttore del giovane Antonio); 5.2. Sull'uso di Pollione da parte di Strabone vd. *supra*.

²⁰ Per la *Suda* (s.v. Πωλίων, Π 2165 Adler), autore, fra l'altro, di un'opera (in greco) sulla guerra civile tra Cesare e Pompeo (περὶ τοῦ ἐμφυλίου τῆς Ῥώμης πολέμου, ὃν ἐπολέμησαν Καῖσάρ τε καὶ Πομπήϊος).

²¹ Cfr. da ultimo Carsana 2018, 273-276, che confuta in modo convincente l'ipotesi che identifica in Seneca padre la fonte intermedia fra Asinio Pollione e Appiano a proposito di Curione.

²² Plut. *Syll.* 26 = *BNJ* 91 F 8; *Luc.* 28 = *BNJ* 91 F 9; *Caes.* 63 = *BNJ* 91 F 19. Tra i motivi della fortuna biografica dell'opera potrebbe esserci stata la frequenza di valutazioni morali, che emerge già da F 11, in cui Strabone – sulla base di Timagene – dipinge positivamente la figura di Aristobulo I di Giudea (cfr. Ambaglio 1990, 411-412). L'altro ambito di successo degli Ἱστορικά ὑπομνήματα è quello giudaico di Flavio Giuseppe.

²³ Il 78 a.C. segna, infatti, il punto di arrivo delle *Historiae* di Sisenna, poi continuate da Sallustio.

contro il cadavere ancora caldo di Silla e l'opposizione a concedergli funerali pubblici.²⁴ Altri possibili riferimenti riguardano il ripristino delle *frumentationes* abolite dal dittatore, l'irritazione dei veterani di Silla, che Lepido intendeva espropriare delle terre loro assegnate in Etruria, e anche la morte per malattia se, come pare, è lui il soggetto all'inizio di F 4.²⁵

2.5. Lepido figlio (triumviro)

Il lungo frammento della *Vita di Lepido* figlio si apre nel segno del secondo triumvirato e, dopo una lacuna di una decina di righe, si concentra sulle vicende siciliane del 36 a.C. nel contesto della guerra contro Sesto Pompeo, evocando dapprima un episodio in cui è coinvolto Agrippa (forse la battaglia di Nauloco, forse l'assedio di Messina), poi l'ammutinamento dei soldati di Lepido, passati dalla parte di Ottaviano, e un tentativo di congiura da parte dei cavalieri.²⁶ A seguito di questa minaccia, secondo *POxy.* 5584, Lepido dismette volontariamente gli abiti che ha indossato per recarsi da Ottaviano nelle sporche vesti (πινυρὰν ἐσθῆτα) di supplice (ικετής).²⁷ Ricevutolo, Ottaviano si limita a rimproverarlo e, avendo dato ordine di ritirare la condanna a morte che gli era stata inflitta, lo rispedisce in senato da privato cittadino: come tale, Lepido passa il resto dei suoi giorni. La sottolineatura della clemenza di Ottaviano sembra essere spia di una fonte a lui favorevole, tanto più che la resa di Lepido (e quindi la sua estromissione dal triumvirato) è presentata come una scelta volontaria.

2.6. Appio Claudio Cieco

La *Vita di Lepido* triumviro è seguita da quella di Appio Claudio Cieco, l'unico fra i personaggi sicuramente biografati a non appartenere all'età delle guerre civili.²⁸ Nelle poche (e lacunose) righe superstiti, sono ricordate le due celebri opere di edilizia pubblica (acquedotto, via Appia) che egli intraprese durante la censura del 312 senza il consenso del senato. La convergenza testuale con Diodoro 20.36, che è stata sottolineata, non appare così stringente da autorizzare l'ipotesi di un uso diretto della *Biblioteca storica* da parte dell'autore del testo, anche perché l'opera non sembra aver avuto grande fortuna prima del III secolo d.C.;²⁹ meglio, a mio avviso, ipotizzare la dipendenza dalla medesima tradizione

²⁴ Su tutte queste vicende cfr. ad es. Burton 2014, che cerca di ribaltare l'idea, trasmessa dalle fonti, di un Lepido antisillano.

²⁵ *Frumentationes*: F 3, i, 18; rivolta: F 3, i, 24-25; morte: F 4, 3-4. Cfr. Parsons 2023, 57-59.

²⁶ Sulle vicende dell'anno 36 cfr. Allély 2004, 183-192.

²⁷ Non è specificato quali sono gli abiti dismessi da Lepido: forse si tratta di quelli militari, ma non è da escludere che l'autore abbia voluto riferirsi a quelli di pontefice massimo. In tal caso, l'aneddoto sul cambio di abbigliamento assumerebbe contorni ambigui e rischierebbe di porsi in contrasto con la propaganda augustea (cfr. Aug. *RG* 10), suggerendo che, sia pure *de facto* e non ufficialmente, già nel 36 Lepido abdicò e fu sostituito da Ottaviano nel ruolo di pontefice massimo.

²⁸ Sui possibili motivi della presenza e della posizione di questa biografia all'interno della serie vd. *supra*.

²⁹ Cfr. Parsons 2023, 61; sulla fortuna di Diodoro cfr. Zecchini 1987.

storiografica: una tradizione di lingua greca, che, a differenza di quella confluita in Livio, non sembra essere ostile al personaggio e dunque potrebbe risalire a una fonte ‘claudia’ (forse C. Acilio) o a Duride di Samo.³⁰

2.7. L’ultima vita e F 10

La presenza di una *Vita di Lepido* suggerisce che la serie includesse anche quelle degli altri due triumviri, Antonio e Ottaviano (poi Augusto).³¹ La figura di quest’ultimo, in particolare, non solo suggella la fine dell’età delle guerre civili, in cui si situano quasi tutti i personaggi di POxy. 5584, e l’inizio di un’epoca di sostanziale stabilità, ma costituisce l’orizzonte temporale di molte opere di argomento storico, in lingua greca e latina, ancora nel II secolo d.C.³²

A meno che non sia un frammento stravagante, come forse i FF 9 e 21, anche F 10 appartiene a una vita romana.³³ La sua importanza risiede nella coronide visibile nella seconda colonna, che segnala la fine non solo e non tanto di una biografia, quanto piuttosto di una sezione dell’opera o dell’opera intera. Nella stringa di lettere τουθεο- (ii, 4) l’editore ha creduto di poter leggere il nome di Teodoro,³⁴ che sembra essere presente già nella prima colonna (i, 6), a più di 30 righe di distanza: tuttavia, tale ipotesi di lettura non è l’unica possibile e non si può escludere il riferimento a qualcosa di divino; in chiusura, inoltre, s’intravede la duplice allusione a qualcosa di globale.³⁵ Senza voler aprire un dibattito sul nulla, visto il misero stato del testo, mi limito a osservare che questi riferimenti potrebbero spiegarsi come richiami alla divinizzazione e all’impero di Augusto e trovare senso e spazio alla fine di una biografia a lui dedicata, posta a sua volta al termine di un ciclo biografico sui protagonisti dell’età delle guerre civili. Ma, allo stato attuale, è impossibile dimostrarlo.

3. Notazioni conclusive

L’impostazione seriale, la brevità delle vite e la possibile inclusione di personaggi non romani sono elementi che, a mio avviso, riconducono il testo al genere

³⁰ Sulla fonte ‘claudia’ di Diod. 20.36 cfr. Càssola 1982, 755–756 (ma l’ipotesi è di Santo Mazzarino); scettico Humm 2005, 73–77. Non credo che si possa escludere *a priori* la possibilità Duride, visto che Diodoro lo utilizza come fonte, sia pure sussidiaria, per l’età delle guerre sannitiche (come dimostra F 56a–b sulla battaglia di Sentino): cfr. Landucci 1997, 158–162.

³¹ Del resto, essi sono associati a Lepido sin dall’inizio della sua biografia (cfr. F 4, 5–7).

³² Per esempio, le opere storiche di Floro, Granio Liciniano e le sezioni romane dei *Regum et imperatorum apophthegmata* di Plutarco, degli *Stratagemmi* di Polieno e del *Liber memorialis* di Ampelio. L’idea che con Augusto la storia (almeno militare) di Roma si fosse in un certo senso fermata è ben espressa da Appiano, che, dopo aver dedicato 9 libri dei suoi *Ῥωμαϊκά* all’età delle guerre civili e alla conquista dell’Egitto, ritiene di poter comprimere i cent’anni da Augusto a Traiano in un solo libro, significativamente intitolato ἐκατονταετία (Phot. *Bibl.* cod. 57).

³³ Sul frammento cfr. Parsons 2023, 47–48 e 64.

³⁴ Per Parsons identificabile con l’autore di un *Περὶ Ῥωμαίων* (BNJ 822) noto a Diogene Laerzio (2.104).

³⁵ F 10, ii, 6–7: παντῶν... | παντο-...

biografico περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν (*de viris illustribus*), praticato senza soluzione di continuità in ambito greco sin dalla prima età ellenistica (Neante di Cizico), in ambito latino almeno dal I secolo a.C. (Cornelio Nepote).³⁶

La cura editoriale dimostra che non è un'esercitazione scolastica, ma un'opera con dignità letteraria, sia pure di livello modesto e natura compendiarica. A meno che non si tratti di una traduzione, l'autore scrive in greco nel I secolo d.C.; mostra di avere una buona conoscenza storica non solo sull'età repubblicana, ma anche sull'età dei diadochi; possiede una certa cultura retorica e inserisce, nella propria opera, discorsi (o riferimenti a discorsi), episodi aneddotici, parti eidografiche e, forse, persino osservazioni di critica letteraria.³⁷ Sul piano storiografico, preferisce attingere a una fonte greca e apparentemente inconsueta (Strabone) per un periodo della storia romana per il quale esistevano, almeno parzialmente, alternative latine (ad esempio, Asinio Pollione, Livio, Pompeo Trogo, Seneca padre, Aufidio Basso), il che potrebbe significare una scarsa dimestichezza col latino; tuttavia, sembra essere influenzato dalla tradizione storiografica romana (impostazione 'gentilizia').

A prescindere dall'identificazione del genere letterario e dell'autore, il papiro è di grande rilievo e destinato a far discutere: non solo rappresenta un'importante testimonianza della diffusione delle conoscenze sulla storia romana repubblicana nell'Egitto ellenofono fra I e II secolo d.C., ma fa nuova luce sulla tendenza e la ricezione dei 47 libri degli Ἱστορικὰ ὑπομνήματα di Strabone, la cui perdita è indubbiamente fra le più gravi nel panorama storiografico antico. Da un lato, il giudizio così negativo su Curione, che richiama quello presente nel II libro degli Ἐμφύλια di Appiano,³⁸ sembra tradire un'antipatia personale della fonte di Strabone, che è probabilmente da identificare con Asinio Pollione; dall'altro, è significativo che, ancora una volta, sia un testo biografico a restituirci un frammento degli Ἱστορικὰ ὑπομνήματα e che tale frammento sia relativo a un personaggio (Curione) di età tardo-repubblicana, esattamente come avviene nelle *Vite parallele* di Plutarco, dove i frammenti dell'opera storica di Strabone riguardano Silla, Lucullo e Cesare. Probabilmente Strabone si era reso conto che la storia dell'età delle guerre civili era una storia fatta soprattutto di grandi

³⁶ Per gli autori di questo genere cfr. la lista di Schepens 1997, 157 n. 40, che va integrata con quella di Tuplin 2000, 130. La palese interruzione dell'ordine cronologico all'interno della serie, dovuta alla biografia di Appio Claudio Cieco (vd. *supra*), porta a escludere il genere delle διαδοχαί, che avrebbe potuto costituire una possibile alternativa (benché sia attestato solo per filosofi, medici, re e sacerdoti); escluderei anche l'ipotesi *exitus virorum illustrium* (suggerita da Parsons 2023, 47–48), perché l'idea che «the author focused on the ends of great men» può valere per Cesare, ma non sembra trovare riscontro nelle altre vite.

³⁷ Storia dell'età dei diadochi: F 9, forse F 21; cultura retorica: F 2, 2; F 30; F 43; forse F 10, F 36; discorsi: F 3, i (*Vita di Lepido* padre); F 11; forse F 10, F 36, F 43; aneddoti: F 1 (*Vita di Cesare*: le statue), F 3, ii (*Vita di Lepido* triumviro: la resa a Ottaviano in veste di supplice); forse F 2 (*Vita di Curione*: gli applausi); parti eidografiche: F 1 (*Vita di Cesare*), F 2 (*Vita di Curione*); possibili elementi di critica letteraria: F 10, F 36.

³⁸ Dove Curione è accusato di incompetenza militare e sconsideratezza politica: cfr. Carsana 2018, 274–276.

personalità, e come tale andava ricostruita: di qui l'accentuata caratterizzazione biografica (da lui stesso ammessa nella *Geografia*)³⁹ dell'opera, che per questo si prestava più di altre ad essere apprezzata e utilizzata da biografi come l'autore di POxy. 5584 e Plutarco.

Riferimenti bibliografici

- Allély A. (2004), *Lélide, le triumvir*, Bordeaux.
- Ambaglio D. (1990), *Gli Historikà hypomnemata di Strabone. Introduzione, traduzione italiana e commento dei frammenti* (MIL, 39), Milano, 377-424.
- Burton P. (2014), *The Revolt of Lepidus (cos. 78 BC) Revisited*, «Historia» 63.4, 404-421.
- Canfora L. (1999), *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma - Bari.
- Carsana C. (2018), *Asinio Pollione e Seneca padre nel libro 2 delle Guerre Civili di Appiano*, in *Sources et modèles des historiens anciens*, éd. par O. Devillers, B.B. Sebastiani, Bordeaux, 269-279.
- Càsola F. (1982), *Diodoro e la storia romana*, in *ANRW* II.30.1, 724-773.
- Dueck D. (2000), *Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, London - New York.
- Engels J. (1999), *Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart.
- Franco C. (1993), *Il regno di Lisimaco. Strutture amministrative e rapporti con le città*, Pisa.
- Grenfell B.P., Hunt A.S. (2007), *Excavations at Oxyrhynchus (1896-1907)*, in *Oxyrhynchus. A City and its Texts*, ed. by A.K. Bowman et al., London, 345-368.
- Honigsmann E. (1931), *Strabon von Amaseia*, in *RE* IV A, 1, 76-151.
- Humm M. (2005), *Appian Claudius Caecus. La république accomplie*, Rome.
- Jacoby F. (1926), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II C. Kommentar zu Nr. 64-105, Berlin.
- Landucci Gattinoni F. (1992), *Lisimaco di Tracia. Un sovrano nella prospettiva del primo ellenismo*, Milano.
- (1997), *Duride di Samo*, Roma.
- Lasserre F. (1982), *Strabon devant l'empire romain*, in *ANRW* II.30.1, 867-896.
- Maddoli G. (1988), *Strabone e l'Italia antica. Dalla genesi della Geografia alla problematica dei libri V e VI*, in *Strabone e l'Italia antica* (Atti del II incontro perugino di storia della storiografia antica e sul mondo antico. Acquasparta, 25-27 maggio 1987), a cura di G. Maddoli, Napoli, 11-22.
- Malinowski G. (2017), *Strabo the Historian*, in *The Routledge Companion to Strabo*, ed. by D. Dueck, Abingdon - New York, 337-352.
- Marshall A. (1993), *Atticus and the Genealogies*, «Latomus» 52.2, 307-317.
- The Oxyrhynchus Papyri*, LXXXVII, ed. by P.J. Parsons, N. Gonis, London 2023.
- Parsons P.J. (2023), 5584. *Roman Lives*, in *The Oxyrhynchus Papyri*, 46-79.
- Prandi L. (1988), *Strabone ed Eforo: un'ipotesi sugli Historikà Hypomnēmata*, «Aevum» 62.1, 50-60.
- Schepens G. (1997), *Jacoby's FGGrHist: Problems, Methods, Prospects*, in *Collecting Fragments - Fragmente sammeln*, ed. by G.W. Most, Göttingen, 144-172.
- Syme R. (1995), *Anatolica. Studies in Strabo*, ed. by A.R. Birley, Oxford - New York.

³⁹ Strab. 1.1.23 = BNJ 91 F 2.

- Tuplin Chr. (2000), *Nepos and the Origins of Political Biography*, in *Studies in Latin Literature and Roman History*, X, ed. by C. Deroux, Bruxelles, 124-161.
- Vela Tejada J. (2020), *Estrabón: historiador y geógrafo. Algunas reflexiones*, in *Tra geografía e storiografía* (Atti del seminario di GAHIA. Roma, 23 novembre 2017), a cura di R. Nicolai, A.L. Chávez Reino, Sevilla - Alcalá de Henares, 147-171.
- Zecchini G. (1982), *Asinio Pollione: dall'attività politica alla riflessione storiografica*, in *ANRW* II.30.2, 1265-1296 [= Id. (2023), *Cesare e i suoi amici*, a cura di M.T. Schettino, A. Galimberti, Milano, 283-314].
- (1987), *La conoscenza di Diodoro nel tardoantico*, «Aevum» 61.1, 43-52.

LO «SFRIGOLÌO» DEL SOLE NELL'OCEANO DA POSIDONIO DI APAMEA A GIACOMO LEOPARDI

FELICE SENATORE

Abstract: THE «SIZZLE» OF THE SUN IN THE OCEAN FROM POSIDONIUS OF APAMEA TO GIACOMO LEOPARDI. The very young Giacomo Leopardi in the songs *All'Italia* and *Ad Angelo Mai quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica* refers, respectively, to the screeching of the stars and the sun in «diving» into the Ocean: this image reveals clearly the fact that Leopardi knew the tradition, reported by the Latin poets and, even before that, by the Greek geographers, of the 'sizzle' that the sun would produce when setting in the Far Western Ocean. This tradition, perhaps also taken up by Artemidorus of Ephesus, had been widely contested, even on an autopsy basis, by Posidonius of Apamea, yet it had continued to influence, beyond any rational consideration, poets, from the Latin ones up to the young Leopardi, melancholy ruthless revealer of the popular errors of the ancients.

Keywords: Giacomo Leopardi, Posidonius of Apamea, Artemidorus of Ephesus, Strabo, 'Sizzle' of the sun in the Ocean

Nel settembre del 1818 il giovane poeta-filologo Giacomo Leopardi compone la canzone *All'Italia* e ai vv. 121-122 offre un'immagine apocalittica tramite il canto di Simonide che celebra i Greci caduti contro i Persiani di Serse:¹ *prima divelte, in mar precipitando, / spente nell'imo strideran le stelle, / che la memoria e il vostro / amor trascorra o scemi*. Nello stridore delle stelle in mare si può cogliere senz'altro una reminiscenza delle sue recenti letture classiche,² un'eco che, nel gennaio 1820, diviene più esplicita quando compone la canzone *Ad Angelo Mai quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica*, dove i vv. 76-83, dedicati a Cristoforo Colombo, recitano: *ma tua vita era allor con gli astri e il mare, / ligure ardita prole, / quand'oltre le colonne, e oltre ai liti / cui strider l'onde all'attuffarsi del sole / parve udir su la sera, agl'infiniti / flutti commesso, ritrovasti il raggio / del Sol caduto, e il giorno / che nasce allor ch'ai nostri è giunto al fondo*.

fsenatore@hotmail.com, Piano di Sorrento (NA), Italia.

¹ Com'è noto, Leopardi si ispira a Simon. fr. 531 PMG.

² G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Firenze 1851², 126: l'opera era stata composta nel 1815 e rimase inedita fino al 1846, quando fu pubblicata da Prospero Viani. Nel saggio Leopardi cita già Cleomede senza far riferimento all'edizione utilizzata (su cui vd. *infra*), ma riporta soprattutto la testimonianza di Posidonio in Strabone (cfr. Strabo 3.1.5 C 138, e *infra*). Per una sintesi recente sul Leopardi filologo vd. Camarotto 2019, con indicazioni bibliografiche a pp. 163-165. Il lavoro fondamentale resta Timpanaro 1997.

Conosceva dunque Leopardi, e già da qualche anno, la «fama anticamente divulgata, che in Ispagna e in Portogallo, quando il sole tramontava, s'udisse a stridere in mezzo al mare a guisa che fa un carbone o un ferro rovente che sia tuffato nell'acqua».³ Il sole *attuffandosi* nell'Oceano, dunque, avrebbe prodotto un suono (ψόφος)⁴ come se il mare 'sfrigolasse' (ὥσανεὶ σίζοντος τοῦ πελάγους),⁵ un suono che Giacomo Leopardi, seguendo gli autori latini⁶ Stazio, Giovenale e Ausonio, rende con *stridere*. Ma la veridicità di questa 'fama' era stata decisamente contestata, e già da tempo, da Posidonio di Apamea.⁷

Posidonio, infatti, si era impegnato a confutare gli 'errori popolari' degli Iberi,⁸ alcuni dei quali, come vedremo, erano stati divulgati anche da un geografo autorevole come Artemidoro di Efeso, che era stato nei luoghi dell'estremo

³ Leopardi 2015, 379: si tratta delle 'annotazioni' a *Canzoni del conte Giacomo Leopardi*, Bologna, nei tipi del Nobili e comp., 1824, ripubblicate in 'note' ai *Canti di Giacomo Leopardi. Edizione corretta, accresciuta, e sola approvata dall'autore*, Napoli, presso Saverio Starita, Strada Quercia nr. 14, 1835.

⁴ Strabo 3.1.5 C 138; Cleom. 2.1, p. 162 Ziegler.

⁵ Strabo 3.1.5 C 138.

⁶ Il poeta cita le sue fonti greche e latine, con riferimento anche ad alcune delle edizioni utilizzate, nelle annotazioni alla 'canzone terza' (*Ad Angelo Mai*) in Leopardi 1824, 148-149, e nelle note a Leopardi 1835, 172, e si tratta, in ordine di citazione, di Cleomede, Strabone, Giovenale, Stazio e Ausonio, e, ancora, Floro e Tacito. Leopardi si avvale, in particolare, dell'edizione di Cleomede approntata da Janus Bake nel 1820 (*Cleomedis Circularis doctrinae de sublimibus libri duo. Recensuit, interpretatione latina instruxit, commentarium Roberti Balforei suasque animadversiones addidit Janus Bake, Lugduni Batavorum, apud S. et J. Luchtmans, MDCCCXX*), dove, a p. 423, trovava tutte le fonti da lui poi citate. E si tratta, in sostanza, di Cleom. 2.1, p. 162 Ziegler; Strabo 3.1.5 C 138; Iuv. *Sat.* 17.276-280: *plus hominum est iam / in pelago; venit classis quocumque vocarit / spes lucri, nec Carpathium Gaetulaque tantum / aequora transiliet, sed longe Calpe relicta / audiet Herculeo stridentem gurgite solem*; Stat. *Silv.* 2.7.24-30: *Felix (heu nimis!) et beata tellus / quae pronos Hyperionis meatus / summis Oceani vides in undis / stridoremque rotae cadentis audis, / quae Tritonide fertilis Athenas / unctis, Baetica, provoca trapetis. / Lucanum potes imputare terris!*; Aus. *Ep.* 6.1-2: *Condiderat iam Solis equos Tartsia Calpe / stridebatque freto Titanius ignis Hiberno*; Flor. 1.33.12 (ed. Malcovati), dove, però, non viene ricordato lo 'stridore' del sole: [*Decimus Brutus Callaicus*] *peragratoque victor Oceani litore non prius signa convertit quam cadentem in maria solem obrutumque aquis ignem non sine quodam sacrilegii metu et horrore deprendit*; Tac. *Germ.* 45, che però riferisce di un suono che si sarebbe udito al sorgere del sole, non al tramonto.

⁷ Strabo 3.1.5 C 138 (= Posid., F 119 Edelstein-Kidd = 16 Theiler = A76 Vimercati): λέγειν γὰρ δὴ φησι Ποσειδώνιος τοὺς πολλοὺς μίջω δύνειν τὸν ἥλιον ἐν τῇ παρωκαινίτιδι [καὶ] μετὰ ψόφου παραπλησίως ὥσανεὶ σίζοντος τοῦ πελάγους κατὰ σβέσιν αὐτοῦ διὰ τὸ ἐμπίπτειν εἰς τὸν βυθόν. Cfr. Radt 2002, 338.

⁸ Del sole calante nell'Oceano Posidonio dovette scrivere nel Περί μεγέθους ἡλίου (forse una monografia o forse il sesto libro del Φυσικὸς λόγος; Schiano 2008, 97) o nel Περί ὠκεανοῦ (cfr. Laffranque 1964, 184 ss.); per tutti i frammenti posidoniani sul sole vd. Vimercati 2004, 63-75. Difficile risalire con certezza a testimonianze letterarie più antiche, sebbene Ecateo si fosse già occupato nella sua *Europa* anche dell'Iberia (cfr. *FGrHist* 1 FF 38-52 e 158) ed Eforo (*FGrHist* 70 F 130) avesse addirittura descritto proprio l'area del Promontorio Sacro (vd. *infra*). In Cleom. 2.1, p. 162 Ziegler, del resto, è sì riportata la «fama» dello stridore del sole, ma, sebbene Cleomede polemizzi contro la scuola di Epicuro, è improbabile, come osserva Claudio Schiano, che Epicuro parlasse degli Iberi, e la frase ὡς τῶν Ἰβήρων ἱστορούντων ἐμπίπτοντα τὸν ἥλιον τῷ ὠκεανῷ ψόφον ποιεῖν σβεννύμενον ὡς διάπυρον σιδήρον ἐν ὕδατι (*ibidem*) andrebbe intesa con valore parentetico (cfr. Isnardi Parente 1975, 356): «sicché Cleomede dice che Epicuro ha prestato credito a favole come quelle che circolano tra gli Iberi» (Schiano 2008, 96, e Schiano 2010, 20).

Occidente⁹ e in particolare al Promontorio Sacro (oggi capo São Vicente), limite di tutto il mondo abitato.¹⁰

Secondo Strabone, Artemidoro era senz'altro affidabile (δεῖ πιστεῦειν) per quel che aveva visto di persona al Promontorio Sacro,¹¹ ma non lo era affatto quando riportava e seguiva le opinioni comuni a molti.¹² E Posidonio, dunque, che pure aveva trascorso un lungo periodo in quei luoghi,¹³ riteneva falsa (ψεύδος), ad esempio, l'opinione di molti secondo cui il sole, «al momento del tramonto lungo le coste oceaniche, diviene più grande e, ancora, che, calando, produca una specie di sfrigolio come se il mare ribollisse nello spegnerlo, visto che il sole affonda nel profondo delle acque».¹⁴ Falsa sarebbe stata anche l'opinione che la notte sopraggiungesse repentinamente dopo il tramonto.¹⁵

Di certo Artemidoro aveva scritto che in quei luoghi il sole al tramonto era più grande, cento volte più grande, e che la notte calava istantaneamente:¹⁶ ma, polemizza Strabone,¹⁷ come avrebbe potuto Artemidoro osservare il tramonto al Promontorio Sacro se, come egli stesso affermava, non era lecito recarvisi di notte? Infatti, Artemidoro aveva scritto, contro il resoconto di Eforo,¹⁸ che

⁹ Strabo 3.1.4 C 137-138: Ἀρτιμίδωρος [...], γενόμενος, φησίν, ἐν τῷ τόπῳ (il riferimento è al Promontorio Sacro: sulla testimonianza artemidorea vd. Canfora 2010, 117-123, e Schiano 2010, 19 ss.).

¹⁰ Strabo 3.1.4 C 137: ἀναλαβόντες δὲ λέγωμεν τὰ καθ' ἕκαστα ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀκρωτηρίου ἀρξάμενοι. τοῦτο δέ ἐστι τὸ δυτικώτατον οὐ τῆς Εὐρώπης μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης σημείον.

¹¹ Strabo 3.1.5 C 138: ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἔχειν ἐγχωρεῖ καὶ δεῖ πιστεῦειν. Marciano di Eraclea, nella sua *Epitome del Periplo di Menippo*, pur giudicandolo superiore (προκρίνας) a tutti (Marcian. *Epit. Per. Men.* 4), afferma che Artemidoro di Efeso, il quale «navigò la maggior parte del nostro mare, vedendo di persona l'isola di Gadir e alcune parti del Mare Esterno, che chiamano Oceano, è lontano dalla geografia accurata (τῆς μὲν ἀκριβοῦς γεωγραφίας λείπεται)» (Marcian. *Epit. Per. Men.* 3, trad. it. in Belfiore 2011, 162).

¹² Il Geografo di Efeso non si limitava, dunque, ad un'asciutta descrizione dei luoghi, che si osserva invece nell'*Epitome* di Marciano, il quale, infatti, ne aveva sfrondata l'opera dalle «digressioni superflue» (τὰς περίττας παρεκβάσεις, cfr. Marcian. *Epit. Per. Men.* 1): questa constatazione «dovrebbe bastare da sola a chiudere le dispute intorno allo pseudo-Artemidoro dell'infelice papiro di Torino, che della stringatezza di una più che modesta e confusa epitome serba tutte le caratteristiche» (Canfora 2010, 123).

¹³ Strabo 3.1.5 C 138: il filosofo stoico di Apamea affermava di aver trascorso trenta giorni a Gadeira. Vd. anche Laffranque 1964, 180, 184-186, 189, 193.

¹⁴ Strabo 3.1.5 C 138, trad. it. Canfora 2010, 120.

¹⁵ Strabo 3.1.5 C 138: ψεύδος δ' εἶναι καὶ τοῦτο καὶ τὸ παραχρήμα νύκτα ἀκολουθεῖν μετὰ τὴν δύσιν.

¹⁶ Strabo 3.1.5 C 138 (= Artem. fr. 12 Stiehle): ὁ δὲ γε Ἀρτεμίδωρος ἑκατονταπλασίονά φησι δέσθαι τὸν ἥλιον καὶ αὐτίκα νύκτα καταλαμβάνειν. Posidonio (F 119 Edelstein-Kidd = 16 Theiler = A76 Vimercati) dimostrava il contrario facendo notare che si trattava solo di effetti ottici: l'esalazione dei vapori acquei era responsabile della distorsione dell'immagine del sole (cfr. anche Posid., F 114 Edelstein-Kidd = 290a Theiler = A77 Vimercati). Claudio Schiano (2008, 97; 2010, 21) osserva che l'affermazione di Artemidoro è un'iperbole (il sole 'cento volte più grande') e «non si può fare a meno di credere, quindi, che Artemidoro qui adottasse un registro espositivo lirico, più che scientifico»: tuttavia, si deve anche osservare che Strabone non sembra accorgersene, o, per lo meno, non sembra apprezzare questo registro, perché, sulla scia di Posidonio, s'impegna specialmente a confutare le affermazioni di Artemidoro.

¹⁷ «Dass Strabo in seiner polemik gegen Artemidor recht hat, liegt auf der hand» (Stiehle 1856, 201).

¹⁸ Ephor., *FGHist* 70 F 130 e Artem. fr. 13 Stiehle. Sul frammento di Eforo vd. Parmeggiani 2011, 234.

non vi era né un santuario né un altare di Eracle, e neppure di un altro dio, ma piuttosto nel luogo, visitabile solo di giorno, vi erano delle pietre che venivano spostate e rimesse al loro posto dai visitatori dopo aver offerto delle libagioni (σπονδοποιησμένων): non era lecito compiere sacrifici (θύειν) né andarvi di notte perché proprio allora ne prendevano possesso gli dèi.¹⁹ E, dunque, visto che, proprio secondo Artemidoro,²⁰ la notte sopraggiungeva repentinamente, sarebbe stato impossibile per lui – osserva Strabone – essere lì al tramonto: né potrebbe aver osservato il fenomeno in un altro luogo della costa nei pressi dell'Oceano, perché contro Artemidoro c'era, tra le altre, la testimonianza di Posidonio, che aveva trascorso trenta giorni a Gadeira,²¹ l'odierna Cadice, città che si trovava per l'appunto sull'Oceano²² (e la cui distanza dal Promontorio Sacro, tra l'altro, era stata pure oggetto di polemica).²³

¹⁹ Strabo 3.1.4 C 137-138: [...] Ἀρτεμίδωρος εἰκάζει πλοῖφ, γενόμενος, φησίν, ἐν τῷ τόπῳ, προσλαμβάνειν δὲ τῷ σχήματι νησίδια τρία, τὸ μὲν ἐμβόλου τάξιν ἔχον τὰ δὲ ἐπωτίδιον, ὑφόρμους ἔχοντα μετρίους. Ἡρακλέους δ' οὐθ' ἱερὸν ἐνταῦθα δείκνυσθαι (ψεύσασθαι δὲ τοῦτο Ἐφορον) οὔτε βωμόν, οὐδ' ἄλλου τῶν θεῶν, ἀλλὰ λίθους συγκεῖσθαι τρεῖς ἢ τέτταρας κατὰ πολλοὺς τόπους, οὓς ὑπὸ τῶν ἀφικνουμένων στρέφεσθαι κατὰ τι πάτριον καὶ μεταφέρεσθαι σπονδοποιησμένων θύειν δ' οὐκ εἶναι νόμιμον, οὐδὲ νύκτωρ ἐπιβαίνειν τοῦ τόπου, θεοὺς φασκόντων κατέχειν αὐτὸν ἐν τῷ τότε χρόνῳ, ἀλλὰ τοὺς ἐπὶ θεῶν ἥκοντας ἐν κώμῃ πλησίον νυκτερεύειν, εἴτ' ἐπιβάλλειν ἡμέρας ὕδωρ ἐπιφερομένους διὰ τὴν ἀνυδρίαν. Cfr. Radt 2002, 338. Lasserre 1966 [2012], 186, sospettava che la notizia attribuita ad Eforo potesse risalire già ad Ecatèo (cfr. Canfora 2010, 118-119).

²⁰ Strabo 3.1.5 C 138.

²¹ Strabo 3.1.5 C 138. Sull'utilizzo da parte di Strabone di Posidonio contro Artemidoro vd. anche Panichi 2019, 60.

²² Strabo 3.1.5 C 138: ὥς μὲν οὖν αὐτὸς εἶδε τοῦτο ἐν τῷ ἱερῷ ἀκρωτηρίῳ, οὐχ ὑποληπτέον προσέχοντα τῇ ἀποφάσει αὐτοῦ· ἔφη γὰρ νύκτωρ μηδὲνα ἐπιβαίνειν, ὥστ' οὐδὲ δυομένου ἡλίου οὐδεὶς ἂν ἐπιβαίνοι, εἴπερ εὐθύς ἢ νύξ καταλαμβάνει. ἀλλ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ τόπῳ τῆς παρωκεανίτιδος· καὶ γὰρ τὰ Γάδειρα ἐπὶ τῷ ὠκεανῷ, καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἀντιμαρτυρεῖ καὶ ἄλλοι πλείους. Cfr. Radt 2002, 340.

²³ Il Promontorio Sacro, infatti, varie volte ricordato in questa parte della *Geografia* per il suo ruolo 'eliminare' rispetto a tutto l'Occidente abitato (Strabo 3.1.3-4 C 137), ritorna anche in un altro passo di Strabone in cui vengono ricordate varie critiche di Artemidoro ad Eratostene, tra cui quella sulla distanza tra Gadeira e il Promontorio stesso: Eratostene, infatti, sosteneva che i due luoghi distassero tra di loro «cinque giorni di navigazione», ma Artemidoro lo correggeva indicando la distanza in 1700 stadi (Strabo 3.2.11 C 148 = Eratosth. F III B, 122 Berger = Roller 2010, 106 e 218-219; = Artem. fr. 11 Stiehle), ovvero meno di 2000 stadi (cfr. Strabo 3.1.9 C 140, dove la fonte, non citata, sarà verosimilmente ancora Artemidoro). Fonte di Eratostene era Pitea di Massalia (Strabo 3.2.11 C 148; cfr. Magnani 2002, 92), un 'millantatore' per Artemidoro (fr. 11 Stiehle), e Artemidoro, per quanto criticato dallo stesso Strabone – come si è visto –, che spesso gli preferisce Posidonio (una delle principali fonti per l'Iberia – cfr. ad es. Strabo 3.2.5 C 144; 3.2.9 C 147 – insieme a Polibio – cfr. ad es. Strabo 3.2.7 C 145; 3.2.10 C 147-148), è molto spesso evocato dal geografo di Amasea per contraddire Eratostene: vd. ad es., per il libro III, la polemica su Ebuso, che per Eratostene possedeva un porto adatto all'ancoraggio (Eratosth. F III B, 120 Berger = Roller 2010, 106 e 218), ma Artemidoro lo contestava (Strabo 3.4.7 C 159 = Artem. fr. 26 Stiehle). Tra l'altro, in un altro mio saggio (cfr. Senatore 2020, 190), ho proposto che la 'polemica' contro Eratostene sulle *Seirenoussai* nei pressi del Golfo di Napoli (cfr. Strabo 1.2.12 C 22) fosse già presente in Artemidoro, per quanto non citato esplicitamente da Strabone. A proposito di porti e ancoraggi, va ricordato anche che una delle principali fonti di Eratostene è Timostene di Rodi, autore, appunto, di un'opera *Sui porti* (cfr. Senatore 2020, 195-197, con bibliografia precedente), e Timostene viene ricordato proprio in Strabo 3.1.7 C 140 a proposito di Calpe e del suo porto e dei suoi cantieri navali. Per quanto riguarda

«A rigore da Strabone non si ricava che anche Artemidoro parlasse di ψόφος, lo sfrigolio del sole al tramonto»,²⁴ anche se è probabile che lo abbia fatto,²⁵ ma quello che è certo, come si è detto, è che fu Posidonio a confutare decisamente questo 'errore popolare', errore di cui non fu affatto un assertore e un divulgatore, come, forse, sembra pensare il diciassettenne erudito Giacomo Leopardi, che non ne riporta in modo esplicito l'opinione avversa: «Posidonio narra presso Strabone, di aver udito dire che in Ispagna si sentiva in effetto questo strepito quando il sole piombava al fondo del mare».²⁶

Nonostante l'impegno di Posidonio, che è, per quel che ne sappiamo, all'origine della confutazione scientifica dello sfrigolio del sole nell'Oceano, confutazione ripresa anche da Cleomede,²⁷ una delle principali fonti di Leopardi, la fama di quello 'stridore', popolare presso gli Iberi, colpì, come già accennato, l'immaginazione dei poeti latini citati dal giovane poeta-filologo di Recanati.²⁸ E, in verità, non sappiamo se lo 'stridore' del sole fosse già presente nella letteratura latina fin dalla metà II secolo a.C., e dunque già prima di Posidonio, visto che Floro per le vicende iberiche di Decimo Bruto, console nel 138 a.C., accenna sì al tramonto del sole nell'Oceano ma non allo 'stridore' nell'«attuffarsi». Difficile è anche dire a quali fonti attingano Stazio e Giovenale,²⁹ e se la tradizione a cui fanno riferimento confutasse, con Posidonio, l'errata opinione popolare degli Iberi: probabilmente ne erano consapevoli, ma, in fondo, da poeti l'accoglievano, così come il giovane filologo Leopardi, che nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815) razionalmente condannava l'errore e poi, nelle sue canzoni, se ne serviva per suscitare immagini ricche di suggestione.

la distanza tra Gadeira e il Promontorio Sacro, vd. Magnani 2002, 91-102, per un tentativo di spiegare la discrepanza tra i cinque giorni di navigazione di Pitea/Eratostene e i 1700 stadi indicati da Artemidoro, «una cifra notevolmente inferiore a quella presupposta dal computo piteano» (p. 92): secondo l'autore, il promontorio a cui faceva riferimento Pitea era situato molto più a settentrione, e si trattava forse del capo Finisterre (pp. 95-102, cui si rimanda per la complessa argomentazione).

²⁴ Così giustamente Schiano 2008, 97; 2010, 21.

²⁵ Tale, ad esempio, è l'opinione di Germaine Aujac (1966, 136): «[Poseidonios] voulait vérifier pour son compte, ou infirmer, la croyance généralement répandue, et propagée par Artémidore, que, sur le littoral océanique, le soleil s'agrandit avant de se coucher, qu'il fait entendre un grand bruit en plongeant dans les gouffres marins, comme si la mer siffait en l'éteignant, et que la nuit succède instantanément au coucher du soleil».

²⁶ Leopardi 1815 [1851²], 126. Successivamente Leopardi utilizzerà, come si è visto, il termine 'stridore' invece di 'strepito'.

²⁷ Cleom. 2.1, p. 162 Ziegler, dipende da Posidonio (cfr. Schiano 2008, 96; 2010, 20-21). Vd. anche Laffranque 1964, 184.

²⁸ A quelli ricordati da Leopardi vanno aggiunti Sil. Ital. 1.210 (*atque, ubi fessos equos Titan immersit anhelos / flammiferum condunt fumanti gurgite currum*), che, insieme a Verg. *Aen.* 9.913, a Iuv. *Sat.* 14.279 e a Val. Fl. 2.37, è richiamato da Aus. *Ep.* 6.1-2 (cfr. Mondin 1995, 113), e, per l'appunto, Val. Fl. 2.37 (*Iamque Hyperionius metas maris urget Hiber / Currus et euctae prono laxantur habenae / Aethere, cum palmas Tethys grandaeva sinusque / Sustulit et rupto sonuit sacer aequore Titan*) e, infine, Dracont. *Romul.* 9.91 (*agnosco stridere fretum, ceu Phoebus anhelos / Oceano demergit equos*): cfr. van Dam 1984, 468.

²⁹ Per Ausonio vd. *supra*, e Mondin 1995, 113.

Riferimenti bibliografici

- Aujac G. (1966), *Strabon et la science de son temps*, Paris.
- Belfiore S. (2011), *Il geografo e l'editore. Marciano di Eraclea e i peripli antichi*, Roma.
- Camarotto V. (2019), *Le traduzioni e gli scritti filologici*, in *Leopardi*, a cura di F. D'Intrino, M. Natale, Roma, 146-165.
- Canfora L. (2010), *Il viaggio di Artemidoro. Vita e avventure di un grande esploratore dell'antichità*, Milano.
- Isnardi Parente M. (1974), *Epicuro. Opere*, Torino.
- Laffranque M. (1964), *Poseidonios d'Apamée*, Paris.
- Lasserre F. (1966), *Strabon. Géographie, Livres III et IV*, Paris [2012].
- Leopardi G. (1815), *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Firenze [1851²].
- (1824), *Canzoni del conte Giacomo Leopardi*, Bologna.
- (1835), *Canti di Giacomo Leopardi. Edizione corretta, accresciuta, e sola approvata dall'autore*, Napoli, presso Saverio Starita, Strada Quercia n. 14.
- (2015), *Canti*, a cura di F. Bandini, Milano (ed. XXVII).
- Magnani S. (2002), *Il viaggio di Pitea sull'Oceano*, Bologna.
- Mondin L. (1995), *Decimo Magno Ausonio. Epistole*, Venezia.
- Panichi S. (2019), *Artemidoro di Efeso e le colonne d'Eracle*, in *Le détroit de Gibraltar (Antiquité - Moyen Âge)*, I. Représentations, perceptions, imaginaires, éd. par F. Des Boscs et al., Madrid, 59-70.
- Parmeggiani G. (2011), *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna.
- Radt S. (2002), *Strabons Geographika, I. Prolegomena, Buch I-IV: Text und Übersetzung*, Göttingen.
- Roller D.W. (2010), *Eratosthenes' Geography. Fragments collected and translated, with commentary and additional material*, Princeton - Oxford.
- Schiano C. (2008), *I Geographoumena: struttura e stile*, in *Il papiro di Artemidoro*, a cura di L. Canfora, Roma - Bari, 87-125.
- (2010), *Artemidoro di Efeso e la scienza del suo tempo*, Bari.
- Senatore F. (2020), *Le Seirenoussai tra i Golfi di Cuma e di Poseidonia*, «Oebalus» 15, 169-236.
- Stiehle R. (1856), *Der Geograph Artemidoros von Ephesos*, «Philologus» 11, 193-244.
- Timpanaro S. (1997³), *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma - Bari.
- van Dam H.-J. (1984), *P. Papinius Statius. Silvae, Book II. A Commentary*, Leiden.
- Vimercati E. (2004), *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano.

THE MANY ATHENS-ES OF MODERNITY: SOME REMARKS ON
A NEW VOLUME ON THE RECEPTION OF ATHENIAN DEMOCRACY*

MIRKO CANEVARO

1. The study of the reception of Athenian democracy through the centuries, and particularly in European and 'Western' political thought, is in better health than ever. This is not a new field, of course,¹ but there is no denying that the publication of the monumental *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy* (Leiden 2021) by Dino Piovani and Giovanni Giorgini has put this entire field of investigation on firmer footing. Not only that: it has clarified what is left to be done, and the nature of what has been done. The editors said it explicitly: the aim was «to open new avenues of research and to show what remains to be done in a field of study» (p. 21). It is then particularly welcome that Ugo Fantasia and Luca Iori have already accepted this 'invitation' and produced an excellent volume which engages with, probes, and attempts to go beyond, what has been achieved in the *Companion*.

The *Companion* had succeeded, through coverage and through the depth of the individual analyses, in clarifying the sheer extent of the engagement with Athenian democracy in political theory and thought from the Renaissance to the twentieth century. It had painted a trajectory of this engagement and mapped the presence of Athens throughout the development of European and Western political consciousness. The essays in Fantasia's and Iori's volume reflect on this 'map' and supplement it in a number of ways. Some essays do so by addition, covering corners of the relevant territory that escaped the (wide) scope of the companion. Some do so by probing the depth of that engagement at different points in time, tracing shifts and tensions in the modern understanding of Athens either by analysing multiple detailed readings of specific (influential) Athenian texts, or by exploring the effects of objective advancements in our knowledge

mirko.canevaro@ed.ac.uk, University of Edinburgh, Scotland, United Kingdom.

* *La democrazia ateniese in età moderna e contemporanea*, a cura di U. Fantasia e L. Iori (Quaderni della «Rivista Storica Italiana», 3), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2023 (pp. IV+236, ISBN 978-88-495-5386-4).

¹ I avoid, in what is meant as a review-essay, extensive references to all relevant past works, and I point to the introduction of Fantasia's and Iori's edited collection for full bibliographical references and a topography of sorts of relevant works.

base on widely popular Athenian political myths. Other essays turn the table, as it were, and, instead of establishing the presence and importance of the Athenian model in certain authors and debates, use the engagement with the Athenian model (taken as read) as a key for unlocking a better understanding of those authors and debates, and even to resolve modern scholarly disagreements and combat misguided readings and theoretical assumptions.

2. The essays by Giovanni Salmeri, Kinch Hoekstra and Dino Piovan all, in different ways, pursue this last approach. Salmeri's chapter analyses the historical and intellectual context behind Carlo Sigonio's *De republica Atheniensium* (1564), the first major modern work on Athenian constitutional history. The 'occasion' of the essay is, in a sense, the treatment of this very text by Gabriele Pedullà in Piovan's and Giorgini's *Companion*. Pedullà read Sigonio as well disposed towards, if not altogether enthusiastic about, the popular element in Athenian democracy. Salmeri fundamentally disagrees and thus, superficially, his essay 'reflects' on the *Companion* by correcting, as it were, one of its interpretations. Salmeri argues instead that Sigonio was deeply critical of the *popularis respublica*, particularly in its more democratic phase beginning with Cleisthenes and continuing through figures like Aristides, Themistocles and Pericles. This perspective, in Salmeri's reconstruction, was shaped by Sigonio's connections to Venetian aristocratic circles and the influence of Gasparo Contarini's idealized account of Venice's mixed constitution. Sigonio's work – which, as Salmeri demonstrates comprehensively, was built on an impressive range of ancient sources and relied on a deep understanding of Aristotelian political theory – presented Athens as an anti-model to Venice's stability. My own impression is that Sigonio's attitude towards Athens was rather more ambivalent: Athens was indeed a counterpoint to Venice, but not a fully negative one – Sigonio had no sympathy for the inclusion of the *infima plebs* in the constitution, but was also not a fan of the degree of exclusion increasingly experienced in his time by the wider *populus* in Venice and in other Italian cities (and was rather open about the achievements of Athens). Be that as it may,² Salmeri's essay is a wonderful example of how Athens can provide a key to penetrate particular historical moments and debates. Using Athens as a way in, his essay provides a most enlightening discussion of the place of Sigonio's scholarship within both the Renaissance humanist tradition and contemporary Venetian political debates, illuminating, in the process, also the importance of a form of republican political Aristotelianism to these debates. Sigonio's scholarship and 'antiquarianism' is revealed as intensely political, fully integrated in contemporary debates on the best constitution.

In Hoekstra's chapter, Hobbes' interest and direct engagement with Athenian democracy, particularly in his translation of Thucydides (the topic of Io-

² I offer my own interpretation in a forthcoming essay, to appear in a volume edited, appropriately, by Salmeri and Iori: M. Canevaro, *L'Atene classica nel Cinquecento: antiquaria, riflessione costituzionale e battaglia religiosa e politica*, in *Antiquaria, storia e politica dal XVI al XVIII secolo*, ed. by L. Iori and G. Salmeri.

ri's chapter in Piovan's and Giorgini's *Companion*), is not so much a subject of investigation as a starting point. How can Hobbes' perspective on Athens – he was deeply critical of Athenian democracy, viewing it as inherently unstable and prone to demagoguery – be reconciled with recent, popular interpretations of Hobbes as a (proto-)theorist of modern democracy, and particularly with Richard Tuck's influential theses? Hoekstra argues – to this reader, convincingly – that it cannot. Rather than seeing Hobbes as a democratic innovator, Hoekstra demonstrates that his conception of democracy was fundamentally shaped by his understanding of ancient Athens, even in those texts which do not discuss Athens explicitly. While Hobbes recognized democracy as a legitimate form of sovereign power, he argued that democracies inevitably become *de facto* aristocracies or monarchies, as power concentrates in the hands of skilled orators. Paradoxically, Hobbes's theory of absolute sovereignty was influenced by the Athenian model of unchecked popular power, though he saw this as a warning rather than an ideal. His suggestion that democracies might preserve stability by delegating their powers was likely intended to encourage democratic regimes effectively to abolish themselves (in a move inspired by Aristotle's advice on stabilising tyrannies in *Politics* 5). Far from being a founder of modern democratic theory, Hobbes used his analysis and understanding of Athenian democracy as an argument against democratic governance, while simultaneously developing a theory of absolute sovereignty partially modelled on Athens's unrestrained *demos*.³ Hoekstra's chapter is a good example of the turning of the tables that I mentioned above: rather than providing an investigation into Hobbes' engagement with Athens, he uses this engagement as a key element to adjudicate between modern interpretations of Hobbes.

Piovan's essay – a companion piece to another that he has recently published in «Quaderni di storia»⁴ – performs a similar operation on more recent thinkers (Berlin, Dunn, Rancière and Graeber). Piovan analyses how these contemporary political theorists have reconsidered Athenian democracy in the twentieth and (particularly) twenty-first centuries, identifying three distinct approaches. First, Isaiah Berlin's Cold War-era liberal critique saw ancient democracy as fundamentally opposed to modern individual liberty, arguing (along the lines of Benjamin Constant's influential ideas) that Athens represented a totalizing form of politics that subordinated private life to public demands. John Dunn and Jacques Rancière offer a second perspective, arguing that while ancient direct democracy cannot be replicated in modern states, Athens provides a vital model of political equality. For them, Athens' significance lies not in its specific institutions but in establishing democracy as a principle that challenges traditional hierarchies and power relations. They see Athens as demonstrating how equality can structure all social relationships within a political community. David Graeber presents a third,

³ For how alien such a theory actually is to Athenian ideology and institutional design, see Esu 2024, 9–11 and *passim*.

⁴ Piovan 2022.

anarchist critique that challenges the notion of democracy as a uniquely Western invention originating in Athens. He argues that consensus-based democratic practices existed in many non-Western societies and that modern representative democracy betrays rather than inherits traditional democratic ideals. In Graeber's account, Athens owes its centrality in the history of Western political thought to the fact that it prefigures, as it were, modern betrayals of traditional democratic ideals and practices. To make this case, Piovan argues, Graeber oversimplifies Athenian institutions and mischaracterizes Athens as purely majoritarian, rather than consensus-seeking.⁵ Piovan here shows that the Athens of this or that modern theorist is designed to perform a role in a theoretical construct which is quite independent from the 'reality' of historical Athens. Through the lenses of Athenian engagement, we see these theoretical constructs more clearly, but do we see Athens more clearly? This question is an important one (and I come back to it below). The further, equally important, question inspired by Graeber's treatment has to do with the very role of Athens in Western political thought. Piovan's final argument is that, while we should reject simplistic claims about democracy's exclusively Western origins, Athens remains uniquely significant for democratic theory due to its sophisticated institutional arrangements and its stimulation of theoretical reflection on democracy.

3. The excellent essays by Maurizio Giangliulio and Ettore Cinella enrich our picture of the reception of Athenian democracy by bringing into the fold moments, authors and aspects that were left behind in the *Companion*, despite its impressive coverage. But their contribution goes beyond filling gaps, and the corners of Athens' reception that they investigate end up problematising the mainstream trajectory of that reception. Giangliulio's essay, in particular, challenges the established historiographical view that democracy played little role in European political thought before the late eighteenth century – the 'age of democratic revolution'. Through a meticulous examination of democratic discourse between the seventeenth and eighteenth centuries in England, the Netherlands and France, Giangliulio reveals a complex landscape where Athens, while not always explicitly mentioned, provided an implicit but crucial 'subtext' for democratic thinking. Particularly significant is Giangliulio's recovery of overlooked moments of appreciation of Athenian institutional practices such as sortition, rotation of offices, widespread accountability, wide popular participation and deliberative assembly processes. The essay brings to light forgotten or marginal voices – from Robert Spry and the de la Court brothers to the remarkable cases of John Gast and Cornelius de Pauw (explored also by Oswyn Murray in several

⁵ Piovan relies here on Musti 1995, XVII–XVIII and *passim*, as well as, more analytically, on my own work: Canevaro 2018 and 2019. Unsurprisingly, I agree with his assessment, although of course the debate on the consensual and deliberative credentials of Athenian democracy is very much alive – I point particularly to Daniela Cammack's forthcoming *Demos. How the People Ruled Athens* (Princeton), which presents, conversely, a very majoritarian picture of the Athenian political system (again, unsurprisingly, I disagree with her assessment).

essays and in *The Muse of History*, London 2024) – who developed sophisticated understandings of Athenian democracy's deliberative dynamics and extolled the political capabilities of its poorer citizens. Gast's and de Pauw's works, though quickly forgotten after their deaths, provided strikingly positive assessments of Athenian democratic institutions and of the political agency of common citizens that were unmatched until Grote and, to a significant extent, in Grote himself. Their perspectives are particularly valuable in highlighting aspects often obscured both in the traditional anti-democratic narrative and in the later liberal rehabilitation of Athens: the deliberative qualities of the Assembly beyond the role and treatment of famous orators, and the virtues of poor citizens as political actors. By concentrating on these 'roads not taken', as it were, Giangiulio not only enriches our understanding of democracy's intellectual history but also shifts our perception of what was found, at various points and not only in more recent years, compelling in the Athenian model: the deliberative qualities of its institutions, the degree of popular control, and the political agency of its common citizens.

Cinella's essay performs a similar operation to Giangiulio's in recovering a neglected but significant chapter in the reception of Athenian democracy: its study in pre-revolutionary Russia. Through an examination of scholars like Vasilevskij, Miščenko, and especially Vladislav Petrovič Buzeskul, Cinella reveals how Russian classicists developed sophisticated interpretations that sometimes pushed the democratic appreciation of Athens even beyond Grote's influential liberal reading. Particularly significant is Buzeskul's 1909 *History of Athenian Democracy*, which emphasized the role of the masses in building democratic institutions over that of individual leaders, highlighted the social welfare aspects of Athenian democracy (something that is almost unparalleled before Arthur Rosenberg's interventions), and paid careful attention to the conditions of subordinate groups such as slaves and women – in all these respects, proving to be well ahead of its time. While sharing Grote's admiration for Athens' 'constitutional morality', Russian scholars emerge from Cinella's analysis as clearly more attuned to class dynamics and social conflicts. This distinct perspective stemmed partly from their liberal-democratic political orientation, which differed significantly from Western liberal traditions, and partly from their attention to economic and social history.

Giangiulio's and Cinella's essays give us glimpses of the possibility of more popular – more populist? – approaches to the Athenian political system, which read it as (to a significant extent) controlled by, and expressing the will, virtues, and interests of, the common people. It is a significant and lamentable, even paradoxical, feature of the mainstream reception of Athens in the last few centuries, as well as of much of its most influential historiography, that recognising the pre-eminence of the popular masses – and the degree of control they exercised directly, above and beyond even the political agency of their democratic leaders, let alone of anti-democratic elites – has been mainly a feature of anti-democratic and anti-Athenian accounts. Direct and extensive lower-class control of democratic institutions has loomed large, over the centuries, in works which

have stressed the incompetence, envy, greed and volatility of the masses, as a warning against democracy or democratic extremes in the present. As for liberal, pro-democratic approaches – from Thirwall and Grote all the way to Hansen and Ober –, they have insisted that *demos* means all (not the poor), and that the functioning, effective, stable and pacified democracy of Athens was characterised by a balance between popular participation and elite guidance, rather than by popular preponderance or class conflict between the two. One wonders whether the almost complete lack of working-class voices throughout the reception of, and the development of the historiography on, Athens has something to do with this. Demographics matter.

Paulo Butti de Lima's epilogue is in fact extremely helpful in thematising precisely this paradox. He focuses on how the revolutionary nature of Athenian democracy became a key interpretative battleground. While conservative critics emphasized Athens' revolutionary violence to discredit democracy, liberal interpreters like Grote deliberately downplayed this aspect, recasting democratic revolution as peaceful transformation of consciousness. This sanitization served to make Athens a more palatable model for moderate liberal reform. Ironically, it was mainly in contexts outside the Western liberal mainstream – like pre-revolutionary Russia – that Athens' revolutionary character could be appreciated positively, as expressing genuine popular sovereignty and social transformation, rather than being either demonized or obscured (some attention to the Spanish-language and South American historiography on Athens – another 'marginal' tradition, as it were, in the mainstream of the engagement with Athens –, I suspect, would also provide similar insights). A fuller appreciation of this paradox – and fuller analysis and discussion of its institutional, ideological and social reasons – is a strong desideratum for any historian working on ancient Athens today. It should be at the core of any attempt by the discipline of Classics to come to grip with its exclusionary entanglements, as much as the more fashionable focus on decoloniality already is.

4. Iori's and Fantasia's essays are particularly enlightening in that they attempt to bridge the gulf between political-theoretical reception of Athens and historiography and textual analysis proper: they probe, on the one hand, how political and theoretical debates played out in the readings of key ancient democratic texts, and, on the other, how the growth of our evidence base and of our actual, historical understanding of Athens impacted long-standing Athenian political myths and interpretations. Iori's essay examines how minute attention to readings and translations of Thucydides 2.37.2 can illuminate key shifts in modern democratic theory, focusing on Grote and Stuart Mill's interpretations of the Periclean praise of Athenian tolerance. Through careful philological and contextual analysis, Iori traces how Grote's translation choices – particularly his explicit introduction of 'tolerance' where the Greek text only implied it – helped shape Mill's evolving thoughts on democracy and individual liberty. The progression from Grote's historical commentary to Mill's theoretical works reveals how close

engagement with classical texts could generate new political concepts: starting from philological examination, moving through historical reconstruction and culminating in modern democratic theory. While this process often involved creative misreadings that obscured differences between ancient and modern contexts, these very ‘distortions’ proved theoretically productive. This granular focus on textual reception complements broader histories of democratic ideas by revealing the concrete ways in which classical texts were mobilized in developing modern political concepts.

Fantasia’s essay examines how the ‘myth’ of Aristides as democratic reformer – based on Plutarch’s account of his initiative to open up magistracies to all citizens after the Persian Wars – persisted from the sixteenth to the late nineteenth centuries, until it was definitively disproven by the discovery of the Aristotelian *Constitution of the Athenians* in 1891. Through careful analysis of interpretations from Sigonio to Grote, Fantasia shows how this putative democratic reform became a key reference point in debates about democracy’s development and merits. Conservative critics saw it as the moment when Athens fatally undermined Solon’s balanced constitution; liberal interpreters like Grote viewed it as the prudent recognition of social changes wrought by naval warfare. Fantasia demonstrates how attention to now-discredited elements in the reception of Athenian democracy can illuminate both the development of democratic thought and, indeed, our own appreciation of certain pieces of ancient evidence. It is paradoxical that the ‘myth’ of Aristides was eventually disproven by the *Constitution of the Athenians* – a text which actually presents a more consistently democratic portrait of Aristides than the biographical tradition which discusses his reform concerning access to magistracies. This paradox highlights the complex relationship between reception, historiography and the expansion of our evidence base in shaping our understanding of ancient democracy, a point on which I shall comment further in the following paragraphs.

5. «Practical men, who believe themselves to be quite exempt from any intellectual influences, are usually the slaves of some defunct economist. Madmen in authority, who hear voices in the air, are distilling their frenzy from some academic scribbler of a few years back». When John Maynard Keynes wrote these words (in his masterpiece, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London 1936, 383), he was arguing against those (politicians and policymakers) who considered his ideas impractical, impossible, ‘a visionary hope’.⁶ Duly retooled, they hold true as a denunciation of all forms of positivism. Oswyn Murray’s definition of ‘positivism’ (in his recently published *The Muse of History*, London 2024, 426) echoes Keynes’ words: «positivism is not history without theory, but simply history in which the theory has been forgotten or suppressed».

The publication of Piovan’s and Giorgini’s companion, and now of this first – engaging, sophisticated and productive – volume of post-companion

⁶ This insight has now been revived in economics in Paul Krugman’s notion of ‘zombie ideas’, see Krugman 2020.

studies and reflections edited by Fantasia and Iori, make all the more apparent the vacuity of any claim of writing the history of Athenian democracy *without* theory or ideology. The self-reflective (perhaps even self-conscious) historian of ancient Athens – certainly, this historian of ancient Athens – comes close to feeling a sense of vertigo after engaging with the essays in these volumes. Not that the long history of the engagement with Athenian democracy was unexplored before, but the coverage, the subtlety and sophistication, and the level of detail found in these new edited collections underscores the sheer variability of what can be (and has been) said about the Athenians, and of what can be (and has been) done with their experience and example.

One cannot help but wonder, in the end, what exactly *we* are doing with them – today – and why. What is new and what is really not. What «academic scribbler[s] of a few years back» we are parroting when we insist, for instance, on the epistemic or deliberative credentials of the assembly and the institutions of the *demos* (as *all* citizens) or, conversely, on the role of a ‘political class’, a ‘political elite’ (kept in check by the *demos* or otherwise); on the formative dimension of elite competition or, conversely, on the centrality of class struggle (if only someone was actually insisting, coherently, on that...).⁷ When we argue about the extent to which the Athenians abided by principles akin to modern notions of the rule of law or, conversely, insist on the volatility of the masses in the lawcourts (and beyond) and read legal disputes as forms of feuding. Even when we shift focus from Athenian democracy to Greek democracy and then (as a new prototype) to Hellenistic democracy (the *telos*, ultimately, of John Ma’s new *Polis*, Princeton 2024).

At its best, this variability is (and has long been) an opportunity. It provides ever-new, ever-changing angles, questions, perspectives, and our picture of Athens emerges from it enriched – multifaceted, nuanced, all the more productive for new engagement, for new appropriations. It even allows us to recognise long-standing blind spots in our own engagement with Athens: I have gestured above towards the absence of what we might call a genuinely working-class perspective on the Athenian experience, which is probably a result of the demographics of the theoretical and historiographical engagement with it. The rediscovery of forgotten corners of the reception of Athens – as those explored particularly by Giangiulio and Cinella (and by Murray in his studies of John Gast, Cornelius De Pauw and Edward Bulwer-Lytton) – ends up being, from this perspective, the more enriching. The roads not taken may be less indicative of the overall trajectory of the modern reception of Athens, but are the most surprising and productive for modern historians of Athens attempting to remove their blinders and find (or rediscover) new avenues of investigation.

At its worst, this variability results in a catalogue of incommensurable Athens-es which tells us a lot about those who engaged with Athens but compara-

⁷ I hope I shall be forgiven this slightly coy reference to the new UKRI/ERC project on *Class Struggle in Ancient Greek Democracy* which I am leading in Edinburgh.

tively less about Athens itself. The intellectual historian of (particularly European and Western) political thought is enlightened; the humble historian of the ancient *polis* feels a bit lost, and aimless. For the historian of Athens (and even more for the theorist coming to grips with Athens), this initial vertigo can easily turn into (conscious or unconscious) relativism: Athens is whatever we want to make of it. Recent and less recent uses of Athens in political theory (as investigated for instance in Piovan's chapter and in his wider work) are often examples of this, whether they admit it or not. And there is a growing cottage-industry of political-theory works on Athens which are only in appearance historical interventions and are in fact (almost exclusively) theoretical and political ones – Piovan, Giorgini, Fantasia and Iori provide us with a long genealogy of this tendency. Are 'historical' works – as in: written by historians – any better? Should they be?

I am afraid I have, at this stage, mostly questions, and very little in the way of answers. One tentative answer, in line with what Murray advocates in the last chapter of *The Muse of History* (and with what historians like Arnaldo Momigliano and Carlo Ginzburg have long argued), is that a rejection of positivism cannot be (and should not be) a rejection of empiricism. And hard-core empirical research and high-level technical engagement with sources and artefacts old and new can in fact help discriminate between interpretations, between Athens-es. Some have aged better than others, just as some new approaches hold water better than others in the face of our (growing) evidence base and of our historian's tools for analysing them (and this is true even as we allow that not even empirical research can be 'neutral': we are still asking questions, and these are our questions). Several essays in Fantasia's and Iori's volume (particularly those by Giangiulio, Piovan, and by the two editors) combine helpfully an appreciation of the episodes of reception they set out to investigate *in their own rights* with an explicitness about what is right and what is wrong, what is tenable and what is no longer tenable (or altogether untenable) in what has been said about Athens. This is as welcome and as productive for the historian of Athens delving into its reception as it is rare in intellectual history and reception studies. We need that orientation and we need that discrimination, even as we appreciate the intellectual value of certain episodes of reception quite apart from their historiographical and empirical merits – the questions are different but not incommensurable.

Another tentative answer is that, side-by-side with a history of the reception of Athenian democracy – of modern theoretical and political engagement with its model and experience –, we need a history of the historiography on ancient Athens qua historiography. This is still, to a certain extent, a desideratum. Such an endeavour would, of course, significantly overlap with what we have now – in these volumes – but would not be identical. The logic of the twists and turns in the historical study of Athenian democracy has at times matched that of political theory and reflection *with* and *through* Athens (the main topic of Piovan's and Giorgini's *Companion*) – this has been the case most notably with certain key figures: Hobbes and Grote above all. But it has also often been independent from, or parallel to, it. Wider political, philosophical and historical trends have

interacted with institutional factors (e.g. the academic or non-academic setting of historiographical work, tenure procedures, requirements of innovation at all costs), with issues of scholarly validation and prestige (schools, authoritative teachers, national traditions, demographics and demands of social reproduction, social and cultural investment in a particular elite *syllabus*), with the chance discovery of key texts such as the Aristotelian *Athenaion politeia* and hundreds of inscriptions, and with the rhythm of their 'digestion' by scholars and of their integration into the standard evidence base (in textbooks, reference works, teaching etc.).

Fantasia (p. 142) makes the point that «il passo della ricezione non è lo stesso di quello della storia degli studi» and strives to keep both into focus in his chapter without conflating them. For the historian of ancient Athens – particularly in the fragmented yet deceptively unified scholarly landscape of contemporary (English-dominated) transnational ancient history – it is essential to come to grip both with the vagaries of the reception of Athenian democracy in its interaction with political theory and thought, and with the development and trajectory of its historical study proper (again, also in its institutional and 'social' aspects). The way out of the current vertigo – if there is one – might be there. Fantasia and Iori (reflecting and building on Piovan and Giorgini) help us see that, and some of the essays in their volume show us the way. Thinking hard about their proposals and results is not only relevant for intellectual historians and students of reception, but also for historians of ancient Athens *tout court*. Momigliano, as often, said it best. In 1940, at the end of his first lecture on *Peace and Liberty in the Ancient World*, he wrote: «No real understanding of history is possible where it is no longer possible to discover the meaning that past generations gave to the facts we are studying. [...] We must know the meaning of the problems, from which our problems derive».⁸

Bibliography

- Canevaro M. (2018), *Majority Rule vs. Consensus. The Practice of Democratic Deliberation in the Greek Poleis*, in *Ancient Greek History and Contemporary Social Science*, ed. by M. Canevaro et al., Edinburgh, 101–156.
- (2019), *La deliberation démocratique à l'Assemblée athénienne. Procédures et stratégies de légitimation*, «*Annales (HSS)*» 74, 339–381.
- Esu A. (2024), *Divided Power in Ancient Greece. Decision-Making and Institutions in the Classical and Hellenistic Polis*, Oxford.
- Krugman P. (2020), *Arguing with Zombies*, New York.
- Momigliano A. (2012), *Peace and Liberty in the Ancient World*, in Id., *Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma.
- Musti D. (1995), *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma – Bari.
- Piovan D. (2022), *Ritorno ad Atene? La democrazia antica come paradigma politico*, «*QS*» 95, 61–80.

⁸ Momigliano 2012, 16.

DOSSIER

SULLE EMOZIONI:
LINEE TEORICHE ED EPISODI STORICI

INTRODUZIONE

Le riflessioni proposte nel Convegno bolognese del 2021 su *Le emozioni nella storia*, i cui contributi sono apparsi in forma di dossier tematico nel numero precedente di questa Rivista, hanno inevitabilmente toccato per cenni anche la relazione fra *pathos* e *arete*. Ci è sembrato pertanto utile dedicare un secondo incontro alla dialettica fra virtù e vizi nei sistemi politici, una dialettica definibile non tanto in termini oppositivi, quanto integrativi, per il relativismo spesso connesso ai concetti di virtù e di vizio nelle dinamiche degli eventi. Storici quali siamo, ci ritroviamo a rivendicare la comprensione di testi e contesti con l'intento prioritario di incrociare elementi teorici e processi concreti, esaminandone l'interazione all'interno di quadri dinamici, diacronicamente mutevoli e sincronicamente vari, ove la *liaison* fra politica ed etica (intesa quest'ultima come insieme di valori e di norme e consuetudini 'informanti' i regimi di socializzazione) svolge un ruolo cruciale. La riflessione su virtù, vizi, costituzioni e città incrocia la filosofia politica con l'esegesi evenemenziale e con l'ermeneutica storiografica, ed è sostenuta dalla consapevolezza, messa più volta in valore da Quentin Skinner, che i nuclei teorici (politici ed etici) non possono essere compresi se non come insieme di atti linguistici che si compiono nella storia, che sono promossi dalla storia. Affermazione, questa, che si rivela appropriata soprattutto in relazione ai mutamenti concettuali scaturiti in seno alla prima Sofistica, che ampliò la sfera semantica della parola *arete*, connettendola più regolarmente con virtù sociali quali la giustizia, l'amicizia politica, la saggezza pratica, e rendendola con ciò centrale e operativa nelle articolazioni della *polis*. D'altra parte, la profondità concettuale dello stesso etimo di *arete*, dopo lo studio di Laura Massetti (*Gr. ἀρετή, ved. ṛtá-, av. aša- e l'eccellenza come ordine aggiustato*, «MSS» 67.2, 2013-2014, 123-148), si è notevolmente arricchita sulla base di un'opportuna comparazione con l'avestico *aša-* e l'antico persiano *arta-* (quello che si trova in nomi come Artaserse, per intenderci), nonché con il vedico *ṛtá-*, una famiglia lessicale che rimanda all'idea di un 'ordine veritiero', fondativo delle regole dei cicli naturali, ma anche costitutivo del retto agire, tanto nella società, quanto nei confronti del mondo divino. In questo senso, l'*arete*, il cui significato di 'eccellenza' muove, pertanto, da una connotazione primitiva di 'ordine aggiustato', si arricchisce di nuove valenze, che inevitabilmente implicano una forza trascendente; una forza che però il mondo greco ha saputo attualizzare in un processo di storicizzazione in cui il rapporto con il sacro vira in una dimensione diversa, certamente meno liturgica e cosmologica, ma non per questo meno esigente. La relazione fra virtù,

vizi e *politeiai* è stata sistematizzata, notoriamente, da Aristotele, la cui etica non solo è sempre connotabile come ‘politica’, orientata verso la città, ma scardina – nell’opera Τὰ πολιτικά – una definizione assoluta di *arete*. Essendo la *polis* una entità multiforme, chi tende a generalizzare sbaglia quando sostiene che la virtù è la buona disposizione dell’anima o la retta condotta o qualcosa di simile. Rispetto a queste definizioni è di gran lunga migliore la posizione di coloro che, come Gorgia, stilano un elenco di virtù, dunque plurali e di diversa intensità (cfr. *Pol.* 1, 1260a25–28). Ognuna di esse è concepibile come riflesso di una disposizione naturale, che è causa di scelte specifiche, a loro volta determinanti una risposta individuale (che si auspica appropriata) agli stimoli dell’ambiente esterno: la *polis*. E nonostante siffatta ‘etica politica’, elaborata e analizzata da Aristotele, non avesse come termine complementare una ‘politica etica’, ossia costruita su un sano compromesso fra le parti della comunità – raramente la storia delle *poleis* attesta l’aspirazione alla *metriotes* e alla *metropatheia*, e tantomeno la volontà di realizzarla, e ancor meno di farlo durevolmente, come è dimostrato per *exempla* da Aristotele in lungo (nel tempo) e in largo (nello spazio) –, la città, con tutte le sue contraddizioni e i suoi ripetuti fallimenti etici, resta per il filosofo empirico la migliore matrice di uno sviluppo discorsivo e pragmatico delle capacità umane; essa è lo spazio per eccellenza nel quale la virtù è chiamata a estrinsecarsi nei suddetti aspetti plurali, e *sub specie iustitiae* in particolare, promovendo in quanto *dynamis energetike* l’interazione fra i singoli e i molti: ciascun cittadino dovrebbe compiere la propria opera secondo virtù ai fini dell’ottimo funzionamento di una *politeia* (*Pol.* 3.4).

È nell’ambito del pensiero politico aristotelico che si iscrive il contributo di Emmanuèle Caire (*La justice des oligarques et l’invention de l’aristocratie*), la cui argomentazione si propone di verificare le modalità soggiacenti alla costruzione della riflessione del filosofo sulla giustizia parziale, democratica e oligarchica, preminente nelle *poleis*. Il celebre passo erodoteo (3.80–83) inerente al regime migliore per i Persiani (la controversa *Verfassungsdebatte*) e alcuni passi centrali dell’*Athēnaion Politeia* dello Pseudo Senofonte sono riletti secondo la lente di due diversi ordini di intersezioni tematiche – vizi e virtù, da un lato, *croisements* fra connotazione numerica, economica, morale e politica, dall’altro. Questo prisma di elementi, unitamente alla comparazione, di grande interesse, fra l’argomentazione dello Pseudo Senofonte e quella di Calicle nel *Gorgia* platonico, permettono di individuare le premesse ‘realiste’ – teoricamente dibattute e storicamente giustificate – del *dikaion* parziale recepite e perfezionate da Aristotele.

Ma lo spettro dei contenuti del dossier che qui viene introdotto va oltre l’opposizione fra virtù e vizi associati ai sistemi di governo: uno dei filoni tematici, rappresentato dai contributi di Alessandra Coppola e Paolo Tuci, esamina l’*ethos* di singoli personaggi, storici e appartenenti al mito. Nel primo di essi (*L’anoia di Alcibiade: la follia del singolo e il danno per la città, fra Tucide e Platone*) l’autrice fa interagire acutamente testi storiografici e filosofici per riflettere sul significato del termine *anoia*, nella duplice accezione di ignoranza e follia, e sul personaggio che nelle fonti in questione (direttamente o presumibilmente) ne diventa il

simbolo, collocato com'è all'interno di una triangolazione che chiama in causa la giovinezza, i talenti e la necessità di una educazione motivante la ragionevolezza e la prevalenza della virtù.

Paolo Tuci (*Teseo fra vizi e virtù nella tradizione attidografica*) svolge un'indagine dettagliata sulla tradizione frammentaria inerente a Teseo. L'analisi, comparando attentamente le fonti a disposizione, permette di verificare in che misura alcune delle *Atthides* abbiano delineato una presentazione standardizzata dell'eroe e quali elementi, invece, siano stati elaborati in modo originale, un aspetto, questo, che per i frammenti di Clidemo appare indubitabile e funzionale a comunicare un particolare messaggio ai destinatari dell'opera.

Vertono, dal canto loro, sul profilo del leader i contributi di Christopher Tuplin e di Stefano Caneva. Il primo (*Virtue and its absence in Xenophon's Anabasis: talking about good behaviour among royal Persians and mercenary Greeks*) ripercorre alcuni dei passi dell'*Anabasi* dedicati al tema della leadership, argomento visibilmente al centro degli interessi di Senofonte. Tuplin si concentra soprattutto sulle relazioni tra il lessico (talora in forme inusuali) e il tema delle virtù morali nell'opera, attraverso i casi di studio del discorso con Seute e nella trattazione degli stili di comando di Menone e di Ciro. Si tratta di passi strettamente interconnessi, eppure in un certo senso isolati dal resto dell'opera, anche in virtù dell'analisi di taglio più ampio e generalista che offrono sul tema delle relazioni tra leader e seguaci. Tuplin sottolinea e mette in luce ulteriormente gli strettissimi e raffinati legami, nel pensiero di Senofonte, tra le due 'anime' dell'autore: quella del filosofo, dalla quale deriva una trattazione anche teorica, e quella del soldato, incentrata sull'applicazione pratica delle norme.

Lo studio di Stefano Caneva (*Vizi e virtù della riservatezza: la limitata accessibilità del politico, fra Persia, polis classica e corti ellenistiche*) ben riflette il valore differente, ora di vizio ora di virtù, che il tema dell'accessibilità del leader possiede nelle fonti greche: il contributo, di taglio trasversale, dalla figura del Gran Re persiano giunge a quelle dei politici e dei sovrani greci, fino ai monarchi macedoni ed ellenistici. Come stimolo a ulteriori sviluppi, dalla ricca trattazione di Caneva cogliamo l'occasione per una breve riflessione che muove dal tema del protocollo di corte achemenide: all'inaccessibilità istituzionalizzata del Gran Re si potrebbe accostare la metafora con la quale le sue famigerate spie, gli 'occhi' e le 'orecchie' del sovrano, sono chiamate dalle fonti greche; o, ancora, il senso di minaccia incombente che la 'lunga mano' del Re, metaforica espressione di risorse pressoché infinite e di un potere immaginato come enorme, può esercitare sull'ecumene. Quella del sovrano persiano è dunque una presenza intangibile e remota, e al contempo quantomai presente e vicina. È proprio l'interazione, ambigua e sfaccettata, tra questi due livelli che determina una componente importante dell'applicazione e della rappresentazione del potere achemenide. In tale quadro, non si trascurerà di osservare il fatto che la regalità iranica, sovrumana, ma non per questo divina, si erge sulla base di una legittimazione celeste, giacché il sovrano è un prescelto, su cui lo sguardo selettivo di A^huramazdā è benevolmente caduto. Il re, pertanto, deve riflettere col suo comportamento, attraverso

la sua postura, intrisa anche di virtù, un modello altissimo, come un'icona della potenza divina. Tale eccellenza si riassume nell'educazione che sin nell'*Alcibiade Maggiore* sottolinea la superiorità della specifica formazione regale, in cui abilità intellettuali, rettitudine e compostezza e ardore fisico devono contemperarsi. In un certo qual modo, il re stesso si trova a dover regolare l'anomia e, quindi, a dover assumere un tratto comportamentale capace di esaltare l'ordine, quindi anche l'*arete*, e fronteggiare l'alterità negativa e il vizio.

È ancora a quest'area geo-politica che afferisce il saggio di Paolo Ognibene (*Gli Sciti dal buon governo*), nel quale è analizzata la tradizione greca, specie erodotea, sugli Sciti. Il 'buon governo' loro attribuito, che si lega strettamente all'idea della caratteristica libertà a stretto contatto con la natura, genera nelle fonti greche l'immagine di un popolo culturalmente alieno, ma intrinsecamente virtuoso. Questa tradizione, tuttavia, va collocata nel contesto degli stereotipi classici concernenti la pressoché totale assenza di libertà dovuta al potere assoluto del Gran Re achemenide. Da qui derivano, nella narrazione erodotea, l'impossibilità di comprendere gli Sciti, perfino nelle interazioni dirette, da parte di Dario, e viceversa l'incapacità degli Sciti stessi di accettare il comportamento sottomesso degli Ioni al Gran Re, o, ancora, le marcate – e talora contraddittorie – divergenze tra tribù scitiche diverse. Ognibene mette in luce efficacemente il processo e gli esiti, di lunga durata, della costruzione e della invenzione di un popolo 'altro' da parte della mentalità greca.

Il saggio di Lucia Cecchet (*Rivalry, competition and corruption in Dio Chrysostom's Bithynian Orations*) chiude cronologicamente il cerchio, riprendendo – mutato il contesto e il tempo – la problematica aristotelica della *philoneikia*. Cecchet tratta i temi correlati di competizione e corruzione nelle orazioni 'bitiniche' di Dione di Prusa. Gli scritti di Dione descrivono come un contesto di rivalità tra comunità greche, specie Nicomedia e Nicea, favorisse involontariamente le imposizioni, i soprusi e il potere autoritario delle autorità romane. I governatori romani sfruttavano le aspirazioni, più o meno triviali, delle città greche per elargire riconoscimenti puramente simbolici utili a mantenere un clima divisivo, una posizione supina da parte delle comunità locali, nonché a facilitare le autorità nelle malversazioni frequentemente attestate. Gli appelli di Dione alla concordia e alla dignità, intrecciati all'immagine di politico virtuoso che egli tenta di dare di sé tra la frustrazione e l'imbarazzo dovuti a questo genere di rapporti, mettono però in luce anche le contraddizioni e le opacità della sua figura di politico, divisa tra l'ambizione di emergere nella politica locale e la ricerca di riconoscimento da parte delle stesse autorità romane.

Siamo profondamente lieti di aver suscitato la realizzazione di questo straordinario sforzo di sintesi che un gruppo di studiose e studiosi ha realizzato, cercando di cogliere, nella pur vastissima molteplicità di problemi intrinsecamente connessi al tema generale proposto, una serie di elementi ben più che risonanti tra loro. Ciononostante, resta ancora un piccolo spazio per qualche frecciata partica, scoccata inevitabilmente all'indietro, nel tentativo di ri-aprire e ri-problematizzare quel che sembrava ormai chiuso e archiviato. Può sem-

brare banale, ma tra *arete* e *virtus* passa un abisso semantico ed etico-morale; se il secondo tema non è altro che un derivato nominale di *vir*, con il senso di «qualità maschile, valore», in cui l'elemento della forza, anche fisica, propria del guerriero, diviene paradigmatico, catalizzando però ulteriori valori di natura etica e morale, che possono addirittura assumere una sorta di inversione polare muovendo così anche nell'ambito delle doti spirituali o della santità, l'*arete* fu, almeno in principio, ben altra cosa. Come si è precedentemente notato, il suo valore semantico si radica non tanto nella forza maschile, in una virilità assurta a modello paradigmatico di comportamento retto, ma nell'idea di rettitudine e di giustizia, tanto cosmica, quanto terrena. In opposizione a questi due poli, si pone, a sua volta, ed inevitabilmente, l'idea di vizio, che, dal latino *vitium*, implica un difetto, un errore intrinseco. Qualora si volesse accogliere l'ipotesi di Walde-Hoffmann, in sostanza non esclusa neppure da Michiel de Vaan, si dovrebbe ricostruire un tema aggettivale quale **ui-ti-om*, con il senso di «separazione, deviazione», supposto sulla base di una forma **(d)ui-*, «a parte, separato», (> «sbagliato»), sebbene passato attraverso un processo dissimilatorio (**(d)ui-ti-om*) con cui sarebbe stata risolta la fastidiosa sequenza di due dentali (*d-t > Ō-t*). Quel che però è essenziale osservare sta nel fatto che la forma di base sarebbe in ogni caso da ricondurre al numerale per 'due' (**du-o-h₁*), anche se il latino ha poi rimpiazzato **dui-* con **du-* in una serie di composti possessivi in cui l'idea di dualità risulta più che trasparente, come nel caso, *e.g.*, di *dubius*, *duplex*, *ducenti*, etc. Nella nostra riflessione, molto pertinente è nello specifico proprio l'aggettivo *dubius*, che incombe e si affianca all'immagine del 'vizio', se è vero che il dubbio può essere causa di errore (anche se noi aggiungiamo che talora può valere proprio il principio contrario). Quindi, il vizio scaturirebbe da una sorta di 'doppio', da una alterità, ovviamente non appropriata e sviante. Insomma, tra vizi e virtù, *arete* si pone come un polo a sé stante, che marca l'idea di un'eccellenza particolare e che dialoga con la virilità e con una 'dubbietà', viziosa, dualità. Ovviamente, tali considerazioni sono solo una provocazione finale, che non capovolge le valenze affermatesi nel linguaggio comune, ma che lo storico deve pur considerare, con la prudenza che il mestiere gli ha insegnato. Non sarebbe necessario – dato il contesto altamente sensibile e informato, ma i tempi invitano a farlo – sottolineare che nell'uso di 'virtù' la storia della parola non ci impedisce di passare oltre il suo etimo, nella piena consapevolezza che le donne non hanno affatto bisogno di ominizzarsi (in modo da farsi come una *virago*, voce etimologicamente connessa, ma certamente inopportuna) per dimostrare di avere alte e mirabili qualità. In mancanza, perciò, di termine migliore, lo usiamo con piena avvertenza. Detto ciò, congediamo questo dossier augurandogli un viaggio, nonostante tutto, sicuro, come un vascello *periclitans inter duas ripas*, tra vizi e virtù, ma carico di *arete*.

Maria Elena De Luna, Antonio Clemente Panaino, Matteo Zaccarini
Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

LA JUSTICE DES OLIGARQUES ET L'INVENTION DE L'ARISTOCRATIE

EMMANUÈLE CAIRE

Abstract: THE JUSTICE OF OLIGARCHS AND THE INVENTION OF ARISTOCRACY. When Aristotle examines the causes of *stasis* in cities in his *Politics*, he makes the feeling of injustice the primary cause of revolutions and establishes that democrats and oligarchs are at odds over the definition of justice in political matters: whereas the former base justice on the notion of equality, the latter use the recognition of *arete* as a criterion. The aim of this article is to examine how, from Herodotus with the discourse of the Persian Megabyze to the tyranny of the Thirty, a political discourse is developed that makes 'virtue' the measure of oligarchic justice.

Keywords: Oligarchy, Democracy, Aristocracy, Justice, Virtue

Au livre V de la *Politique*, Aristote se propose d'examiner les causes des changements de régime dans les cités. Partant du principe que tous s'accordent à poser le *juste* (τὸ δίκαιον) comme principe des constitutions mais que l'appréciation de ce qu'est exactement le juste varie selon les régimes politiques, il postule que c'est dès lors le sentiment d'injustice éprouvé par une partie de la cité qui est cause de la *stasis* et qui entraîne les changements de constitution.¹ Plus précisément, il relève une opposition radicale entre démocratie et oligarchie: les deux régimes trouvent leur origine dans deux conceptions différentes du juste, conceptions également erronées, selon Aristote, en raison de la manière dont elles abordent la notion d'égalité. En effet, si les deux régimes s'accordent à considérer que le juste repose sur «l'égalité analogique» (τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον),² ils conçoivent cette égalité analogique de manière opposée, les uns considérant qu'être égal

emmanuele.caire@univ-amu.fr, Aix-Marseille Université, CNRS, UMR 7297 TDMAM, France.

¹ Arist. *Pol.* 5, 1301a25-28 et 1301b4-6: δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλὰ γέγνηται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τοῦτου δ' ἁμαρτανόντων, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον [...] ἀρχαὶ οὖν ὡς εἶπεν αὐταὶ καὶ πηγαὶ τῶν στάσεων εἰσιν, ὅθεν στασιάζουσιν· διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίνονται διχῶς («Il faut d'abord admettre comme point de départ le fait que les régimes ont existé en grand nombre parce que tout le monde s'accorde sur la question du juste comme égalité proportionnelle mais qu'on échoue à réaliser cet objectif, comme il a été dit précédemment [...] ce sont là, pour ainsi dire, les points de départ et les sources des séditions et c'est de là qu'on provoque des séditions. C'est pourquoi aussi les changements de régime se produisent de deux manières différentes»). Sur ce passage et les suivants voir en particulier De Luna, Zizza, Curnis 2016, 264-275, et plus largement, pour le commentaire des passages aristotéliens, Newman 1902; Aubonnet 1995; Lintott 2018.

² Sur la valeur explicative de καὶ dans l'expression τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, voir Newman 1902, IV, 283.

sur un point implique une égalité en tout, les autres qu'être inégal sur un point implique une inégalité en tout.³ Ainsi, schématiquement, si l'on considère que l'égalité analogique mentionnée peut s'exprimer sous la forme $a/b = a'/b'$, où le numérateur représente les droits politiques et le dénominateur le «mérite» (ἄξια),⁴ démocratie et oligarchie s'opposent par la définition qu'elles ont du mérite, et donc de la valeur retenue comme critère de comparaison: alors que les démocrates considèrent que ce critère est la liberté de naissance, commune à tous les citoyens, pour laquelle il n'est pas de variation de degré, et que, dès lors, puisque $b = b'$, alors nécessairement $a = a'$, les oligarques, eux, posent comme critère de comparaison la valeur personnelle, variable d'un individu à l'autre,⁵ avec pour implication que si $b' > b$, alors $a' > a$.

Mais si pour Aristote le postulat de départ est également erroné pour les deux types de régimes, en ce que chacun choisit comme critère de mesure ce qui n'est qu'un «point particulier», la difficulté s'accroît du côté des tenants de l'inégalité du fait que le «mérite» est susceptible d'être diversement décliné. C'est ce que le philosophe rappelle en une phrase dans l'*Éthique à Nicomaque* lorsqu'il analyse les modalités de la justice distributive:

Tout le monde s'accorde à considérer que le juste dans les distributions doit être proportionnel à une forme de mérite. Cependant tous n'entendent pas la même chose lorsqu'ils parlent de mérite: les démocrates parlent de la liberté, les oligarques de la richesse – et d'autres de la naissance –, les aristocrates de la valeur.⁶

³ Arist. *Pol.* 5, 1301a28-37: δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὅτι οὖν ὄντας οἷσθαι ἀπλῶς ἴσους εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἀπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν) ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἐν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἀπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἴτα οἱ μὲν ὥς ἴσοι ὄντες πάντων τῶν ἴσων ἀξιούσι μετέχειν· οἱ δ' ὥς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον («La démocratie est née du fait que ceux qui sont égaux sur un point quelconque pensent être égaux dans l'absolu (parce que tous sont semblablement libres, ils estiment être égaux dans l'absolu); l'oligarchie est née du fait que ceux qui sont inégaux sur un seul point supposent être inégaux dans l'absolu (étant inégaux en richesse, ils supposent qu'ils sont inégaux dans l'absolu). Par suite, les uns, considérant qu'ils sont égaux, jugent bon de participer à tout sur un pied d'égalité, et les autres, considérant qu'ils sont inégaux, cherchent à obtenir davantage, car davantage c'est l'inégalité»).

⁴ Arist. *Pol.* 5, 1301b35-36: «ils s'accordent sur le fait que le juste dans l'absolu est celui qui est conforme au mérite».

⁵ Arist. *Pol.* 5, 1301b30-31: ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἄξian ἐστίν. λέγω δὲ [...] κατ' ἄξian δὲ τὸ τῷ λόγῳ («...l'égalité est de deux sortes: l'égalité par le nombre et l'égalité selon le mérite. Par selon le mérite j'entends l'égalité proportionnelle»). Il n'est pas contradictoire d'affirmer d'une part que tout le monde s'accorde sur l'égalité proportionnelle, basée sur le mérite, comme fondement du juste et d'autre part qu'il existe deux sortes d'égalité dont l'une seulement est «selon le mérite»: étant donné que l'égalité démocratique conserve toujours un seul et même dénominateur – la liberté de naissance – cela revient à l'égalité «numérique», alors qu'en faisant varier la mesure du mérite l'égalité oligarchique ou aristocratique est bien une égalité «proportionnelle». Sur le développement historique de la théorie des deux égalités, voir Harvey 1965.

⁶ Arist. *EN.* 5, 1131a25-29: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἄξian τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μὲντοι ἄξian οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν.

Ce désaccord fondamental constitue la cause des révolutions: si le grand nombre exige des droits politiques égaux au nom de l'égalité des citoyens en termes de liberté, le petit nombre revendique des droits supérieurs au nom de leur mérite personnel. De ce fait, Aristote aboutit à la constatation suivante:

Ceux qui sont partisans de l'égalité se révoltent lorsqu'ils pensent avoir une part inférieure, alors qu'ils sont égaux à ceux qui possèdent davantage; ceux qui sont partisans de l'inégalité et de la supériorité se révoltent lorsqu'ils considèrent que, étant inégaux, ils n'ont pas une part plus grande, mais égale ou inférieure [...]. De fait, on se révolte pour être égal lorsqu'on est en situation d'infériorité, et pour être supérieur lorsqu'on est en situation d'égalité.⁷

L'analyse, d'abord ainsi posée en termes généraux, est par la suite reprise et précisée pour ce qui concerne les régimes démocratiques et oligarchiques:

Dans les oligarchies, ce sont ceux qui constituent le grand nombre qui se révoltent, jugeant qu'ils sont injustement traités puisque, bien qu'égaux, ils ne reçoivent pas une part égale de droits politiques comme on l'a dit plus haut; dans les démocraties ce sont les notables, parce qu'ils ont une part égale de droits politiques, alors qu'ils ne sont pas égaux aux autres.⁸

Les considérations développées par Aristote dans la *Politique* constituent l'aboutissement d'une réflexion politique qui s'est construite progressivement sur plus d'un siècle, à travers l'analyse philosophique des constitutions (*politeiai*), mais aussi à travers la propagande développée à l'occasion des luttes entre partisans de la démocratie et partisans de l'oligarchie. Nous nous proposons de revenir sur les modalités de cette construction à partir de deux questions: peut-on d'une part retracer l'origine de l'utilisation de l'égalité analogique fondée sur le mérite comme principe du «juste» dans la répartition des droits politiques constitutifs d'une *politeia*?; peut-on d'autre part identifier les différentes conceptions du «mérite» qui sous-tendent la revendication de l'inégalité comme principe de la justice des oligarques?

⁷ Arist. *Pol.* 5, 1302a24-31: οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν ἂν νομίζωσιν ἔλαττον ἔχειν ὄντες ἴσοι τοῖς πλεονεκτοῦσιν, οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς ἂν ὑπολαμβάνωσιν ὄντες ἄνισοι μὴ πλεόν ἔχειν ἀλλ' ἴσον ἢ ἔλαττον [...]. ἔλαττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ὥσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζους. Cfr. *EN.* 5, 1131a23-24: ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται («C'est de là que naissent les affrontements et les réclamations, lorsque des gens égaux détiennent et se voient attribuer des parts inégales, ou bien des gens inégaux des parts égales»).

⁸ Arist. *Pol.* 5, 1303b37: στασιάζουσι δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ πολλοὶ ὡς ἀδικούμενοι, ὅτι οὐ μετέχουσι τῶν ἴσων, καθάπερ εἰρηται πρότερον, ἴσοι ὄντες, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις οἱ γνώριμοι, ὅτι μετέχουσι τῶν ἴσων οὐκ ἴσοι ὄντες. Sur l'égalité et l'inégalité comme causes des révoltes factieuses chez Aristote, voir Hatzistavrou 2013, surtout 287-295.

1. Des usages possibles de l'égalité analogique: égale répartition ou pouvoir des meilleurs?

Le dialogue perse qui figure au livre III de l'*Histoire* d'Hérodote⁹ constitue l'un des premiers et des plus décisifs témoignages théoriques pour répondre à cette double question. Certes, dans les trois plaidoyers que livrent les protagonistes sur les mérites comparés de la monarchie, de l'oligarchie et de la démocratie afin de déterminer quel peut être le meilleur régime pour les Perses, il n'est pas encore question de «juste», mais seulement de «beau» (καλόν) ou de «bon» (ἀγαθόν). Toutefois la confrontation des trois discours permet d'établir un tableau comparatif des vices et des vertus des gouvernants pour chacune des *politeiai* considérées.

	Vices	Vertus
Le monarque	- démesure (ὑβρις) - jalousie (φθόνος) - «méchanceté (κακότης) - «il commet beaucoup d'actes d'un orgueil insensé» (ἔρδει πολλά καὶ ἀτάσθαλα) - «il se plaît à fréquenter les pires des citoyens» (χαίρει τοῖσι κακίστοις τῶν ἀστών) - «il excelle à accueillir les calomnies» (διαβολὰς ἄριστος ἐνδέκεσθαι) - «il est impraticable entre tous» (ἀναρμοστότατος πάντων) - «il bouleverse les coutumes ancestrales» (νόμια κινέει πατρία) - «il violente les femmes» (βιάται γυναῖκας) - «il met à mort sans procès» (κτείνει ἀκρίτους)	- «il fait usage de sa capacité de jugement supérieure» (γνώμη τοιαύτη χρεώμενος) - «il est susceptible d'être un irréprochable tuteur de la masse populaire» (ἐπιτροπεύει ἄν ἁμωμήτως τοῦ πλήθους) - «il est admiré» (θωμαζόμενος) - il est «le meilleur» (ἄριστος) - «la monarchie est le régime qui l'emporte sur les autres» (ἡ μοναρχία κράτιστον)
Les oligarques	- ils développent «de violentes haines personnelles» (ἔχθεα ἴδια ἰσχυρά) - «chacun veut être le meneur» (ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι)	«ils cultivent leur valeur pour le bien commun» (ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινόν) «les hommes les meilleurs prennent les meilleures décisions» (ἀρίστων ἀνδρῶν ἄριστα βουλευμάτα γίνεσθαι)

⁹ Hdt. 3.80-83. Sur la date de composition du discours perse, voir Connor 1971, 199-206 (entre 430 et 420); Sealey 1974, 273 n. 19 (entre 430 et 424, et plutôt vers 430). Pour une date plus haute (entre 447 et 444), Powell 1939; Podlecki 1966.

Le peuple	- «bon à rien» (ἀχρήσιος) - «stupide» (ἄσύνετος) - en proie à «la démesure» (ὑβρις) - «indiscipliné» (ἀκόλαστος) - «il agit sans savoir» (τῷ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι) - «il n'a pas reçu d'instruction» (οὐκ ἐδιδάχθη) - «il n'a rien vu de beau» (οὐκ εἶδε καλὸν οὐδέν) - il est «privé d'intelligence» (ἄνευ νόου) - il développe «la méchanceté» (κακότης)	«ce régime porte le plus beau de tous les noms: <i>isonomie</i> » (οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην)
-----------	--	---

De fait, on constate que la liste comprend plus de vices que de vertus, ces dernières résidant le plus souvent dans le contre-point des vices énoncés pour les deux autres régimes. On retiendra donc plus particulièrement la longue énumération des vices de la démocratie – dont certains sont d'ailleurs partagés par la monarchie – qui constitue le cœur du discours de Mégabyze et qu'il faut lire comme le miroir inversé des vertus de l'oligarchie dont il se fait le champion. Face à cette multitude de vices, la seule vertu clairement revendiquée par Otanès pour le régime qu'il défend, à savoir le «gouvernement de la masse» (πλήθος ἄρχον), c'est son nom, qui affiche ouvertement le principe sur lequel il repose: l'isonomie, «l'égal répartition».¹⁰ La pratique de l'égalité citoyenne est ensuite précisée par ses déclinaisons institutionnelles: la délibération commune, le tour de rôle dans l'accès aux magistratures, la reddition de comptes systématique à l'issue de l'exercice de celles-ci. Concernant l'oligarchie en revanche, ses vertus propres sont aussi peu nombreuses que ses vices: si Darius et Otanès identifient tous deux son défaut majeur comme étant la propension aux rivalités internes, que ce soit parce que chacun y désire la première place ou parce qu'il s'y développe des haines fortes, Mégabyze avance comme argument déterminant en sa faveur le fait que ce régime est le meilleur puisqu'il réserve le pouvoir aux «meilleurs» (*aristoi*), qui prennent les résolutions «les meilleures» (*arista*) parce qu'ils sont précisément les meilleurs,¹¹ ce qui ressemble fort à une forme de tautologie.

En fait la phrase de Mégabyze n'explicite pas ce qu'est cette excellence qui paraît aller de soi, tout comme va de soi pour lui sa propre appartenance et

¹⁰ Hdt. 3.80: πλήθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην («Le gouvernement du grand nombre porte tout d'abord le nom le plus beau de tous, celui d'isonomie»).

¹¹ Hdt. 3.81: ἡμεῖς δὲ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἐπιλέξαντες ὁμιλίην τοῦτοις περιθέωμεν τὸ κράτος· ἐν γὰρ διη τοῦτοις καὶ αὐτοὶ ἐνεσόμεθα, ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἴκως ἄριστα βουλευόμενα γίνεσθαι («Choisissons, quant à nous, un groupe d'hommes parmi les meilleurs, et remettons-leur le pouvoir. De fait nous-mêmes aussi serons parmi eux et il est vraisemblable que des hommes les meilleurs proviennent les meilleures résolutions»).

celle de ses compagnons à ce groupe des *aristoi*. Il n'explicite pas non plus le lien entre la qualité des gouvernants et leur aptitude à délibérer, se contentant d'affirmer qu'il relève de la «vraisemblance». Ainsi, l'excellence dans la délibération (*arista bouleumata*) est à la fois la conséquence du mérite des *aristoi* et la justification de leur domination (*kratos*). De ce fait le régime oligarchique peut se revendiquer comme une *aristo-cratia*, qui, parce qu'il est le «régime des meilleurs» est nécessairement le «meilleur des régimes». Ainsi «l'excellence» des meilleurs apparaît moins comme la justification du terme par lequel eux-mêmes se qualifient que comme la conséquence d'une qualité intrinsèque. Mégabyze n'explique aucunement ce qui permet de définir ou de justifier cette appellation. *Aristos* est un terme réflexif: le nom justifie la qualité et la qualité justifie le nom. L'excellence des meilleurs est une évidence et il en va de même de la *kakotès* («la mauvaise qualité») du peuple qui cumule tous les vices des *kakoi*, alors qu'un partisan de la démocratie tel qu'Otanès analyse la *kakotès* du monarque comme le résultat de la corruption provoquée en tout individu par la pratique d'un pouvoir illimité.¹²

Un texte anonyme, l'*Athenaion Politeia* faussement attribué à Xénophon, qui pourrait être à peu près contemporain de la rédaction du dialogue perse,¹³ entretient des échos significatifs avec l'argumentation de Mégabyze. Il ne s'agit pas cependant d'une réflexion théorique sur la comparaison entre les différents types de régimes, mais plutôt d'un pamphlet politique qui constitue une attaque en règle contre la démocratie athénienne. Partant du principe que, dans toute cité, le régime politique résulte d'un rapport de force entre deux classes socio-économiques, le *dèmos* («le peuple») d'une part, les *chrèstoi* («les honnêtes gens») de l'autre, l'auteur définit la démocratie, telle qu'elle est exercée à Athènes, comme la domination des premiers sur les seconds. Toutefois, la stratégie du vocabulaire mise en œuvre dans le pamphlet permet de dépasser cette simple dichotomie et, par le jeu des synonymes, de dresser un tableau contrasté des vices des *ponèroi* opposés aux vertus des *beltistoi*. L'auteur peut ainsi opérer un glissement et poser une équivalence entre distinction sociale et économique, valeur éthique et rôle politique.¹⁴ Malgré la grande variété lexicale, il est possible de regrouper les termes utilisés pour chacune des deux catégories en fonction de leurs connotations.

¹² Hdt. 3.80.

¹³ Sur la datation du texte et les hypothèses d'attribution, voir la synthèse de Lenfant 2017, iv-xxv, et les analyses de Bearzot 2011 et Tuci 2011.

¹⁴ Sur la stratégie du vocabulaire du pseudo-Xénophon, voir Caire 2014. Will 1972, 676, voit plutôt dans ce passage un indice de la «confusion» qui règne dans l'esprit du pseudo-Xénophon, représentant de la «pensée traditionnelle» pour laquelle «richesse et pauvreté sont moins des critères économiques que des concepts sociaux».

Connotation numérique	ὀλίγοι (le petit nombre)	ὁ ὄχλος (la foule) τὸ πλῆθος (la masse) πάντες (tous) ὁ βουλόμενος (n'importe qui)
Connotation économique	οἱ πλούσιοι (les riches) οἱ εὐδαίμονες (les fortunés) οἱ δυνατώτατοι (les plus puissants/ les plus capables) δυνάμενοι (les puissants)	οἱ πένητες (les pauvres)
Connotation morale	οἱ χρηστοί (les honnêtes gens) οἱ βέλτιστοι / τὸ βέλτιστον (l'élite) οἱ βελτίους (les meilleurs) οἱ ἄνδρες ἄριστοι (les hommes excellents) οἱ γενναῖοι (les nobles)	οἱ πονηροί (les vauriens) οἱ χείρους (les inférieurs) οἱ μαινόμενοι ἄνθρωποι (les fous furieux) τὸ κάκιστον (la racaille)
Connotation socio-politi- que	οἱ ὀπλῖται (les hoplites) τὸ ὀπλιτικόν (le corps hoplitique) οἱ γεωργοῦντες (ceux qui cultivent la terre) οἱ γυμναζόμενοι καὶ τὴν μουσικὴν ἐπιτηδεύοντες (ceux qui pratiquent la gymnastique et la musique)	ὁ δῆμος (le peuple) οἱ δημοτικοί (le parti du peuple) οἱ δημόται (les gens du peuple)
Autres	οἱ δεξιωτάτοι (les plus habiles)	

L'argumentation du pseudo-Xénophon trouve une expression synthétique dans le paragraphe suivant:

Partout sur la terre l'élite (*to beltiston*) est opposée à la démocratie. C'est chez les gens de l'élite (*beltistoi*) qu'il y a le moins d'indiscipline (*akolasia*) et d'injustice (*adikia*) et le plus d'application à rechercher les agissements honnêtes (*ta chrèsta*); c'est dans le peuple (*dèmos*) qu'il y a le plus d'ignorance (*amathia*), de désordre (*ataxia*) et de vilenie (*ponèria*). En effet, c'est la pauvreté (*penia*) qui les pousse davantage aux agissements honteux (*ta aischra*), ainsi que l'absence d'éducation (*apaideusia*) et l'ignorance (*amathia*) qui, pour quelques hommes, a pour cause le manque de ressources (*endeia chrèmatôn*).¹⁵

Outre la liaison étroite, qui est ici explicitée, entre les qualités morales, les caractéristiques sociales et les choix politiques, on retrouve dans cette position

¹⁵ [Xen.] *Ath.* 1.5: ἔστι δὲ πάσῃ γῇ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ· ἐν γὰρ τοῖς βελτίστοις ἐνὶ ἀκολασίᾳ τε ὀλίγιστη καὶ ἀδικία, ἀκρίβεια δὲ πλείστη εἰς τὰ χρηστά, ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία· ἢ τε γὰρ πενία αὐτοὺς μάλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἀμαθία ἢ δι' ἔνδειαν χρημάτων ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων.

de principe une description des défauts du *dèmos* qui n'est pas sans rappeler les propos tenus par Mégabyze dans le dialogue perse d'Hérodote. L'ignorance et l'absence d'éducation, la propension au désordre, auxquelles s'ajoute la pauvreté dont l'auteur suggère qu'elle est à la fois la définition même du *dèmos* et la source de ses vices, ont pour conséquence des agissements honteux. L'élite, elle, est naturellement encline aux agissements honnêtes. Si le vocabulaire est plus diversifié que dans le raisonnement de Mégabyze et le raisonnement un peu plus détaillé, l'équation reste similaire: de même que pour le Perse la vraisemblance voulait que des *aristoi* émanent les *arista bouleumata*, il est tout aussi évident pour le pseudo-Xénophon, que les *beltistoi* (qui, rappelons-le, sont aussi les *chrèstoi*) recherchent les *chrèsta*. De même, comme dans le dialogue perse, si l'on excepte la recherche des *chrèsta*, l'énumération des vices l'emporte largement sur celle des vertus. Ces dernières, quand il s'agit de l'élite, sont caractérisées comme l'absence – ou en tout cas le moindre degré – des vices attribués au *dèmos*. Mais, de façon aussi complexe que subtile, ces vices, généralement dénommés avec des termes à suffixe privatif, affichent en négatif les vertus de l'élite. Enfin, l'opposition entre les deux catégories de la population repose sur l'emploi réitéré des comparatifs (*mallon*) et des superlatifs (*beltistoi*, *oligistè*, *pleistè*), ce qui permet de suggérer une gradation dans le vice comme dans la vertu avec une insistance sur les extrêmes. La valeur des actes est proportionnelle à la valeur des hommes; sur l'échelle des vices et des vertus le *dèmos* se situe indiscutablement en bas et l'élite en haut. Il n'est plus ensuite que de passer du jugement moral à la revendication politique pour pouvoir affirmer que «partout sur la terre l'élite est opposée à la démocratie»: la valeur morale des hommes et des actes doit se traduire en termes de pouvoir (*kratos*). Les *beltistoi*, adversaires de la *dèmo-cratie*, ne peuvent qu'être partisans de la *beltisto-cratie*, ou de son possible synonyme l'*aristo-cratie*.¹⁶

Devant ce tableau à charge contre la démocratie, on pourrait donc s'étonner de l'affirmation paradoxale qui inaugure la démonstration du pseudo-Xénophon. En effet, immédiatement après avoir annoncé son sujet et affirmé son hostilité au régime démocratique, l'auteur expose ainsi la situation politique d'Athènes:

Je commencerai donc par dire ceci: il paraît juste (*dikaiôs dokousin*) qu'ici les pauvres et le peuple obtiennent davantage que les nobles et les riches pour cette raison que

¹⁶ De ce fait, le *dèmos* est naturellement partisan de la démocratie, mais tout membre de l'élite qui se rallie à ce régime est moralement un *kakos* qui choisit l'injustice. Cfr. [Xen.] *Ath.* 2.20: δημοκρατίαν δ' ἐγὼ μὲν αὐτῷ τῷ δήμῳ συγγινώσκω· αὐτὸν μὲν γὰρ εὔ ποιεῖν παντὶ συγγνώμη ἐστίν· ὅστις δὲ μὴ ὦν τοῦ δήμου εἴλετο ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ, ἀδικεῖν παρεσκευάσατο καὶ ἔγνω ὅτι μᾶλλον οἷόν τε διαλαθεῖν κακῶ ὄντι ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ («Pour ma part, je pardonne la démocratie au peuple lui-même, car il est pardonnable que tout homme veuille son propre bien; mais celui qui, sans faire partie du peuple, choisit de vivre dans une cité démocratique plutôt que dans une cité oligarchique se prépare à commettre l'injustice en sachant que, lorsqu'on est un méchant homme, il est plus possible de passer inaperçu dans une cité démocratique que dans une cité oligarchique»). Voir le commentaire de ce passage dans Lenfant 2017, 151–157. Lapini 1997, 241–254, y voit un réquisitoire contre les 'collaborateurs' du régime, qui pourrait viser des personnages publics comme Alcibiade.

c'est le peuple qui fait marcher les navires et qui assure la puissance de la cité, avec les pilotes, les chefs de rame, les cinquanteniers, les pilotes en second, les constructeurs de navires; ce sont eux qui donnent sa puissance à la cité beaucoup plus que les hoplites, les nobles et les honnêtes gens. Et puisqu'il en est ainsi, il paraît juste (*dokei dikaion einai*) que tous aient part aux magistratures, que ce soit par le tirage au sort ou par l'élection et que soit autorisé à prendre la parole qui le veut.¹⁷

Comment un adversaire du régime peut-il présenter comme «justes» les principes égalitaires de la démocratie?

En fait cette affirmation contient les prémices de l'analyse aristotélicienne dans la *Politique*. Le «juste» dont il est question ici n'est aucunement le «juste dans l'absolu»,¹⁸ mais il est lié à la nature même de la *politeia*¹⁹ et l'auteur se contente de reconnaître que le régime a le mérite de la logique²⁰ en appliquant une règle égalitaire entre tous les membres du *dèmos* (même s'il se plaît à oublier que le facteur commun de cette égalité est la citoyenneté et si en certains passages il joue à effacer la distinction entre hommes libres et esclaves).²¹ Toutefois il ajoute une autre dimension à la définition du *juste* en justifiant le choix du *juste démocratique*

¹⁷ [Xen.] *Ath.* 1.2: πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο ἔρῳ, ὅτι δικαίως <δοκοῦσιν> αὐτόθι καὶ οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλεόν ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων διὰ τὸδε, ὅτι ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει, καὶ οἱ κυβερνήται καὶ οἱ κελευσταὶ καὶ οἱ πεντηκόνταρχοι καὶ οἱ προῤῥάται καὶ οἱ ναυπηγοί – οὗτοί εἰσιν οἱ τὴν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ ὀπλίται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί. ἐπεὶ δὲ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι ἓν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἓν τῇ χειροτονίᾳ, καὶ λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλευμένῳ τῶν πολιτῶν. Le début du passage a suscité diverses corrections (voir la proposition de Lapini 1997, 30–31, et la synthèse de Lenfant 2017, 29–31), mais dans tous les cas il s'agit bien de qui est jugé juste en démocratie.

¹⁸ Cfr. Arist. *EN* 5, 1134a25 sur la distinction entre «le juste absolu» (τὸ ἀπλῶς δίκαιον) et le «juste politique» (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) qui vise à la recherche du bien commun (mais qui, dans le cas de la démocratie comme de l'oligarchie, échoue à réaliser son objectif).

¹⁹ Cfr. Arist. *Pol.* 5, 1317b3–10: καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν («En effet, le juste démocratique consiste à avoir l'égalité selon le nombre et non selon le mérite, et, puisque tel est le juste, la masse est nécessairement celle qui détient l'autorité souveraine, et tout ce que décide la majorité est la fin, et le juste réside en cela. En effet ils disent que chacun des citoyens doit avoir une part égale. En conséquence dans les démocraties il se produit que les démunis ont une autorité supérieure à celle des nantis; en effet ils sont plus nombreux et l'autorité souveraine, c'est l'avis de la majorité»). La relativité du droit positif, et par là-même du «juste» en matière politique était déjà soulignée par Antiphon (*D-K B 44*). Sur le rapport entre droit positif et droit naturel et ses différentes exploitations politiques, voir Bearzot 2008, 47–51.

²⁰ Sur l'interprétation de *dikaïos*, *dikaiôs* dans ce passage au sens de «logique», «normal», voir Will 1978, 80 n. 5. On remarquera que le verbe *dokein* est construit sans datif, ce qui conserve l'ambiguïté sur l'origine du jugement: est-ce aux yeux du peuple que ce choix paraît juste, précisément parce qu'il s'inscrit dans la logique même de la démocratie, ou, plus généralement, parce qu'il est la conséquence d'un rapport de force indiscutable? On notera toutefois que si l'on suit la correction de Lapini 1997 pour le premier passage (ὅτι δικαιοῦσι κτλ.), le jugement serait d'abord celui du «peuple et des pauvres».

²¹ [Xen.] *Ath.* 1.10–12.

par la «puissance» (*dynamis*) du peuple. Le rapport de force entre le *dèmos* et les *chrèstoi* est incontestablement en faveur du premier et dès lors il est *juste* que ce soit la conception égalitaire qui l'emporte et que le peuple exerce le pouvoir. Tout aussi logiquement, le pseudo-Xénophon relève par la suite que le *juste oligarchique* reposant sur l'*eunomia* («la bonne répartition») pourrait être réalisé si les meilleurs parvenaient à s'emparer du pouvoir, mais il doit bien admettre que cette éventualité est difficilement envisageable à Athènes.²²

En liant ainsi la notion du «juste» à celle de puissance, le pseudo-Xénophon amorce certains développements théoriques dont Calliclès se fait le porte-parole dans le *Gorgias* de Platon, lorsqu'il proclame que le juste coïncide avec le droit du plus fort:

La nature elle-même, selon moi, fait clairement apparaître qu'il est juste (*dikaion*) que le meilleur (*ameinón*) ait l'avantage sur le plus mauvais (*cheirón*), et le plus puissant (*dynatóteros*) sur le moins puissant (*adynatóteros*) [...] il est clair que telle est la norme du juste: le plus fort (*kreittón*) gouverne le plus faible (*hèttón*) et a l'avantage sur lui.²³

Toutefois Calliclès opère un renversement par rapport à la démonstration du pseudo-Xénophon en plaçant la puissance du côté des meilleurs. Et, de ce fait, il expose en miroir la critique du *juste* oligarchique vu par les démocrates:

[...] À mon avis ce sont les faibles (*astheneis*) et le grand nombre (*hoi polloi*) qui établissent les lois. C'est pour eux et dans leur propre intérêt qu'ils établissent les lois, qu'ils accordent les éloges et les blâmes. Dans leur crainte des plus forts (*errómenesteroi*), qui sont aussi capables (*dynatoi*) d'avoir l'avantage (*pleon echéin*), et pour éviter que ceux-ci aient l'avantage, ils disent que désirer davantage (*pleonektein*) est honteux et injuste (*aischron kai adikon*) et que c'est commettre l'injustice (*adikein*) que de chercher à avoir l'avantage sur autrui. En effet, eux-mêmes se contentent, à mon avis, d'avoir une part égale alors qu'ils sont de moindre valeur (*phauloteroi*). Voilà pourquoi la loi déclare honteux et injuste le fait de chercher à avoir l'avantage sur le grand nombre, et on appelle cela commettre l'injustice.²⁴

²² [Xen.] *Ath.* 3.12.

²³ Plat. *Gorg.* 483D: ἡ δὲ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ [...] ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν. Pour une étude détaillée de l'emploi de *kreittón* et de ses équivalents dans le discours de Calliclès et sur la théorie du droit du plus fort dans le *Gorgias*, voir Fouchard 1997, 427-439.

²⁴ Plat. *Gorg.* 483B-C: [...] ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενέστερους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλεόν ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλεόν ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλεόν τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλοτέρους ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεόν ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν.

Le pseudo-Xénophon est tout aussi hostile que Calliclès à la conception démocratique du juste et se montre tout aussi critique à son égard. Tous deux reconnaissent l'opposition radicale entre deux conceptions qui se contredisent terme à terme. Tous deux admettent que la loi est un instrument utilisé par chacun des deux régimes pour établir et étayer sa propre conception du juste. Mais la stratégie adoptée est différente d'un texte à l'autre. Si le pseudo-Xénophon choisit de démonter la logique de la répartition démocratique, c'est aussi bien pour suggérer ce que pourrait être une *eunomia* aristocratique, appuyée sur une législation nouvelle,²⁵ que pour faire apparaître un rapport de force défavorable aux adversaires du régime athénien. Calliclès, lui, considère que la puissance démocratique n'est qu'un masque, qui se sert de la loi pour compenser la faiblesse réelle du *dêmos*, et que ce dernier n'a que le nombre à opposer aux meilleurs, dont l'excellence est indissociable de la puissance. Comme chez le pseudo-Xénophon, la variété lexicale associée à l'emploi des superlatifs et des comparatifs permet de glisser d'une connotation à l'autre tout en établissant une corrélation entre différents types d'excellence ou d'infériorité. Mais une fois encore, le juste aristocratique se définit comme l'exact contraire du juste démocratique puisque son principe même, l'inégalité conçue comme le désir d'avoir plus (*pleonektein*), est décrétée «honteuse et injuste» par la loi démocratique. Si l'inégalité est bien le juste des gens de valeur, l'égalité est celui des gens qui n'en ont pas.

2. Mesurer l'excellence: le choix des critères

La position 'réaliste' du pseudo-Xénophon et de Calliclès, qui constate la relativité de la notion de *juste* en fonction des régimes politiques et du rapport de forces qui en impose la définition, n'est pas inconciliable avec le postulat aristotélicien selon lequel, dans tout régime, la conception du *juste* repose sur une répartition proportionnelle au mérite (*axia*). Mais lorsque dans l'*Éthique à Nicomaque* le philosophe constate que les critères du «mérite» varient d'un régime à l'autre, il ne se contente pas d'opposer régimes égalitaires et régimes inégalitaires: parmi les régimes inégalitaires il établit aussi une distinction entre oligarchie et aristocratie. En effet alors que les partisans de l'oligarchie assimilent le mérite à la richesse (*plouton*) ou à la noblesse de naissance (*eugeneia*), les partisans de l'aristocratie le font reposer sur la valeur (*arête*).²⁶

²⁵ [Xen.] *Ath.* 1.9: εἰ δ' εὐνομίαν ζητεῖς, πρῶτα μὲν ὄψει τοὺς δεξιωτάτους αὐτοῖς τοὺς νόμους τιθέντας. ἔπειτα κολάσουσιν οἱ χρηστοὶ τοὺς πονηροὺς καὶ βουλευσουσιν οἱ χρηστοὶ περὶ τῆς πόλεως καὶ οὐκ ἐάσουσι μαινομένους ἀνθρώπους βουλευεῖν οὐδὲ λέγειν οὐδὲ ἐκκλησιάζειν («Si tu cherches une bonne organisation, tu verras tout d'abord les plus habiles établir les lois pour les citoyens. Ensuite les honnêtes gens châtieront les vauriens et ce seront les honnêtes gens qui délibéreront à propos de la cité et ils ne toléreront pas que des fous-furieux délibèrent, prennent la parole et siègent à l'Assemblée»).

²⁶ Cf *supra*, n. 6. Voir aussi Arist. *Pol.* 4, 1294a9-10: δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νεμεῖσθαι κατ' ἀρετὴν («L'aristocratie paraît être surtout la répartition des honneurs en proportion de la valeur»).

Ces divergences de vues entre partisans de l'inégalité, qu'Aristote théorise avec la distinction entre des formes de régimes, font écho aux débats politiques qui, dans le dernier tiers du V^e siècle, ont opposé non seulement les démocrates et les oligarques, mais aussi les oligarques entre eux. On peut par exemple relever des traces de ces controverses dans le discours que Thucydide fait prononcer au Syracusain Athénagoras à la veille de l'expédition de Sicile: face à la définition simple du *juste* démocratique – l'*isonomia* –, ce dernier met en question la conception de la justice et du mérite des adversaires du régime:

Que voulez-vous, jeunes gens? [...] ne pas partager également (*isonomeisthai*) avec un grand nombre? Mais comment serait-il juste (*dikaion*) qu'étant les mêmes on ne mérite pas les mêmes avantages? On ira dire que la démocratie est chose dépourvue d'intelligence et d'équité (*oute xuneton out' ison*) et que ceux qui possèdent les richesses sont les meilleurs (*beltistoi*) pour gouverner au mieux (*arista*).²⁷

Il est frappant de constater que, dans un contexte historique précis, le discours d'Athénagoras reprend de façon presque systématique les éléments déjà présents dans le dialogue perse et amplement développés par le pseudo-Xénophon sur le plan théorique. Face à l'énonciation du *juste* démocratique qui considère que «ceux qui sont les mêmes méritent les mêmes choses» et qui établit donc le régime politique sur la base de l'isonomie, la contestation oligarchique porte sur le terme *ison*, qu'elle renverse avec cet apparent paradoxe: la démocratie, parce qu'elle est isonomique, donc «égalitaire», n'est pas *ison*, c'est-à-dire «équitable». Quant à l'oligarchie, si le critère ouvertement revendiqué comme mesure du mérite y est la richesse, d'autres éléments sont toutefois sous-jacents. Ses adversaires reprochent à la démocratie (et au *dèmos*) son manque d'intelligence, tout comme Mégabyze affirmait que le peuple était dépourvu d'esprit (*aneu noou*) et qu'il agissait sans savoir, et tout comme le pseudo-Xénophon stigmatisait son absence d'instruction (*amathia*) et d'éducation (*apaideusia*). Par ailleurs la formule selon laquelle «ceux qui possèdent les richesses sont aussi les meilleurs pour gouverner excellemment» rappelle fortement celle de Mégabyze affirmant qu'il est vraisemblable que «les meilleurs délibèrent excellemment». L'association étroite entre les «riches» et les «meilleurs» est, pour sa part, dans la lignée directe du vocabulaire utilisé par le pseudo-Xénophon. Le discours d'Athénagoras met ainsi en lumière les différents éléments de la conception du juste oligarchique: une égalité proportionnelle qui fait de la richesse la mesure du «mérite» (*axia*), mais qui le justifie au nom de l'excellence de ceux qui se présentent comme «les meilleurs».

La suite du discours a précisément comme objectif de mettre en question cette équivalence:

²⁷ Thuc. 6.38.5–39.1: τί καὶ βούλεσθε ὧ νεώτεροι; [...] ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι; καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιούσθαι; φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ξυνετὸν οὔτ' ἴσον εἶναι, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα καὶ ἄρχειν ἄριστα βελτίστους.

Je dis, moi, [...] que les riches (*plousioi*) sont les meilleurs (*aristoi*) pour veiller sur les richesses, que les gens intelligents (*xunetoi*) délibèrent au mieux (*beltista*), que le grand nombre (*polloi*) tranche excellemment (*arista*) après avoir écouté et que ces différents éléments semblablement, à tour de rôle et tous réunis, occupent une part égale (*isomoirein*) en démocratie. L'oligarchie, elle, partage les dangers avec le grand nombre mais, non contente de vouloir plus d'avantages (*pleonektein*), elle prend et garde tout pour elle.²⁸

Comme on le voit, l'attaque d'Athénagoras joue très habilement à la fois sur les présupposés du raisonnement oligarchique et sur son vocabulaire qu'il reprend pour mieux en dénoncer les ambiguïtés et pour combattre ses adversaires avec leurs propres arguments. Tout en mettant en lumière le fait que les critères d'excellence sont multiples (richesse, intelligence, mais aussi nombre), il les associe à des formes particulières d'excellence, qui sont en fait des formes de compétences (finances, délibération, décision par le vote), et affirme que toutes ces formes sont à la fois identifiées, distinguées et réunies dans le régime démocratique. Cela revient à suggérer que l'*isonomia* démocratique est une *isomoiria* attribuant à chacun le rôle qui correspond à son mérite propre, autrement dit que la démocratie est précisément le régime qui satisfait aux exigences du *juste* aristocratique. L'oligarchie, au contraire, en appliquant des règles différentes au partage des dangers et à celui des avantages ne respecte aucunement sa propre revendication de proportionnalité.²⁹

C'est une critique de même nature que l'on retrouve, une décennie plus tard, dans la bouche de l'Athénien Thrasybule, avec le discours que lui fait prononcer Xénophon au moment de la restauration de la démocratie en 403, après l'épisode des Trente. S'adressant aux «gens de la ville», c'est-à-dire aux partisans, au moins passifs, de l'oligarchie, il attaque à son tour la conception du juste revendiquée par les oligarques:

Vous, gens de la ville, je vous conseille de vous connaître vous-mêmes. Et vous pourriez mieux vous connaître si vous vous demandiez sur quoi repose la haute estime que vous avez de vous-mêmes, au point de vouloir nous commander. Est-ce parce que vous êtes plus justes (*dikaioteroi*)? Mais le peuple, qui est plus pauvre (*penesteros*) que vous, ne vous a jamais causé de tort pour s'enrichir; alors que vous, qui êtes plus riches (*plousiôteroi*) que tous, vous avez commis bien des actions honteuses (*aischra*) par appât du gain. Puisque rien, en termes de justice (*dikaïosunè*), ne vous revient, examinez si c'est par hasard sur votre courage (*andreia*) que vous pouvez appuyer la haute estime que vous avez de vous.³⁰

²⁸ Thuc. 6.39.1-2: ἐγὼ δέ φημι [...] φύλακας μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευσάσι δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρίναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιρεῖν. ὀλιγαρχία δὲ τῶν μὲν κινδύνων τοῖς πολλοῖς μεταδίδωσι, τῶν δ' ὠφελίμων οὐ πλεονεκτεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντ' ἀφελομένη ἔχει.

²⁹ Sur l'utilisation de la notion de *juste* dans les discours chez Thucydide, voir Darbo-Peschanski 1987, et plus particulièrement pour le discours d'Athénagoras, 121-122.

³⁰ Xen. Hell. 2.4.49: ὃ ἐκ τοῦ ἄστεως ἄνδρες, συμβουλευώ ἐγὼ γινῶναι ὑμᾶς αὐτοὺς. μάλιστα δ' ἂν γινώητε, εἰ ἀναλογίσαισθε ἐπὶ τίνι ὑμῖν μέγα φρονητέον ἐστίν, ὥστε ἡμῶν ἄρχειν ἐπιχειρεῖν.

En invitant ses adversaires à se «connaître eux-mêmes», Thrasybule pose dès l'abord la question du critère sur lequel se fonde leur mérite supposé et, à partir de là, leur revendication d'un droit à l'*archè* supérieur à celui du *dèmos*. L'examen, ensuite, de chacun des possibles critères, permet d'une part d'en affirmer l'incertitude et la variabilité, d'autre part de les renverser systématiquement en démontrant que le peuple y satisfait mieux que les oligarques. Parmi ces critères le premier est précisément la justice, et si la richesse n'est pas mentionnée en tant que mesure du mérite, elle apparaît toutefois comme circonstance aggravante d'un comportement contraire à la justice et à l'honneur. Une fois encore la critique s'appuie sur un renversement du vocabulaire: loin d'être la mesure du mérite, la richesse extrême, directement reliée à l'amour des richesses, devient un vice (*aischrokerdeia*), qui disqualifie les oligarques dans leur prétention à la réalisation d'une juste répartition. Dissociée des vertus auxquelles elle est traditionnellement associée dans la propagande oligarchique, la richesse s'inscrit dans un champ sémantique qui reprend tous les reproches formulés par cette propagande à l'encontre du peuple: l'injustice (*adikia*), les actions infâmantes (*aischra*), et jusqu'au nombre de ces actions (*polla*) inversement proportionnel à celui des *oligoï*. La justice, elle, est sans contexte du côté du *dèmos*, dans ses actes et son comportement et, dès lors, dans ses revendications politiques.

La suite du discours réfute de la même manière la prétention au courage (*andreia*), composant essentiel de la vertu (*arête*) aristocratique, celle à la supériorité de l'intelligence (*gnômè*),³¹ ou encore l'argument de l'amitié des Lacédémoniens, avant de rappeler pour conclure l'injustice des oligarques à l'égard du peuple. Ce dernier est appelé pour sa part à ajouter à ses nombreuses qualités (*ta kala*) la piété et le respect des serments.³²

Ainsi l'attaque de Thrasybule comme avant lui d'Athégoras contre la conception du juste oligarchique porte non seulement sur la prétention à une forme d'excellence justifiant une répartition inégale du pouvoir politique mais aussi sur la question des critères du mérite. Or cette seconde question paraît avoir fait l'objet de débats internes et de contestations entre les partisans même de l'oligarchie. Elle émerge au cœur du conflit qui oppose Thérarmène à Critias en 404-403 dans les *Helléniques* de Xénophon: c'est précisément au nom de leur conception du *juste* que Thérarmène justifie son opposition à la

πότερον δικαιοτέροι ἐστέ; ἀλλ' ὁ μὲν δῆμος πενέστερος ὑμῶν ὧν οὐδὲν πώποτε ἔνεκα χρημάτων ὑμᾶς ἠδίκηκεν· ὑμεῖς δὲ πλουσιώτεροι πάντων ὄντες πολλὰ καὶ αἰσχρὰ ἔνεκα κερδέων πεποιήκατε. ἐπεὶ δὲ δικαιοσύνης οὐδὲν ὑμῖν προσηύκει, σκέψασθε εἰ ἄρα ἐπ' ἀνδρείᾳ ὑμῖν μέγα φρονιτέον.

³¹ Xen. *Hell.* 2.4.41: ἀλλὰ γνῶμη φαίητ' ἂν προέχειν, οἱ ἔχοντες καὶ τεῖχος καὶ ὅπλα καὶ χρήματα καὶ συμμάχους Πελοποννησίους ὑπὸ τῶν οὐδὲν τούτων ἔχόντων περιεῖληφθε; («Diriez-vous que vous avez la supériorité de l'intelligence, vous qui, avec des remparts, des armes, des richesses et les Péloponnésiens comme alliés, avaient été réduits par ceux qui ne possédaient rien de tout cela?»).

³² Xen. *Hell.* 2.4.42: οὐ μέντοι γε ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες, ἀξιῶ ἐγὼ ὧν ὁμωμόκατε παραβῆναι οὐδέν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο πρὸς τοῖς ἄλλοις καλοῖς ἐπιδείξαι, ὅτι καὶ εὐορκοὶ καὶ ὅσιοι ἐστέ («Et malgré tout je ne pense pas que vous, mes compagnons, deviez transgresser les serments que vous avez prêtés: vous devez plutôt faire la démonstration, qu'en plus de vos autres qualités, vous êtes fidèles à vos serments et pleins de piété»).

politique d'arrestations, de mises à mort et de confiscation de biens conduite par ses collègues:

Non, il ne me semble vraiment pas beau (*kalon*) que des gens qui se prétendent les meilleurs (*beltistoi*) commettent des actes plus injustes (*adikôtera*) que ceux des sycophantes: eux, au moins, ils laissaient vivre ceux qu'ils dépouillaient de leurs biens, et nous, nous allons mettre à mort des gens qui n'ont commis aucun tort (*medên adikountes*), pour les dépouiller de leurs biens? N'est-ce pas là une conduite à tous points de vue plus injuste que celle des sycophantes?³³

Le point de vue de Thérarmène se veut un point de vue éthique et son propos porte sur le «beau» (*kalon*), ce qui colore immédiatement l'interprétation qu'il fait du terme *beltistoi*. Ceux «qui se disent les meilleurs» se doivent de mesurer leur excellence à l'aune de la vertu puisque c'est sur ce critère qu'ils ont justifié le nouveau régime. En comparant leur mode d'action politique à celui des sycophantes, Thérarmène les renvoie à ce qu'il y a de pire dans la démocratie et à l'un des arguments les plus souvent utilisés par les partisans de l'oligarchie pour dénoncer l'injustice du pouvoir populaire qui fait une place politique prépondérante à ceux que le pseudo-Xénophon appelait les «vauriens» (*ponèroi*), voire la «racaille» (*to kakiston*). Mais ce qui suscite plus directement les protestations de Thérarmène, c'est que l'injustice des oligarques s'exerce à l'égard des «gens de bien» (*kaloi kagathoi*), ceux-là précisément dont le mérite³⁴ devrait être reconnu par le régime mais que Critias et les siens cherchent à «priver de leurs droits politiques».³⁵ Ce faisant, les Trente dérogent aux règles du juste oligarchique, quels qu'en soient les critères; ils trahissent leur propre revendication d'un ordre aristocratique en devenant, comme Critias, les ennemis des «honnêtes gens» (*chrèstoi*)³⁶ et en ne se comportant pas eux-mêmes en *aristoi*.

Mais, dans l'accusation qu'il prononce contre Thérarmène, c'est une toute autre conception du juste aristocratique que Critias oppose à son adversaire. Son argumentation se déploie sur deux plans:

– sur le plan politique, il est *juste* de se débarrasser de ceux qui représentent une

³³ Xen. *Hell.* 2.3.22-23: ἀλλ' οὐ δοκεῖ μοι, ἔφη, καλὸν εἶναι φάσκοντας βελτίστους εἶναι ἀδικώτερα τῶν συκοφαντῶν ποιεῖν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ παρ' ὧν χρήματα λαμβάνοιεν ζῆν εἴων, ἡμεῖς δὲ ἀποκτενοῦμεν μηδὲν ἀδικούντας, ἵνα χρήματα λαμβάνωμεν; πῶς οὐ ταῦτα τῷ παντὶ ἐκείνων ἀδικώτερα;

³⁴ Xen. *Hell.* 2.3.43: ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον οἱ ἀδίκως τε χρήματα ἀφαιροῦμενοι καὶ τοὺς οὐδὲν ἀδικούντας ἀποκτείνοντες, οὗτοί εἰσιν οἱ καὶ πολλοὺς τοὺς ἐναντίους ποιοῦντες καὶ προδιδόντες οὐ μόνον τοὺς φίλους ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς δι' αἰσχροκέρδειαν («Ce sont, bien plutôt, ceux qui enlèvent injustement des biens et qui mettent à mort des hommes innocents de toute injustice, qui créent le nombre des ennemis et qui trahissent leurs amis autant qu'eux-mêmes à cause de leur cupidité»).

³⁵ Xen. *Hell.* 2.3.49.

³⁶ Cfr. Xen. *Hell.* 2.3.47: σὺ γὰρ δὴ ἐν μὲν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων μισοδημότατος ἐνομίζου, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ πάντων μισοχρηστότατος γεγένησαι («Toi, justement, sous le régime démocratique tu passais pour le pire ennemi du peuple, et sous le régime aristocratique, te voilà devenu le pire ennemi des honnêtes gens»).

menace pour le régime (ou pour les gouvernants) et, plus généralement, de toute forme d'opposition. Critias rejoint ainsi l'analyse du pseudo-Xénophon lorsque ce dernier admettait comme «juste» l'organisation de la démocratie athénienne, indépendamment de sa valeur morale, puisqu'elle assurait au mieux la sauvegarde du régime;³⁷

– sur le plan éthique, il est *juste* de punir les traîtres qui, parce qu'ils trahissent leurs amis, entrent dans la catégorie des *ponèroi*.³⁸ En cela Critias s'inscrit également dans la continuité du pseudo-Xénophon qui, fort du postulat selon lequel «partout sur la terre l'élite est opposée à la démocratie», considèrerait que «celui qui, sans faire partie du peuple, choisit de vivre dans une cité démocratique plutôt que dans une cité oligarchique, celui-là se prépare à commettre l'injustice et sait que passer inaperçu quand on est un misérable (*ponèros*) est plus aisé dans une cité démocratique que dans une cité oligarchique».³⁹

Toute entorse, politique ou éthique, aux règles de l'oligarchie, fait ainsi basculer le contestataire du camp de l'excellence à celui de la vilenie, et du *juste* aristocratique à l'injustice démocratique. Et dès lors pour rétablir le bon ordre du régime et le faire perdurer, il faut châtier le coupable et lui «infliger justice» (*dikèn dounai*).

On pourrait croire que le discours d'accusation de Critias dans les *Helléniques* relève d'une position de circonstances et d'une argumentation *ad hominem*. Mais en réalité il paraît s'inscrire dans la continuité d'une conception théorisée par Critias et dont on trouve des traces dans les fragments de son œuvre littéraire. C'est plus particulièrement le cas du long fragment issu d'un *Sisyphe*,⁴⁰ transmis comme un témoignage d'athéisme puisque les dieux y apparaissent comme une invention humaine, imaginée par un homme particulièrement intelligent afin d'assurer un contrôle total des comportements sociaux et politiques. Avant d'en venir à cette invention, un personnage – sans doute le personnage-titre – développe un récit de l'histoire de l'humanité, dont le fil directeur est le difficile établissement d'un ordre juste:

³⁷ [Xen.] *Ath.* 1.1; 1.4; 1.8; 1.14; 1.16; 3.1.

³⁸ Xen. *Hell.* 2.3.26: [...] καὶ ἂν τινα αἰσθανώμεθα ἐναντίον τῇ ὀλιγαρχίᾳ, ὅσον δυνάμεθα ἐκποδῶν ποιούμεθα· πολὺ δὲ μάλιστα δοκεῖ ἡμῖν δίκαιον εἶναι, εἴ τις ἡμῶν αὐτῶν λυμαίνεται ταύτῃ τῇ καταστάσει, δίκην αὐτὸν διδόναι («Et si nous remarquons que quelqu'un s'oppose à l'oligarchie, nous nous en débarrassons, dans la mesure de nos moyens. Mais si c'est l'un d'entre nous qui cherche à ruiner cette constitution, alors, à notre avis, c'est encore plus juste d'en tirer justice»); *Hell.* 2.3.27–29: εἰ μὲν τοῖνυν ἐξ ἀρχῆς ταῦτα ἐγίνωσκε, πολέμιος μὲν ἦν, οὐ μέντοι πονηρὸς γ' ἂν δικαίως ἐνομίζετο [...] ὥστε οὐ μόνον ὡς ἐχθρῷ αὐτῷ προσήκει ἀλλὰ καὶ ὡς προδότῃ ὑμῶν τε καὶ ἡμῶν διδόναι τὴν δίκην («Et si encore telle avait été sa position dès l'origine, on pourrait à juste titre le considérer comme un ennemi, mais cependant pas comme un vaurien [...] en conséquence, ce n'est pas seulement comme un ennemi qu'il convient de le châtier, mais comme un traître à votre égard et au nôtre»).

³⁹ [Xen.] *Ath.* 2.20: ὅστις δὲ μὴ ὦν τοῦ δήμου εἴλετο ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ, ἀδικεῖν παρεσκευάσατο καὶ ἔγνω ὅτι μᾶλλον οἶόν τε διαλαθεῖν κακῷ ὄντι ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ.

⁴⁰ Ce fragment a été transmis sous le nom de Critias par Sextus Empiricus (*Math.* 9.54) et l'attribution est aujourd'hui généralement admise bien que quelques vers de ce même texte soient également transmis par le pseudo-Plutarque sous le nom d'Euripide (*Mor.* 879e–f).

- Il fut un temps où les hommes vivaient sans ordre (*ataktos*),
 bestialement, au service de la force brutale,
 où nul prix (*athlon*) n'échappait aux bons (*esthloi*),
 où nul châtement non plus ne frappait les méchants (*kakoi*).
- 5 Ensuite, selon moi, les hommes établirent
 des lois pour punir, afin que la justice (*dike*) règne en tyran (*tyrannos*),
 également pour tous et tienne asservie la démesure (*hybris*):
 qui commettait une faute recevait punition.
 Puis, comme les lois empêchaient les hommes
- 10 de commettre au grand jour leurs actes de violence
 mais qu'ils agissaient en secret, c'est alors, je le pense,
 que pour la première fois, un homme à l'intelligence ferme et subtile,
 inventa pour les mortels la crainte des dieux afin qu'existe
 un objet de crainte pour les méchants, même lorsqu'ils dissimulent
- 15 action, parole ou leur pensée.⁴¹

On retrouve dans ce texte les procédés habituels de l'argumentation oligarchique avec l'utilisation d'un vocabulaire permettant le glissement entre ordre moral et ordre politique et suggérant habilement la possibilité d'une double lecture. Dans son état de nature initial, l'humanité est soumise, comme les animaux, aux seuls rapports de force individuels. Il s'agit apparemment de réprimer l'utilisation anarchique du droit du plus fort, afin de réprimer la violence des «méchants» par la loi, humaine puis divine. Toutefois, l'*hybris* des *kakoi* n'est pas sans rappeler la façon dont Mégabyze et le pseudo-Xénophon se plaisaient à caractériser le pouvoir du *dēmos* et l'ordre qu'il convient d'établir n'est aucunement un ordre égalitaire. Non seulement il s'agit de distinguer les «bons» des «méchants», mais aussi d'attribuer à chacun le traitement qui lui convient: châtement pour les méchants, récompense pour les bons. Pour désigner ces derniers, l'emploi du terme *esthloi* ajoute à la connotation archaïsante une référence à la façon dont les élites aimaient à se qualifier elles-mêmes comme groupe social,⁴² et le choix du terme *athlon* pour évoquer la récompense, ou plus précisément le «prix» s'inscrit dans une logique compétitive de l'excellence. Quant à la justice, elle revient à substituer ce nouvel ordre à l'ancien «désordre» en se revendiquant tyrannique et en s'appuyant sur des lois répressives, sur la contrainte, et finalement sur la peur, grâce au stratagème imaginé par un homme à l'intelligence subtile afin de mieux contrôler les actes et les pensées. Ce programme qui vise

⁴¹ Critias, D-K 88 B 25: ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος / καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης, ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν / οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. / κάπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους / θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾗ / ὁμῶς ἀπάντων τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη / ἐξημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. / ἔπειτ' ἐπειδὴ τὰ μφανῆ μὲν οἱ νόμοι / ἀπείργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ, / λάθρα δ' ἐπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ / πρῶτον πυκνὸς τις καὶ σοφὸς γνῶμην ἀνὴρ / θεῶν δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως / εἴη τι δαῖμα τοῖς κακοῖσι, κὰν λάθρα / πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι τι.

⁴² Sur les transformations du vocabulaire social en lien avec la propagande politique au V^e siècle, voir Donlan 1978.

à réduire en esclavage les *kakoi* évoque la pratique politique de Critias parmi les Trente, et rappelle la préconisation du pseudo-Xénophon lorsque celui-ci affirmait: «si tu cherches une bonne organisation (*eunomia*), tu verras d'abord les plus habiles (*dexiôtatoi*) établir des lois pour le peuple. Ensuite les honnêtes gens (*chrèstoi*) châtieront les coquins (*ponèroi*)»,⁴³ avant de conclure, avec une tranquille certitude: «à la suite de ces bonnes mesures le peuple tomberait rapidement en esclavage».⁴⁴ Au droit individuel du plus fort de l'état de nature, «injuste» et marqué de l'empreinte de l'*hybris* aux yeux des *esthloi*, s'en substitue un autre, «juste» parce qu'entérinant la prédominance des «meilleurs» selon les critères qu'ils ont eux-mêmes établis.

On voit ainsi se mettre en place, dans le dernier tiers du V^e siècle, les éléments d'une propagande «aristocratique», cherchant à justifier l'ordre oligarchique au nom d'une justice qui récusé l'égalité démocratique en lui opposant la reconnaissance du mérite des meilleurs et qui prétend ainsi fonder le meilleur des régimes. Cette propagande pose les prémices de la réflexion philosophique qui, au IV^e siècle, de Platon à Aristote en passant par Isocrate, s'efforce d'aboutir à une distinction entre oligarchie et aristocratie à partir de critères politiques et éthiques, et dont on peut trouver l'amorce dans la formulation socratique que Xénophon rapporte dans les *Mémoires*:

Il (Socrate) pensait que là où l'accès aux magistratures est réservé à ceux qui exécutent les prescriptions des lois, le régime est une aristocratie, là où il dépend du cens, c'est une ploutocratie, là où il est ouvert à tous, c'est une démocratie.⁴⁵

En distinguant deux formes d'oligarchie qu'il nomme respectivement ploutocratie et aristocratie, Socrate reprenait certains des critères qui avaient été au cœur du débat sur la qualification des meilleurs. Si celui de la richesse était objectivement identifiable – encore que le niveau du cens soit précisément un enjeu politique majeur dans le fonctionnement et l'identification des oligarchies et soit appelé à devenir un élément fondamental dans l'analyse aristotélicienne – le critère légal consistait à prendre au sérieux les prétentions au «juste» oligarchique, en faisant du respect des prescriptions des lois le critère de la vertu des «meilleurs» et non l'instrument et la justification de leur pouvoir. En tentant de clarifier la nature de l'*arètè* des meilleurs et de ramener leur définition du «juste» au respect de la

⁴³ Cfr. *supra*, n. 25.

⁴⁴ [Xen.] *Ath.* 1.9: ἀπὸ τούτων τοίνυν τῶν ἀγαθῶν τάχιστ' ἂν ὁ δῆμος εἰς δουλείαν καταπέσοι.

⁴⁵ Xen. *Mem.* 4.6.12: καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων, πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων, δημοκρατίαν. Une partie de la définition que donne Aristote de l'aristocratie dans la *Rhétorique* (1, 1365b35–37) paraît s'inscrire dans la continuité de cette formulation: «en effet, ceux qui sont restés dans le respect des lois exercent les magistratures dans l'aristocratie; ils apparaissent nécessairement comme excellents, et c'est de là que le régime tire son nom» (οἱ γὰρ ἐμμενηκότες ἐν τοῖς νομίμοις ἐν τῇ ἀριστοκρατίᾳ ἀρχοῦσιν. ἀνάγκη δὲ τούτους φαίνεσθαι ἀρίστους, ὅθεν καὶ τὸννομα εἴληφεν τοῦτο). Sur ce passage des *Mémoires*, voir Caire 2015.

loi, la tradition philosophique allait, à la suite de Socrate, conférer à l'«aristocratie» un statut éthique et non plus celui d'un slogan politique. Toutefois, la confrontation entre deux conceptions opposées du juste en matière politique, quant à la revendication d'égalité des uns répondait celle de la reconnaissance du mérite des autres, devait trouver un prolongement dans le développement de la théorie des «deux égalités»,⁴⁶ ainsi formulée par Isocrate moins d'un demi-siècle après la chute de l'oligarchie des Trente:

Ce qui contribua le plus à la belle organisation qu'il donnèrent à la cité, c'est qu'entre les deux égalités (*isotès*) considérées – l'une attribuant à tous la même chose (*to auton*), l'autre à chacun ce qui lui convient (*to prosèkon*) –, ils ne méconnaissent pas la plus utile et, rejetant comme injuste (*ou dikaia*) celle qui juge honnêtes gens (*chrèstoi*) et vauriens (*ponèroi*) dignes des mêmes avantages, ils choisirent celle qui honore et punit chacun selon son mérite (*kata tèn axian*); c'est en se fondant sur elle qu'ils organisèrent la cité, en n'attribuant pas les magistratures par tirage au sort entre tous les citoyens, mais en choisissant pour chaque tâche les meilleurs (*beltistoi*) et les plus capables (*ikanôtatoi*).⁴⁷

En décrivant ainsi le régime ancestral auquel il invitait les Athéniens à se référer pour rétablir l'une de ces «formes d'égalité et de démocraties bien organisées»⁴⁸ dont il faisait l'éloge, Isocrate témoignait, jusque dans le choix du vocabulaire, de la vitalité toujours renouvelée des arguments développés par les tenants du «juste» oligarchique au siècle précédent.

Bibliographie

- L'Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte, a cura di C. Bearzot et al., Milano 2011.
- Aubonnet J. (1995), *Aristote. Politique. Livres V et VI*, Paris.
- Bearzot C. (2008), *La giustizia nella Grecia antica*, Roma.
- (2011), *La paternità dell'opera*, dans *L'Athenaion politeia rivisitata*, 3-28.
- Caire E. (2014), «Dans chaque cité c'est la racaille qui est favorable au peuple...». *La stigmatisation des démocrates dans l'Athênaiôn Politeia du pseudo-Xénophon*, dans *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, éd. par A. Queyrel Bottineau, Dijon, 85-98.

⁴⁶ Sur la genèse de la théorie des deux égalités, Harvey 1965; sur son traitement chez Platon et Isocrate, Pontier 2006, 320-323.

⁴⁷ Isocr. 7.21-22: μέγιστον δ' αὐτοῖς συνεβάλετο πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν τὴν πόλιν, ὅτι δυοῖν ἰσοτήτων νομιζομέναι εἶναι, καὶ τῆς μὲν ταῦτ' ἅπασιν ἀπονεμούσης, τῆς δὲ τὸ προσήκον ἑκάστοις, οὐκ ἡγνοῦσαν τὴν χρησιμωτέραν, ἀλλὰ τὴν μὲν τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσαν τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς πονηροὺς ἀπεδοκίμαζον ὥς οὐ δικάϊαν οὔσαν, τὴν δὲ κατὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστον τιμῶσαν καὶ κολάζουσαν προηροῦντο καὶ διὰ ταύτης ὥκουν τὴν πόλιν, οὐκ ἐξ ἀπάντων τὰς ἀρχὰς κληροῦντες, ἀλλὰ τοὺς βελτίστους καὶ τοὺς ἱκανωτάτους ἐφ' ἑκάστον τῶν ἔργων προκρίνοντες.

⁴⁸ Isocr. 7.60: τὰς δ' ἰσότηας καὶ τὰς δημοκρατίας ἐπαινῶν, οὐ πάσας, ἀλλὰ τὰς καλῶς καθεστηκυίας.

- (2015), *Le maître et le disciple. Xénophon et le classement socratique des politeiai*, dans Ποικίλοι καρποί. *Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, éd. par M. Loubet, D. Pralon, Aix-en-Provence, 317-329.
- Connor W.R. (1971), *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton.
- Darbo-Peschanski C. (1987), *Thucydide: Historien, Juge, «Métis»* 2.1, 109-140.
- De Luna M.E., Zizza C., Curnis M. (2016), *Aristotele. La Politica. Libri V-VI*, Roma.
- Donlan W.F. (1978), *Social vocabulary and its relationship to political propaganda in fifth-century Athens*, «QUCC» 27, 95-111.
- Fouchard A. (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon.
- Harvey F.D. (1965), *Two Kinds of Equality*, «C&M» 26, 101-146.
- Hatzistavrou A. (2013), *Faction*, dans *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. by M. Deslauriers, P. Destrée, Cambridge, 275-300.
- Lapini W. (1997), *Commento all'Athēnaion Politeia dello pseudo-Senofonte*, Firenze.
- Lenfant D. (2017), *Pseudo-Xénophon. Constitution des Athéniens*, Paris.
- Lintott A. (2018), *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context. A New Translation and Commentary on 'Politics' Books 5 and 6*, New York.
- Newman W.L. (1902), *The Politics of Aristotle*, III-IV, Oxford.
- Podlecki A.J. (1966), *Creon and Herodotus*, «TAPhA» 97, 359-371.
- Pontier P. (2006), *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris.
- Powell J.E. (1939), *The History of Herodotus*, Amsterdam.
- Sealey R. (1974), *The origins of Demokratia*, «CSCA» 6, 253-295.
- Tuci P.A. (2011), *La datazione dell'Athēnaion politeia pseudosenofontea: problemi metodologici e proposte interpretative*, dans *L'Athēnaion politeia rivisitata*, 29-72.
- Will É. (1972), *Le monde grec et l'Orient*, I. *Le V^e siècle (510-403)*, Paris.
- (1978), *Un nouvel essai d'interprétation de l'Athēnaion Politeia pseudo-xénophontique*, «REG» 91, 77-95.

VIZI E VIRTÙ DELLA RISERVATEZZA:
LA LIMITATA ACCESSIBILITÀ DEL POLITICO, FRA PERSIA, *POLIS* CLASSICA
E CORTI ELLENISTICHE (V-III SECOLO A.C.)^{*}

STEFANO G. CANEVA

Abstract: VICES AND VIRTUES OF DISCRETION: INACCESSIBLE POLITICIANS BETWEEN PERSIA, THE CLASSICAL *POLIS*, AND HELLENISTIC COURTS (5TH-3RD CENTURY BC). This paper focuses on the role played by discretion in the construction of the public image of politicians in the Greek and Graeco-Macedonian world, between the 5th and 3rd century BC. By discretion, I refer to the deliberate choice by political leaders to avoid or reduce their accessibility in relationships with collaborators, rivals, and more generally with their fellow citizens or subjects. The case studies addressed reveal that the effect of this choice is not univocal: the politician's decision not to be approachable can be understood as a sign of dignity and solemnity, of philosophically inspired moderation, but it can also be stigmatized as the expression of an aloof and arrogant character, or on the contrary of a fearful one. Ultimately, the reactions that we can trace in the sources vary depending on the contexts, purposes and reference values used to judge the behaviour of the protagonists of the political struggle. These differences allow us to better understand the reactions of different political and cultural systems when faced with the self-promotion strategies of figures invested with strong personal power.

Keywords: Discretion, Negotiating skills, Pericles, Dio, Hellenistic courts

1. Vizio o virtù? La riservatezza e le capacità negoziali del politico

Nella *polis* greca, l'*axiosis* del politico – il suo capitale sociale personale, come potremmo dire traducendo in una prospettiva moderna un termine chiave del vocabolario dell'Atene classica¹ – si fonda su basi socio-economiche che prece-

stefano.caneva@unipd.it, Università degli Studi di Padova, Italia.

^{*} Desidero ringraziare gli organizzatori del convegno *Virtù e vizi nei sistemi politici in Grecia antica e Vicino Oriente* (Ravenna, 1-3 dicembre 2022) per l'invito e l'occasione di condividere riflessioni che mi stanno a cuore e che in qualche modo mi mantengono vicino al compianto amico Federico Muccioli. Dove non altrimenti indicato, le traduzioni dei testi greci sono mie.

¹ Su *axiosis* («reputazione», «stima», «prestigio») e il correlato *axioma* («dignità», e quindi anche «ciò di cui si è reputati degni», per esempio una carica o un onore) nel lessico politico ateniese di V secolo, vd. Allison 2001; Block 2017, spec. 240-245. Bourdieu 1980, 2, definisce il capitale sociale come «l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissances et de inter-reconnaissance»; cfr. Bourdieu 1983.

dono e indirizzano le scelte degli individui coinvolti, come le origini familiari, la disponibilità di capitali, l'inserimento in una ben costruita rete sociale di amicizie politiche e legami di ospitalità. Tuttavia, accanto a questi fattori, le fonti antiche non mancano di sottolineare l'importanza decisiva dell'azione personale. È in questo quadro che entrano in gioco le competenze diplomatico-negoziali di un buon *leader*: le sue risorse e capacità comunicative, culturali e relazionali, attraverso le quali il politico definisce un profilo pubblico efficace e intesse legami vincenti con singoli e gruppi, assicurando così il proprio successo.

Riflessioni sulle strategie relazionali efficaci o controproducenti adottate dai protagonisti dell'agone politico sono onnipresenti nei testi greci laddove si parli di potere personale e appaiono trasversalmente in una grande varietà di generi letterari, dalla storiografia alla filosofia, dal teatro alla retorica.² Ricercare tali riflessioni significa dunque confrontarsi con forme discorsive diverse, dall'esposizione sistematica di eventi politici alla trattazione etica, passando per l'elogio, l'aneddoto biografico, la *boutade* comica e l'*exemplum* retorico. Significa anche tenere conto del fatto che ogni scelta comportamentale assume un significato potenzialmente diverso in relazione al suo pubblico e al contesto socio-culturale nel quale è inserito. Lo stesso gesto o atteggiamento può avere successo in un contesto e non in un altro. Anche i meccanismi attivati da tali scelte possono variare: le strategie relazionali adottate da un politico possono funzionare perché tradizionali e riconoscibili, oppure, al contrario, perché innovative e quindi capaci di rispondere a esigenze nuove, oppure semplicemente perché riescono a spiazzare gli avversari impreparati. Questa variabile inerente al rapporto fra azioni e contesti ha ovviamente un impatto fondamentale sull'analisi dei casi tramandati, che devono sempre essere considerati nel quadro della stratigrafia spesso complessa delle nostre fonti.

Il presente contributo si focalizza su una singola componente di questo tema ampio e variegato: il ruolo della riservatezza, termine con il quale farò riferimento alla scelta deliberata, da parte del politico, di non concedersi, o non concedersi troppo, ai collaboratori, ai rivali, e più in generale al popolo dei concittadini o dei sudditi. Il non concedersi del politico, il suo rendersi *δυσπρόσδοος*, comporta il limitare o evitare completamente le occasioni pubbliche di convivialità e familiarità, escogitando soluzioni, più o meno spontanee o ritualizzate, per canalizzare l'accesso alla sua persona in forme fisse e prevedibili, nelle quali il politico non perde mai il controllo sulla costruzione della propria immagine pubblica. L'ampiezza cronologica e geografica indicata nel sottotitolo assicura che l'obiettivo delle mie riflessioni non è quello dell'eshaustività. Procederò piuttosto per salti temporali e spaziali, identificando alcuni casi di studio nei quali il tema dell'interazione fra accessibilità e riservatezza è trattato con particolare

² Sul rapporto tra indagine storica e riflessione etica a proposito della *stasis*, nella *polis* classica, vd. De Luna 2021, a partire dal V libro della *Politica* di Aristotele. Nei decreti onorifici di età ellenistica, la memoria pubblica della lotta politica si costruisce attraverso narrazioni fortemente influenzate da valutazioni etiche sui protagonisti, individuali o collettivi, e le intenzioni che hanno guidato il loro operato.

evidenza ed efficacia. Tali esempi potranno, spero, offrire strumenti analitici adeguati a estendere queste considerazioni ad altri contesti, che per ragioni di tempo inevitabilmente sfuggiranno alla presente discussione.

2. La gerarchia di corte achemenide come modello e anti-modello nella riflessione politica greca

Un famoso passo del trattato pseudo-aristotelico *Sul cosmo* ricorre alla proverbiale invisibilità e inaccessibilità del Gran Re persiano come a una metafora dell'organizzazione dell'universo, nel quale un principio divino tutto regola pur essendo «invisibile a tutti». ³ Nel V secolo, Erodoto già manifestava il proprio interesse per questa tradizione achemenide e ne collegava l'origine all'iniziativa del sovrano medo Deiokes. Rendendosi inaccessibile e invisibile ai membri dell'aristocrazia, che pure originariamente erano suoi pari, Deiokes avrebbe creato *ex novo* i rituali della propria distinzione sociale, in un vero e proprio atto di fondazione della legittimità monarchica. ⁴

L'elaborato cerimoniale che scandiva l'accesso a corte per l'udienza con un sovrano achemenide ha attirato l'attenzione degli studiosi, sia iranisti che ellenisti, che ne hanno discusso le dinamiche interne e gli influssi sul mondo greco e macedone, in particolare sul protocollo delle corti di Alessandro, dei Diadochi e dei loro successori. ⁵ Un aspetto ben noto della gerarchia di corte achemenide è collegato al banchetto regale. I tratti caratteristici di questo momento di socialità compaiono ripetutamente nelle discussioni degli autori greci del periodo classico, che ne sottolineano la sofisticata ritualità nonché il sapiente uso degli spazi per articolare le relazioni gerarchiche all'interno della corte. Di particolare interesse a questo riguardo è un frammento dei *Preparativi* (*Paraskeuastika*) di Eraclide di Cuma, risalenti al IV secolo e di cui possiamo leggere alcuni passi in Ateneo. ⁶ Oltre a fornire una interessante casistica delle tipologie di banchetti regali in uso alla corte achemenide, Eraclide getta luce sulla complessa architettura spaziale e visiva che allontana il Re dai suoi invitati: alcuni di loro banchettano fuori dall'edificio principale, mentre altri siedono in una stanza interna ma comunque

³ [Arist.] *Mund.* 1, 398a-b, con commento in Betegh, Gregorić, 2021, 183-187; Brumana 2023, 132-134.

⁴ Hdt. 1.99. Il punto di vista di Erodoto sul protocollo persiano è discusso in Lanfranchi 2010; Bichler 2010; Harrison 2022; cfr. Llewellyn-Jones 2013, 46-47. Beltrametti 2021, 82-84, completa proficuamente queste riflessioni sottolineando che il resoconto di Erodoto, certamente approssimativo dal punto di vista di un orientalista, si spiega al meglio nel quadro politico ateniese del tempo, in particolare in rapporto al dibattito in corso ad Atene sul ruolo dell'accessibilità e dell'inaccessibilità nella costruzione della figura pubblica del politico.

⁵ Sulla gerarchia di corte persiana, le sue basi ideologiche e le sue complesse manifestazioni, si vedano i contributi raccolti in *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court*; cfr. Llewellyn-Jones 2013, 42-73. Sulla ricezione macedone ed ellenistica, cfr. *infra*, § 5.

⁶ Heraclid. Cum., *FGrHist* 689 F 2 (= Ath. 4, 145b-f). Per un commento storiografico e un confronto con la documentazione orientale sui banchetti regali, vd. Lenfant 2009, 277-298; Lion 2013; Almagor 2018.

separata da quella del Re, e non possono vederlo per il frapporsi di una tenda, ma sono visti da lui; in occasioni speciali, gli invitati mangiano in una sala con il Re, ma non insieme alla sua tavola, poi alcuni prescelti accedono al successivo simposio, ma consumeranno un vino diverso da quello del Re, stando per giunta distesi ai piedi del letto su cui si trova il sovrano. Il protocollo di corte achemenide costruisce dunque una lontananza ritualizzata del sovrano, che appare distante per statuto, non per un'inclinazione personale alla riservatezza. Del resto, anche nella tipologia di banchetto che prevede la presenza dei più fidati collaboratori alla tavola del Re, la gerarchia di corte è sapientemente organizzata *a priori*, con posti assegnati per comunicare a tutti i presenti il crescente o ridotto prestigio che il monarca riconosce a ogni invitato al momento del banchetto, come ricorda Senofonte nella *Ciropeia*:⁷ la prossimità al sovrano è quindi per l'*élite* un termometro delle variabili preferenze del Re e una diagnosi dell'andamento della carriera politica dei cortigiani.

La gerarchia delle udienze e dei banchetti alla corte achemenide appare in chiara contrapposizione con la logica di parità fra *homoioi* che regolava i pasti e i simposi nelle eterie nobiliari delle *poleis* greche. Eppure, a partire dalle corti dei tiranni dell'età arcaica fino alla Macedonia argeade del IV secolo, conosciamo numerose forme di convivialità nobiliare costruite intorno all'affermazione di un equilibrio gerarchico fra una figura dominante e i suoi collaboratori.⁸ In ogni caso, un dettaglio merita di essere sottolineato. Mentre la fissità della gerarchia di corte achemenide è vista dagli autori greci come un ingrediente essenziale della regalità iranica, in nessuno contesto del mondo greco e greco-macedone si segnala un sistema di governo nel quale la distanza del capo politico appaia altrettanto istituzionalizzata, ritualizzata e quindi de-personalizzata. A differenza del Gran Re, non solo i principali magistrati nella *polis* greca, ma anche i re spartani e il sovrano argeade devono *decidere* se e quanto mettersi pubblicamente a disposizione degli amici e collaboratori, o, in una prospettiva più ampia, del *demos* o dei sudditi. E, ovviamente, raccoglieranno i successi e i fallimenti che derivano da tali scelte personali.

Nelle fonti greche di età classica, l'invisibilità regale di ispirazione achemenide e la ritualizzazione dell'accesso alla sua persona appaiono quindi spesso come elementi negativi, non solo sul piano morale, ma anche pragmatico, in quanto operano una rottura dei legami di prossimità e collaborazione con gli alleati e i sostenitori. La conseguenza provocata da una tale rottura può arrivare fino alla caduta del politico che volesse attuarla. Questo vale tanto sul piano interno quanto su quello internazionale. Concentriamoci brevemente su quest'ultimo aspetto, evocando il caso di due condottieri spartani impegnati in prima fila

⁷ Xen. Cyr. 8.4.1-5, spec. il § 5 sull'uso regale di cambiare, se necessario, i posti dei cortigiani a ogni banchetto affinché «i meriti individuali comportassero il passaggio a una collocazione più onorifica e, per converso, un impegno modesto provocasse il declassamento al rango inferiore» (trad. Ferrari 1995).

⁸ Per una panoramica diacronica dell'evoluzione del banchetto aristocratico o regale nel mondo greco, vd. Schmit-Pantel 1992, Vössing 2004, Murray 2017.

contro l'impero persiano. Dopo aver stabilito rapporti stretti e compromettenti con il Gran Re, il reggente spartano Pausania non solo cominciò a vestire e a banchettare alla maniera persiana, ma – spiega Tucidide – «era difficile avvicinarlo (δυσπρόσοδον) e assumeva con tutti, senza distinzione, un atteggiamento così aspro (τῇ ὀργῇ οὕτω χαλεπῇ ἐχρῆτο) che nessuno poteva avere accesso a lui. Soprattutto per questo gli alleati passarono dalla parte degli Ateniesi».⁹ Alle derive medizzanti del reggente Pausania si oppone l'atteggiamento dell'Agésilao senofonteo, i cui modi si caratterizzano per esplicita differenziazione rispetto al modello del Gran Re: la solennità che il Persiano ricerca nell'invisibilità e in un atteggiamento negoziale poco collaborativo si oppone alla visibilità e affabilità strategicamente impiegate da Agésilao come armi per conquistare sostenitori alla causa della guerra anti-persiana in Asia Minore:

Dirò dunque come anche nel suo atteggiamento si oppose alla boria (ἄλαζονείᾳ) del Persiano. In primo luogo, questi riteneva di accrescere la propria dignità facendosi vedere raramente; Agésilao invece si compiaceva di essere sempre visibile (ὁ μὲν τῷ σπανίως ὀρᾶσθαι ἐσεμνύετο, Ἀγησίλαος δὲ τῷ ἀεὶ ἐμφανὲς εἶναι ἡγάλλετο), poiché riteneva che il rendersi invisibile sia confacente a una vita vergognosa, mentre la luce arreca più decoro a una vita orientata nobilmente. In secondo luogo, l'uno accresceva la propria dignità rendendosi difficile da avvicinare, l'altro si rallegrava di lasciarsi avvicinare da tutti (ὁ μὲν τῷ δυσπρόσοδος εἶναι ἐσεμνύετο, ὁ δὲ τῷ πᾶσιν εὐπρόσοδος εἶναι ἔχαιρε). Infine, nel negoziare, quello si faceva bello di fare concessioni lentamente, questi si compiaceva particolarmente delle occasioni in cui poteva congedare qualcuno dopo avergli concesso al più presto quello che chiedeva.¹⁰

3. Pericle e gli altri: affabilità e riservatezza nell'Atene di V secolo

Fra le figure politiche dell'Atene classica passate alla storia per l'eccezionale capacità di guidare il popolo, un posto d'eccezione spetta ovviamente a Pericle. Non si può dire che il grande stratego abbia goduto di una memoria positiva nell'Atene di IV secolo,¹¹ ma l'apprezzamento di Tucidide pose le basi di quella che, in età imperiale, diventerà una vera e propria agiografia impostata sulla contrapposizione binaria fra Pericle, con la sua Atene classica, e il declino umano e politico della città nel periodo dei suoi successori, che condussero la *polis* alla catastrofica sconfitta contro Sparta.¹² Le doti relazionali del Pericle plutar-

⁹ Thuc. 1.130.2.

¹⁰ Xen. *Ages.* 9.1-2.

¹¹ Sulla revisione critica della figura di Pericle nella riflessione politica e filosofica di IV secolo, alla quale fa seguito uno scarso interesse in età ellenistica, si vedano Banfi 2003, 75-194; Azoulay 2014, 127-136; Samons 2016, 211-218; Vattuone 2017, 90-111. Sul giudizio critico espresso da Platone, Monoson 1998; Banfi 2003, 99-168; Pappas, Zelcer 2015; Vattuone 2017, 103-105. Sul recupero di Pericle come oratore e statista a partire da Cicerone in poi, vd. Banfi 2003, 207-256; cfr. Vattuone 2017, 161-165.

¹² Intimamente legata a questa celebrazione di Pericle è la tendenza, evidente in Plutarco, ad attenuare o minimizzare le responsabilità dello stratego in relazione allo scoppio della guerra, che invece

cheo si inquadrano perfettamente in questa tendenza: il suo profilo politico si staglia come l'esempio supremo di una perfetta unione di affabilità e dignitosa riservatezza. Rivelatore è il giudizio finale (*Per.* 39.3), sapientemente costruito da Plutarco su un doppio ossimoro che riassume l'efficace medietà dell'atteggiamento politico di Pericle: gli Ateniesi dovettero riconoscere *a posteriori* che «non c'era mai stato carattere più moderato nella ferezza o più dignitoso nella dolcezza» (μετριώτερον ἐν ὄγκῳ καὶ σεμνότερον ἐν πρᾶότητι).¹³ Come è noto, tale equilibrio appare a Plutarco come il frutto di un felice connubio fra le doti naturali di Pericle e l'insegnamento di Anassagora:

Anassagora di Clazomene è colui che più fu vicino a Pericle e maggiormente gli infuse maestà (ὄγκος) e un modo più autorevole di concepire la guida del popolo (φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον), in complesso accrescendo e innalzando la dignità del suo carattere (τὸ ἀξίωμα τοῦ ἥθους).¹⁴

In Plutarco, la questione del rapporto fra accessibilità e dignità del politico gioca un ruolo centrale nella costruzione del profilo pubblico di Pericle. Avendo abbracciato per opportunità la causa del popolo e avendo perciò fatto forza «alla propria natura che non era per niente democratica»,¹⁵ Pericle sviluppa una attenta strategia volta a ingraziarsi la popolazione di Atene senza tuttavia rinunciare a una separatezza che preservi e manifesti il suo superiore *status* sociale e politico:

era apparsa evidente ai contemporanei (Vattuone 2017, 129-148; Bearzot 2023, 207-208). Sull'eredità moderna dell'immagine altamente celebrativa di Pericle trasmessa da Plutarco, cfr. Vattuone 2017, 165-174; Azoulay 2014, 157-226.

¹³ La σεμνότης occupa un posto significativo nella riflessione sulle forme della distinzione sociale nell'Atene di V e IV secolo. Tale categoria non è priva di risvolti ambigui, come emerge in particolare dalla commedia: vd. quanto scrive Alberto Gandini in Caneva, Gandini 2023. Sul rapporto, dinamico e ambivalente, fra Pericle, il mondo aristocratico dal quale proveniva, e il *demos* che guidò, si vedano Azoulay 2014, spec. 40-50, sulle tecniche del discorso e dell'apparizione pubblica; Vattuone 2017, spec. 69-72, 83-111. Per un interessante parallelo plutarcheo sulla difficoltà di combinare dignità e mitezza nel governo, cfr. *Plut. Phoc.* 2.8 (τὸ σεμνὸν [...] τῷ ἐπιεικεῖ δύσμικτον).

¹⁴ *Plut. Per.* 4.6. Sul ruolo della filosofia di Anassagora nella formazione di Pericle, cfr. *Plat. Phaedr.* 269a-270a, con discussione in Cataldi 2005, 108-119; Giangiulio 2005, 153-155, 170-174. Come ricordato da quest'ultimo, l'influenza anassagorea sullo stile politico di Pericle arriva a Plutarco non solo attraverso Platone, ma anche per il tramite di una ricca tradizione formatasi fra fine V e IV secolo, e testimoniata, tra gli altri, da Aristofane e Teopompo. Altri tratti legati alla σεμνότης periclea e sottolineati da Plutarco identificano aspetti essenziali della capacità di Pericle di operare secondo un modello di efficace autocontrollo, che coinvolge anche la disponibilità a interagire con gli altri. La dignità del politico è costruita attraverso uno studiato autocontrollo nel vestire e nei segnali del corpo e della voce (*Per.* 5.1). Segue poi la capacità di non emulare l'atteggiamento aggressivo degli avversari, ma di utilizzare la tattica del silenzio per bloccare l'attacco e aggirare infine il colpo subito riprendendo in mano il controllo della situazione con una risposta conciliante (*Per.* 5.2; cfr. Fischer, Ury, Patton 2005, 152-153). Sul ruolo riconosciuto alla retorica nella costruzione della dignità (σεμνότης), grandezza (μέγεθος) e maestà (ὄγκος) del politico nei *Moralia* plutarchei, vd. Giangiulio 2005, 154-155.

¹⁵ *Plut. Per.* 7.3.

In città lo si poteva vedere passare per una sola via, quella che andava all'*agora* e al Consiglio; declinò gli inviti a pranzo e tutte quelle occasioni che implicavano una frequentazione conviviale e familiare, al punto che nei lunghi anni in cui fece politica non andò a pranzo da nessuno degli amici [...]. La convivialità ha la capacità di prevalere sulla più grande maestà ed è difficile nella familiarità conservare la dignità che assicura la fama (δεινὰ γὰρ αἱ φιλοφροσύναι παντὸς ὄγκου περιγενέσθαι, καὶ δυσφύλακτον ἐν συνηθείᾳ τὸ πρὸς δόξαν σεμνὸν ἔστι). [...] Pericle, perciò, si mostrava al popolo solo occasionalmente, per evitare il senso di sazietà che si genera dalle frequentazioni continue». ¹⁶

Il differente grado di accessibilità o riservatezza del politico nell'Atene di V secolo non è dunque solo una questione di inclinazione personale. La scelta di Pericle rappresenta una soluzione alla necessità di costruire un giusto equilibrio fra le proprie origini aristocratiche e le scelte politiche popolari, che lo esponevano al rischio di essere visto come un nuovo Pisistrato, ovvero un aspirante alla tirannide, come Plutarco non manca di ricordare a introduzione della sezione dedicata alle strategie di Pericle nel gestire la questione dell'esposizione pubblica nell'agone politico. ¹⁷

Non a caso, le soluzioni adottate da altre figure coeve appaiono profondamente diverse. Di origini più umili rispetto ai suoi concorrenti, Temistocle riuscì a guadagnarsi grandi simpatie politiche in quanto, come ricorda Plutarco, «con la folla si intendeva bene, sia perché a ogni cittadino si rivolgeva chiamandolo a memoria per nome, sia perché si offriva come arbitro imparziale nelle dispute private». ¹⁸

Il modello d'azione del φιλοτιμότητος Temistocle è quello dell'estrema pubblicizzazione di attività e contatti sociali, pubblici o privati che siano:

non trattava nessun affare separatamente, né pubblico né privato, ma procrastinava ciò che gli capitava fino a quel giorno in cui si accingeva a imbarcarsi affinché, sbrigando insieme molte faccende e dando udienza a gente di ogni tipo, avesse l'aria di una persona importante e assai potente. ¹⁹

Ancora diversa è la soluzione di Cimone, che condivide con Pericle nobiltà e ricchezza ma se ne distanzia per posizioni politiche decisamente più conservatrici e vicine agli *aristoi*. ²⁰ Salvo pochissime eccezioni, la strategia di Pericle consiste nell'eliminare la sfera privata dal profilo pubblico del politico. Al contrario, Ci-

¹⁶ Plut. *Per.* 7.5-7.

¹⁷ Plut. *Per.* 7.1-4, con discussione in Beltrametti 2021, 85-86. Cfr. *Per.* 16.1, con commento in Bearzot 2023, 205-206, sui comici che facevano riferimento ai collaboratori di Pericle come a «nuovi Pisistratidi». Vd. anche Vattuone 2017, 83, sul nesso fra la riforma periclea delle Panatenee e la memoria di Pisistrato.

¹⁸ Plut. *Them.* 5.6.

¹⁹ Plut. *Them.* 18.1; cfr. Beltrametti 2021, 85. Sulla valenza sostanzialmente negativa della *philotimia* nel discorso politico ateniese fra fine V e IV secolo, vd. Roscalla 2005, 50-64.

²⁰ Sugli orientamenti politici di Cimone, si veda recentemente Zaccarini 2017, 27-30, 36-38.

mone resta fedele alla tradizione aristocratica che confonde i limiti fra *oikos* e cosa pubblica, estendendo e quindi sovrapponendo il primo alla seconda. Non solo, infatti, per i suoi sostenitori Cimone si distingue per uno stile sobrio e semplice – quasi laconicamente inelegante, come sottolineò Stesimbrotto di Taso – e per l'affabilità nel trattare gli alleati,²¹ ma apre le proprie tenute e la propria mensa ai concittadini meno abbienti, facendo così, come osserva Plutarco, «della sua casa un pritaneo pubblico».²²

Non è dunque sorprendente che, agli occhi dei suoi sostenitori, come Ione di Chio, l'affabilità di Cimone si contrapponesse apertamente alla ritrosia di Pericle. Nelle *Vite* dedicate ai due rivali, Plutarco programmaticamente riprende e confuta vari spunti anti-periclei desunti dalle *Epidemie* di Ione, nei quali Pericle incarnava un modo di relazionarsi con gli altri pieno di superbia, millanteria e mal celato disprezzo nei confronti dei concittadini.²³ Ugualmente significativo è che gli aneddoti relativi alle relazioni familiari e alla vita privata di Pericle ci provengano da voci a lui ostili, come la critica moderna ha evidenziato nel caso di Stesimbrotto di Taso.²⁴ L'aneddoto personale diviene strumento di lotta

²¹ Sul carattere e il comportamento pubblico di Cimone, si veda Plut. *Cim.* 10, con citazioni della sua *philoxenia* e *megaloephrosyne* celebrate rispettivamente da Cratino e Crizia. Cfr. *Cim.* 6.2-3 sulla gentilezza nei confronti degli alleati della Lega di Delo, in contrasto con la durezza e superbia di Pausania. Sulla semplicità quasi spartana dei modi di Cimone, vd. *Cim.* 4.5, derivato da Stesimbrotto di Taso (*FGrHist* 107 F 4); cfr. Banfi 2003, 46-64, part. 48-52; Saldutti 2014, 54-55; Federico 2015, 167-168; Pownall 2020, 127-129.

²² Plut. *Cim.* 10.7. Secondo Ferretto 1984, 29, e 121 n. 14, Plutarco riprenderebbe, adattandola alla sua lettura positiva, la discussione negativa dell'evergetismo cimoniano sviluppata in Teopompo. Non si può tuttavia escludere che sia stato piuttosto Teopompo a rivisitare in chiave critica un genuino elemento della propaganda cimoniana. Assai positivo, e probabilmente pertinente alla pubblicistica cimoniana, appare del resto il tenore di tutto il passo plutarcheo, nel quale la generosità di Cimone compete con la *philoxenia* e *philanthropia* attica dei tempi mitici e arriva quasi a fare di Cimone un restauratore dell'età aurea di Crono (*Cim.* 10.6). Sull'evergetismo di Cimone, in particolare tramite Theop., *FGrHist* 115 FF 89 e 135, cfr. Veyne 1976, 189-190; Ferretto 1984, 25-32; Domingo Gyax 2016, 77-78; Zaccarini 2017, 243-254. Nella lotta politica del periodo, recepita e trasmessa dalle fonti posteriori, tale osservazione faceva coppia con l'accusa, mossa a Pericle, di abbandonare la tradizione nobiliare dell'evergetismo a spese private a favore dell'uso del denaro pubblico per ingraziarsi il popolo, secondo il consiglio che gli avrebbe dato il maestro di musica Damone: Arist. *Ath. Resp.* 27.3-4; Plut. *Per.* 9.2-3; discussione in Giangiulio 2005, 152-153, 169-170; Wallace 2015, 51-64, 118-119; Vattuone 2017, 54-55, 84-85; Mosconi 2022, 66-69.

²³ Plut. *Per.* 5.3: ὁ δὲ ποιητὴς Ἴων μοθωνικὴν φησι τὴν ὁμίλιαν καὶ ὑπότυπον εἶναι τοῦ Περικλέους, καὶ ταῖς μεγαλαυχίαις αὐτοῦ πολλὴν ὑπεροψίαν ἀναμειχθαι καὶ περιφρόνησιν τῶν ἄλλων (= Ion, *FGrHist* 109 F 15; Federico 2015, 231-240, F 21); cfr. *Per.* 28.7 (= Ion, *FGrHist* 109 F 16; Federico 2015, 223-230, F 20) sulla superbia mostrata dopo la vittoria a Samo, ottenuta in nove mesi contro i dieci anni necessari ad Agamennone per espugnare Troia. Su Ione come fonte di Plutarco nella *Vita di Cimone*, cfr. Federico 2015, 166-171, 178-185, 194-199 (FF 12, 14, 17); sulle posizioni filo-cimoniane di Ione, Banfi 2003, 65-71; Cataldi 2005, 97-106; Federico 2005 e 2015, 241-249. Alle accuse di Ione sulla superbia di Pericle si sarebbe opposto Zenone di Elea, secondo Plut. *Per.* 4.5, ma si vedano a tale proposito i dubbi espressi da Cataldi 2005, 127-140. Su Pericle e Samo, vd. Landucci 2005, 230-233, sul punto di vista di Duride. La superbia (ὑπεροψία) e fierezza (μεγαλαυχία) di Pericle ritornano anche in *Per.* 37.5, dove Plutarco commenta che gli Ateniesi si rappacificarono con lo stratego vedendo lo stato di prostrazione in cui era caduto dopo la morte del caro figlio Paralos.

²⁴ Banfi 2003, 60-61; Vanotti 2010, 144; Pownall 2020.

politica perché riporta polemicamente nella sfera pubblica le ombre e le crepe del privato, prudentemente occultate dalla riservatezza di Pericle.²⁵

Tralasciando ogni dettaglio, mi pare utile scendere leggermente sul piano cronologico per segnalare che la critica alla riservatezza del politico può associarsi a tratti caratteriali differenti rispetto a quelli che contraddistinguono Pericle. Tale aspetto caratteriale emerge infatti anche nel ritratto di Nicia creato dai suoi oppositori. In questo caso, tuttavia, la riservatezza del protagonista politico non si spiegherebbe come un segno della superbia del personaggio, ma in relazione ai suoi modi pavidi ed esitanti, che nella prospettiva dei detrattori diviene cifra determinante del suo carattere, tanto nella lotta politica quanto in guerra e nei rapporti con il divino.²⁶ Per controbattere tali accuse, ricorda Plutarco, uno stretto collaboratore di nome Ierone faceva circolare un'immagine di Nicia che lo presentava come uno statista estenuato dalla cura per la cosa pubblica, alla quale avrebbe sacrificato tutto il tempo e le energie:

Trascurando gli affari privati per le preoccupazioni pubbliche, riesce appena a prender sonno a notte fonda. Perciò sta male anche fisicamente, e non è affabile né gradevole con gli amici (τοῖς φίλοις οὐ προσηνὴς οὐδὲ ἡδύς ἐστιν), ma ha perso anche costoro, oltre ai denari, dedicandosi all'attività politica. Gli altri invece dalla tribuna si guadagnano amici e accumulano ricchezza; se la passano bene e trattano la politica come un gioco.²⁷

4. Un cattivo diplomatico: Dione di Siracusa

Lasciamo ora Atene e passiamo alla Siracusa di IV secolo per riflettere sulla rigidità caratteriale di uno dei peggiori negozianti identificabili nei *bioi* plutarchei: Dione. La descrizione dell'atteggiamento politico di Dione è fortemente influenzata dal dibattito che su questo personaggio controverso si scatenò fra i suoi aperti detrattori e coloro che, fra i simpatizzanti dell'Accademia, vedevano comunque in lui l'incarnazione, seppur tragica, del politico filosofo di stampo platonico.²⁸ Nel *bios* plutarcheo, le virtù e i vizi insiti per natura nel carattere di Dione emergono ripetutamente, ma per noi è particolarmente significativo

²⁵ Che questi attacchi lasciassero il segno è confermato dal successo della tradizione sui dissensi fra Pericle e il figlio Santippo nonché dal tema, sviluppato in Platone, dell'incapacità paideutica di Pericle che, implicando per estensione una caratterizzazione negativa della sua figura di statista, ribadisce la tradizionale continuità etico-politica fra la sfera familiare e quella della *polis*: vd. Banfi 2003, 61-62, 102-127.

²⁶ Sugli aspetti negativi del carattere di Nicia, Plut. *Nic.* 4.1 e 7-8; 7.3; 8.2; 14-16; 24.1. Sulla sua ritrosia a concedersi al pubblico, cfr. in particolare *Nic.* 5.1-2, con commento in Beltrametti 2021, 86-87. Su Nicia criticato per il suo fare altezzoso ai tempi della lotta contro Alcibiade, *Nic.* 11.2. D'altra parte, l'atteggiamento prudente e l'apertura negoziale di Nicia nei confronti di Sparta gli assicurano anche sostenitori e successi, in particolare al tempo della pace con Sparta del 421 e poi nelle fasi finali della tragica campagna in Sicilia: cfr. *Nic.* 9.8-9; 18.1; 27.1.

²⁷ Plut. *Nic.* 5.4-6 (trad. Magnino 1992, con modifiche).

²⁸ Sul profilo etico e politico di Dione nel dibattito storiografico e filosofico antico, si vedano Sanders 2008; Dillon 2008; De Vido 2017; Enrico 2018; Muccioli 2020.

un passo nel quale, dopo aver evocato il clima di dissolutezza che dominava alla corte di Dionisio II, Plutarco espone una lunga riflessione sull'atteggiamento del rivale e sulle reazioni che esso produceva, riprendendo il famoso giudizio espresso nella *Lettera IV* attribuita a Platone:

Come è naturale, Dione era odiato perché non si abbandonava a nessuna manifestazione di piacevolezza e di vivacità. Ecco perché lo calunniavano, applicando alle sue virtù nomi plausibili di difetti: chiamavano superbia la sua dignità e arroganza la sua franchezza (ὑπεροψίαν τὴν σεμνότητα καὶ τὴν παρρησίαν αὐθάδειαν ἀποκαλοῦντες); quando ammoniva, Dione dava l'impressione di accusare e di disprezzare poiché non partecipava ai loro errori. Senza dubbio il carattere di Dione presentava, come tratto naturale, una certa maestà e asprezza che lo rendevano una persona poco accessibile per chi intendesse intrattenersi e trattare con lui (ἀμέλει δὲ καὶ φύσει τινὰ τὸ ἦθος ὄγκον εἶχεν αὐτοῦ καὶ τραχύτητα δυσπρόσοδον ἐντεύξει καὶ δυσξύβολον). Infatti, non solo per un uomo giovane, le cui orecchie erano state corrotte dalle adulazioni, la compagnia di Dione era priva di grazia e fastidiosa (ἄχαρις ἦν συγγενέσθαι καὶ προσάντης); anche molti di quelli che gli erano intimi e ne apprezzavano la semplicità e la nobiltà dell'indole (τὴν ἀπλότητα καὶ τὸ γενναῖον ἀγαπώντων τοῦ τρόπου), lo biasimavano per i suoi modi: trattava con troppa ruvidezza e durezza (ἀγροικότερον καὶ βαρύτερον) coloro che avevano bisogno dei suoi servizi politici. In merito a ciò anche Platone, in seguito, quasi profetando, gli scrisse di guardarsi dall'arroganza, perché si accompagna alla solitudine (ἐξευλαβεῖσθαι τὴν αὐθάδειαν ὥς ἐρημίᾳ συνοικοῦσαν).²⁹

Nella loro partigianeria, le fonti filo-dionee di Plutarco addolciscono il ritratto fosco del protagonista distinguendone la nobiltà di fondo dalla comprovata incapacità di operare sul piano negoziale, riconosciuta persino dai contemporanei a lui più vicini. Anziché suscitare fiducia e collaborazione, la franchezza di Dione pregiudica la possibilità di attivare una negoziazione incentrata su interessi comuni, scatenando invece una reazione ostile che conduce inevitabilmente a un arroccamento della controparte sulle proprie posizioni e a una *escalation* conflittuale, non solo contro Dionisio II, ma anche contro una parte consistente

²⁹ Plut. *Dio* 8.1-4 (trad. P. Fabrin in Dreher *et al.* 2000, con modifiche). Sugli adulatori alla corte di Dionisio II, vd. Muccioli 1999, spec. 129-130. Plutarco ritorna ripetutamente sulle luci e ombre del personaggio, che unisce insieme coraggio, moderazione, durezza e incapacità di relazionarsi positivamente con i collaboratori: cfr. *Dio* 1.3; 2.5; 4; 7.1-3; 17; 32.1 e 5; 47; 52; 53.1 e la *synkrisis* con Bruto. Anche l'opinione di Platone ritorna a più riprese nella *Vita*: cfr. *Dio* 17.3 (Platone promuove la frequentazione fra Dione e Speusippo, perché il fare leggero del secondo offra un modello di convivialità al primo); 52.5-6 (fallito tentativo di Platone di dissuadere Dione dal fare mostra di un atteggiamento rigido e spocchioso). I riferimenti platonici (o pseudo-platonici) che ispirano le riflessioni plutarchee si trovano in particolare in *Ep.* 4, 321b-c (Dione appare meno *therapeutikos* verso i possibili amici di quanto sarebbe necessario; segue l'ammonimento su *authadeia* e solitudine che vanno sempre insieme); *Ep.* 7, 327a-b (la virtù e la passione di Dione spiegano l'ostilità nei suoi confronti), 328b (fiducia nella serietà di Dione, superiore a quanto ci si potrebbe aspettare per la giovane età), 336a-c (necessità di continuare il progetto politico-filosofico di Dione, ispirato dalla virtù), 351a-e (la malignità degli avversari ha causato la fine tragica del progetto dioneo).

dell'*élite* siracusana ostile al tiranno. Che tali siano gli effetti di una franchezza troppo rigida, ce lo ricorda un passo del trattatello plutarcheo *Come distinguere l'adulatore dall'amico*. Qui, all'interno di un'ampia discussione sulle giuste forme della franchezza (παρρησία), Plutarco prescrive di

eliminare dalla nostra franchezza gli spiacevoli effetti collaterali, come depurandola da ogni traccia di arroganza, di riso e di scherno buffonesco. [...] La franchezza presenta tatto e garbo se la sua dignità è preservata da un tocco di grazia, mentre se subentrano sfacciataggine, cafonaggine e arroganza, queste sciupano e distruggono ogni cosa.³⁰

Il ritratto di Dione corrisponde fedelmente a quello che il lessico negoziale moderno descriverebbe come un interlocutore difficile, i cui atteggiamenti, improntati all'attacco personale e al declassamento dell'avversario sul piano morale, vanificano ogni tentativo di avviare una trattativa fondata su interessi comuni.³¹ Il resoconto plutarcheo sul carattere di Dione mostra una significativa consonanza tematica e lessicale con le principali trattazioni teoriche di IV secolo a proposito del giusto connubio fra affabilità e riservatezza dell'uomo politico. Nel discorso *A Nicocle*, Isocrate prescrive al filelleno re di Salamina a Cipro di essere insieme affabile e dignitoso, ἀστεῖος e σεμνός. Una dignità troppo rigida si addice infatti al potere assoluto anziché alla vita in società. Inoltre, una persona che si circonda di un'eccessiva σεμνότης rischierebbe, come nel caso di Dione, di essere percepita come dura e scostante. D'altro canto, come abbiamo visto nel giudizio plutarcheo sulla condotta di Pericle, un politico troppo alla mano otterrà l'effetto inverso, ma ugualmente indesiderato, di apparire umile e dimesso (ταπεινός).³² Nell'*Etica Eudemia*, Aristotele individua nella σεμνότης una virtù sociale propria della persona che «tiene in conto quelli che lo meritano» (τοὺς ἀξίους). Tale figura si posiziona così a uguale distanza fra la mancanza di tatto dell'arrogante (αὐθάδης), che tiene in conto solo se stesso, e l'affettata compiacenza del cerimonioso (ἄρεσκος).³³ Similmente, nella *Retorica*, il tratto che deve distinguere chi è investito dall'ἀξίωμα politico è una dignità ben temperata, che non scade nell'arroganza.³⁴

Nei *Caratteri*, Teofrasto sviluppa la riflessione aristotelica catalogando una serie di comportamenti negativi che caratterizzano le persone cerimoniose, arroganti, o superbe. Alcuni degli atteggiamenti descritti hanno evidenti implicazioni nella sfera diplomatico-negoziale attraverso la quale si costruisce il successo del profilo

³⁰ Plut. *Mor.* 67F (*Quomodo adulator ab amico internoscatur*): ὥσπερ ἐκκαθαίροντες ὕβριν ἅπασαν καὶ γέλωτα καὶ σκῶμμα καὶ βωμολοχίαν ἡδύσματα πονηρὰ τῆς παρρησίας ἀφαιρῶμεν. [...] ἡ παρρησία δέχεται τὸ ἐπιδέξιον καὶ τὸ ἀστεῖον, ἂν ἡ χάρις τὴν σεμνότητα σφῇ, θρασύτης δὲ καὶ βδελυρία καὶ ὕβρις προσοῦσα πάνυ διαφθείρει καὶ ἀπόλλυσιν (trad. Lelli, Pisani 2017, modificata).

³¹ Fischer, Ury, Patton 2005, 171-188.

³² Isoc. 2.34.

³³ Arist. *Eth. Eud.* 3, 1233b35-39.

³⁴ Arist. *Rhet.* 2, 1391a26-28: ποιεῖ γὰρ σεμνοτέρους τὸ ἀξίωμα, διὸ μετριάζουσιν, ἔστι δὲ ἡ σεμνότης μαλακὴ καὶ εὐσχημῶν βαρύτης.

pubblico di un uomo politico. Per esempio, la compiacenza (*Char.* 5: ἀρέσκεια) «è un modo di relazionarsi volto a produrre piacere, ma non per il meglio». Il cerimonioso porta all'eccesso la logica dello scambio evergetico per cui i benefici concessi da un cittadino alla comunità sono ripagati con gratitudine, onori e prestigio. Che si tratti della sfera privata o pubblica, la sua cordialità affettata mira ad avvolgere gli interlocutori nei legami di una reciprocità forzata, con un eccesso di proattività che ne svela i secondi fini. All'eccesso opposto si segnalano due comportamenti ugualmente negativi, l'arroganza (αὐθάδεια) e la superbia (ὑπερηφάνια).³⁵ Entrambi accomunati da un atteggiamento ruvido e scostante, i due vizi rivelano un differente grado di consapevolezza in relazione alle finalità delle azioni intraprese. Sul piano del dare e avere, la persona arrogante rompe e invalida, per semplice inettitudine, i legami sociali della reciprocità e del dono, mentre il superbo ricorre con piena consapevolezza strategica a una serie di gesti ostentatamente tesi a sminuire la dignità degli altri e ad accrescere unilateralmente la propria: si sottrae a chi lo cerca, rifiuta le cariche, tiene gli amici a distanza gerarchica nelle occasioni di socialità, ma non esita a ricordare i propri crediti a chi ha ricevuto un favore né a esprimere le proprie richieste attraverso ordini anziché con parole delicate.

Da un punto di vista politico-diplomatico, le tre tipologie umane descritte da Teofrasto possono riportare qualche successo a un livello basso, ma sarebbero destinate al fallimento in un progetto ambizioso e di vasto raggio: la generosità del cerimonioso risulta troppo artefatta per suscitare la fiducia dei potenziali alleati; la villania dell'arrogante ne compromette la possibilità di vedersi riconoscere prestigio e dignità; infine, l'atteggiamento scostante del superbo può permettergli di controllare persone di minore prestigio, ma scatenerà l'ostilità e la resistenza di interlocutori di uguale rango.

5. Un difficile equilibrio fra distanza e accessibilità: da Alessandro alle monarchie alto-ellenistiche

Nella cruciale fase di transizione fra il medio IV secolo e l'inizio del III – nella Macedonia di Filippo II, nella corte itinerante di Alessandro III, nelle molteplici corti dei Diadochi –, i sovrani e i generali macedoni si trovano di fronte alla sfida di costruire un nuovo difficile equilibrio politico. Da un lato si colloca la tradizionale missione del re macedone, chiamato per statuto a dare ascolto a compagni e sudditi: un'attitudine riassunta dall'*endoxos douleia* con cui Antigono Gonata avrebbe definito la regalità, dissuadendo il figlio dal trattare i sudditi con durezza e arroganza.³⁶ Dall'altro lato si delinea la sperimentazione di un modello di regalità sempre meno accessibile, teso a segnalare l'inarrivabile superiorità del sovrano nei confronti non solo dei barbari sottomessi, ma anche dei Greci e dei propri collaboratori macedoni. Già avviata da Filippo, la tendenza degli ultimi

³⁵ Theophr. *Char.* 15 e 24 rispettivamente.

³⁶ Ael. *VH* 2.20.

Argeadi ad alterare la composizione tradizionale dell'*élite* di corte con l'ingresso di collaboratori esterni, legati esclusivamente al re, raggiunge una nuova intensità, e un punto di rottura, con il figlio Alessandro.³⁷

La ricerca recente ha sottolineato l'importanza del modello di verticalità e ritualizzazione del protocollo di corte achemenide sul comportamento non solo di Alessandro, ma anche dei suoi successori. Oltre agli occasionali riferimenti all'uso di vesti iraniche da parte del conquistatore macedone, a precedenti achemenidi vanno ricollegati l'impiego del trono e dello sgabello appoggia-piedi, del baldacchino, della tenda regale utilizzata in guerra e in pace come luogo per ricevimenti; e ancora la tendenza all'amplificazione e all'articolazione gerarchica degli spazi in occasione di udienze e banchetti regali, con particolare riferimento all'uso di cerchi concentrici, di chiara matrice iranica, attestato nella storiografia su Alessandro³⁸ come sul satrapo di Perside, Peucesta.³⁹ Alcuni importanti dettagli nell'organizzazione della socialità di corte, nella scelta degli attributi e delle occasioni di manifestazione del sovrano rivelano dunque un influsso diretto del mondo iranico, sia pure con differenze a seconda del contesto, soprattutto geografico.⁴⁰ È tuttavia necessario ricordare che alla base di questa apertura sta innanzitutto un'accelerazione nel cambiamento degli equilibri di potere fra capi e comprimari all'interno della monarchia macedone.

Durante la campagna di Alessandro in Asia, la frattura fra il sovrano e la vecchia *élite* diviene insanabile, sia per il desiderio del re di improntare l'organizzazione della corte a una sempre più verticale distanza rispetto ai compagni, sia perché il protocollo persiano mette a disposizione del monarca un modello ben consolidato per ritualizzare questo nuovo tipo di rapporto. Anche lasciando da parte le sue possibili implicazioni religiose, il noto fallimento della riforma del protocollo regale al momento dell'introduzione della *proskynesis* rivela l'ostilità degli *hetairoi* alla prospettiva di vivere in una corte nella quale la tradizionale priorità dell'*élite* macedone avrebbe dovuto essere condivisa con i notabili persiani, e per di più attraverso un cerimoniale desunto proprio dalle tradizioni del popolo sconfitto.

Nelle corti ellenistiche, la dignità del sovrano si esprime di norma attraverso la riduzione dei contatti ravvicinati con i sudditi e con la complementare strategia di costruire apparizioni epifaniche del monarca, divenuto ormai *basileus*. Tali

³⁷ Anson 2013, 43–81, 110–114.

³⁸ Sull'adozione, da parte di Alessandro e dei suoi successori, di attributi e comportamenti dell'etichetta di corte achemenide, vd. Spawforth 2007 e 2012; Llewellyn-Jones 2013; Strootman 2014, *passim*; Muccioli 2016, 2017a e 2017b; Morgan 2017; Wallace 2017; Palagia 2018.

³⁹ Su Peucesta, satrapo di Perside negli anni 326/5–316 e noto per l'apertura verso la lingua e i costumi dell'*élite* iranica, si veda Muccioli 2017b, spec. 80–87 sulla matrice achemenide della disposizione gerarchica delle forze armate a cerchi concentrici intorno al sovrano o comandante, in occasione di grandi cerimonie rivolte a un pubblico almeno in parte iranico.

⁴⁰ Il citato caso della 'iranizzazione' di Peucesta, satrapo della Perside, è rivelatore in questo senso. Si vedano anche le prudenti riflessioni di Muccioli 2016 sulla *proskynesis*, la cui applicazione in età ellenistica pare limitata ai contesti di influenza iranica, e non dovrebbe dunque essere generalizzata, come pure è stato fatto (cfr. Strootman 2014, 193), a tutte le corti dei Diadochi e dei loro successori.

apparizioni hanno luogo all'interno della corte o in sfarzose cerimonie pubbliche come le feste sacre. La soglia del palazzo diventa luogo fisico e simbolico del desiderio e della difficoltà di accedere alla corte e quindi di stabilire un contatto personale con il sovrano.⁴¹ Tutte queste tendenze trovano precedenti alla corte achemenide oltre che paralleli funzionali in numerose società governate da un sistema di potere autocratico. Eppure, anche per i sovrani ellenistici resta essenziale coltivare buoni rapporti con le *élites*, sia a corte sia nelle città sottomesse o alleate, perché senza la loro collaborazione non sarebbe possibile mantenere il potere né governare i territori soggetti. Ciò vale tanto più per i primi decenni successivi alla morte di Alessandro, quando i Diadochi, nell'assenza di un legame genealogico diretto con la famiglia argeade, trovano nell'efficacia sul campo di battaglia e nella soddisfazione delle richieste dei *philoí* le uniche fonti condivise di legittimazione nella scalata al potere.⁴²

Così, nella lettura filo-tolemaica offerta dalle fonti di Diodoro, lo scontro fra il reggente Perdicca e Tolemeo, satrapo d'Egitto, nel 321, si configura come la resa dei conti fra due opposti modi di concepire il rapporto fra comandante e collaboratori:

[Perdicca] era un uomo sanguinario, che privava gli altri comandanti dei loro poteri e in generale voleva dominare tutti con la forza. Al contrario, Tolemeo era una persona benefica (*euergetikos*) e moderata (*epieikes*) e condivideva la libertà di parola (*parrhesia*) con gli altri comandanti.⁴³

Il lessico del passo diodoreo è tipicamente ellenistico, ma i temi della libertà di parola e del diritto delle *élites* alla condivisione del comando richiamano da vicino i punti focali delle tensioni emerse nella corte di Alessandro, in una fase in cui la memoria del conquistatore macedone comincia a dividersi: da un lato la celebrazione leggendaria di una figura più che umana, dall'altro il rifiuto delle strategie di gestione del potere personale in più aperta tensione con la tradizione di reciprocità rivendicata dall'aristocrazia macedone.⁴⁴

Il consolidamento delle corti dei Diadochi innalzerà in modo decisivo lo statuto del sovrano, erodendo così le possibilità, per gli alti comandanti e dignitari, di rappresentarsi come pari. Tuttavia, collaboratori e sudditi continuano anche nel III secolo a esercitare una funzione di controllo sull'operato del re macedone. Come ricorda Plutarco, i sudditi di Demetrio Poliorcete non solo non vedevano di buon occhio le stravaganze teatrali e lo sfarzo con cui il re si

⁴¹ Sulla soglia come categoria fisica e simbolica della separazione fra chi può entrare a corte e chi è costretto a richiedere l'intervento di un mediatore per avere accesso al re, cfr. Morgan 2017; Ferrara 2020; Caneva, cds.

⁴² Il peso decisivo della vittoria in battaglia e di una efficace amministrazione, in alternativa alla legittimità dinastica, è ben espresso nel lessico *Suda*, s.v. βασιλεία (B 147 Adler) con esplicito riferimento all'ascesa al trono dei Diadochi.

⁴³ Diod. 18.33.3.

⁴⁴ Dreyer 2009; Muccioli 2012, 193–209; Muccioli 2018.

presentava in pubblico, ma «sopportavano malvolentieri [...] soprattutto la difficoltà di incontrarlo e avvicinarlo. O non dava udienza, o era aspro e duro con gli interlocutori».⁴⁵ Il passo contiene una lista di episodi rivelatori dello scarso interesse nutrito da Demetrio verso i bisogni dei sudditi, sia greci sia macedoni. Conclude il catalogo il gesto con cui il re, a Pella, lasciò deliberatamente cadere nel fiume le lettere di petizione dei cittadini, senza averle neppure aperte: «il gesto irritò fortemente i Macedoni, che si ritennero oltraggiati, non governati da un re».⁴⁶ Le sconfitte militari di Demetrio avrebbero a breve dato il colpo di grazia a una regalità indebolita dall'incapacità di soddisfare i compiti del sovrano in tempo di pace.

A conclusione di questa panoramica dei rischi, presenti anche in età ellenistica, di una eccessiva separazione tra sovrano e sudditi, vorrei condividere una riflessione sul comportamento del re nel banchetto regale. Come si è detto, il banchetto di corte è uno dei contesti sociali nei quali più forte appare la permeabilità dei costumi regali macedoni ai modelli achemenidi di gerarchizzazione e ritualizzazione dell'accesso alla persona del sovrano. Tuttavia, dobbiamo resistere alla tentazione di generalizzare questa osservazione e ricordarci che esistono significative differenze nel tempo e nello spazio. Anche in piena età ellenistica, non mancano, almeno in Grecia, luoghi e attori propriamente regali che sperimentano strategie relazionali in controtendenza rispetto al modello dominante. Il ritratto elogiativo che Filarco delineò di Cleomene III di Sparta non manca di sottolineare l'atteggiamento del re durante i banchetti e la sua condotta ci è nota tramite le citazioni dell'opera conservate in Ateneo. Pur inquadrandosi coerentemente nella cornice dei contemporanei banchetti regali, i ricevimenti organizzati da Cleomene si contrappongono in tutto alle scelte delle principali corti dell'epoca: alle gigantesche sale da banchetto ellenistiche si oppongono i tre o cinque letti disposti da Cleomene; la gerarchia predefinita dei posti a sedere è eliminata a favore di un ordine per cui gli ospiti anziani scelgono per primi, in conformità con le tradizioni antiche; infine, non è offerto alcun intrattenimento musicale, ma il re cattura l'attenzione degli ospiti parlando egli stesso o invitandoli a turno a prendere la parola su vari argomenti.⁴⁷

La riduzione drastica del numero di invitati ai banchetti di Cleomene non è in contrasto, ma in linea con il messaggio lanciato dal sovrano: limitando la *grandeur* dei ricevimenti, che meglio si adatta a una gerarchizzazione e depersonalizzazione delle relazioni, il Cleomene di Filarco ripristina i legami di schiettezza, reciprocità e libertà di parola evocati dalle antiche tradizioni dell'aristocrazia. Tale progetto è ovviamente in linea con la nostalgia licurghea che caratterizza il regno di Cleomene. Nel banchetto, tale ideologia prende la forma conveniente della moderazione nel consumo degli alimenti: dando agli ospiti l'impressione che «il cibo preparato a casa loro non fosse affatto inferiore a quello

⁴⁵ Plut. *Demetr.* 42.1-2 (trad. di C. Carena, in Santi Amantini, Carena, Manfredini 1995).

⁴⁶ Plut. *Demetr.* 42.4-6.

⁴⁷ Phyl., *FGrHist* 81 F 44 (= Ath. 4, 141f-142f), con discussione in Grandjean 2013.

che si mangiava da lui»,⁴⁸ Cleomene comunica il messaggio di una ritrovata vicinanza e fiducia fra il sovrano e i suoi alleati.

6. Riservatezza e accessibilità in una prospettiva di *longue durée*: occasioni, tradizioni, prestiti culturali

Le fonti letterarie greche hanno discusso in contesti e per scopi diversi la questione dell'accessibilità dell'uomo politico e delle sue conseguenze sulla costruzione del consenso. Per i Greci di età classica, il protocollo di corte achemenide rappresenta il massimo esempio di una legittimità regale costruita, una volta per tutte, attraverso un ricercato equilibrio fra invisibilità, accessibilità gerarchizzata ed epifania del Re. Se il modello persiano è oggetto di una riflessione esterna, semplificante e per lo più negativa, da parte degli intellettuali greci, più sfaccettata e dinamica è la loro risposta alla domanda se il politico che opera nella *polis* possa accrescere in modo più efficiente il proprio prestigio e carisma concedendosi o non concedendosi al pubblico.

In termini generali, dall'analisi condotta emerge che l'eccesso di riservatezza nuoce al politico greco perché produce una figura scostante, se non addirittura ostile nei confronti degli alleati, nonché un cattivo negoziatore con i rivali. Al contrario, se ben dosata, la riservatezza può rivelarsi un'arma efficace nell'agone politico in quanto contribuisce ad accrescere la dignità del *leader*, proteggendolo dalla banalizzazione della propria figura. In ogni caso, se il comportamento del politico sia efficace dipende dal pubblico: i casi di Pericle e Nicia mostrano che quello che i sostenitori descrivevano come un riserbo pieno di maestà poteva apparire ai nemici come un segno di superbia o di pavidità. L'ambivalenza delle scelte operate dai protagonisti della vita politica diventa ancora più evidente per Dione. In questo caso, la gamma delle valutazioni diviene più sfaccettata: fra i sostenitori e i detrattori di un profilo immune a ogni compromesso si inserisce il giudizio in chiaroscuro della *Lettera IV* attribuita a Platone e ricordata da Plutarco, che pur sposando la visione politico-morale di Dione ne sottolinea anche le debolezze sul piano negoziale. D'altra parte, l'inefficacia relazionale di Dione appare così evidente nelle nostre fonti anche perché la sua epoca è caratterizzata da una crescente attenzione, ben testimoniata in ambito retorico e filosofico, per le strategie negoziali messe in campo dai protagonisti politici: una tendenza in cui possiamo vedere uno dei segni di un interesse in costante aumento nei confronti di figure innovative, impegnate nella sperimentazione di nuovi modi di gestire il potere individuale.

Il chiaroscuro dei giudizi dei contemporanei ritorna nel dibattito sul comportamento dei sovrani ellenistici. Dentro la corte, nell'accampamento militare o nelle visite alle *poleis* alleate o sottomesse, i *basileis* elaborano una varietà di soluzioni differenti che dipendono da numerosi fattori: il carattere e le risorse del sovrano, il contesto socio-culturale delle comunità soggette, le occasioni

⁴⁸ Ath. 4, 141f-142f.

di interazione con collaboratori e sudditi. Anche per i sovrani ellenistici resta comunque difficile rispondere alla sfida di soddisfare la totalità di un pubblico che può talora essere particolarmente variegato ed eterogeneo.

Nel 2017, Federico Muccioli pubblicò sulla rivista «Sileno» un contributo intitolato *Transferts culturali e culturali nell'oriente ellenistico. A proposito di alcuni recenti modelli interpretativi*, nel quale riprendeva in esame il crescente numero di studi sui contatti culturali con risultati che considero eccellenti sia per dottrina che per metodo.⁴⁹ Dall'articolo emerge l'invito a una storiografia – che è poi quella praticata da Muccioli stesso nello studio delle regalità ellenistiche – che nell'analizzare gli scambi di idee e pratiche fra culture diverse, non si limita a diagnosticare o a generalizzare i prestiti, ma cerca sempre di approfondire criticamente, caso per caso, le differenze che riguardano i contesti, le ragioni, le ricezioni, e anche i limiti di questi processi. Un'analisi ad ampio raggio delle competenze relazionali dei protagonisti della vita politica nel mondo greco e greco-macedone deve necessariamente inserirsi nella scia di questo monito, mettendo in evidenza i complessi e cangianti equilibri di potere in sistemi socio-politici nei quali, al contrario che in Persia, i detentori dell'*arche* personale sono tali innanzitutto grazie alla propria capacità di negoziare consenso e privilegi con collaboratori e subordinati.

Riferimenti bibliografici

- Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court*, hrsg. v. B. Jacobs, R. Rollinger, Stuttgart 2010.
- À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée*, éd. par C. Grandjean et al., Rennes – Tours 2013.
- Allison J.W. (2001), *Axiosis, the New Arete. A Periclean Metaphor for Friendship*, «CQ» 51.1, 53–64.
- Almagor E. (2018), *Herakleides of Kyme (689)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington, Leiden.
- Anson E.M. (2013), *Alexander the Great. Themes and Issues*, London – New York.
- Azoulay V. (2014), *Pericles of Athens*, Princeton – Oxford [Paris 2010].
- Banfi A. (2003), *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna.
- Bearzot C. (2023), *La selezione dei frammenti comici nella Vita di Pericle di Plutarco*, in *Il teatro greco. Strutture, società, eredità*, a cura di L. Bravi et al., Pisa – Roma, 201–212.
- Beltrametti A. (2021), *Il potere e il teatro antico (e non solo)*, in *Paradigmi d'identità. Tradurre e interpretare i classici*, a cura di M. Bambozzi, Ancona, 77–100.
- Betegh G., Gregorić P. (2021), *God's Relation to the Cosmos (Chapter 6)*, in *Pseudo-Aristotle. De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, ed. by P. Gregorić, G. Karanoulis, Cambridge, 176–212.
- Bichler R. (2010), *Der Hof des Achämeniden in den Augen Herodots*, in *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court*, 155–187.
- Block J. (2017), *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge.

⁴⁹ Muccioli 2017a.

- Bourdieu P. (1980), *Le capital social*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 31, 2-3.
- (1983), *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in *Soziale Ungleichheiten*, hrsg. v. R. Kreckel, Göttingen, 183-198.
- Brumana S.I.S. (2023), *La scienza del divino nel Περί κόσμου ps.-aristotelico*, Milano.
- Caneva S.G. (cds), *Menekrates Zeus and Herakles Themison: Compound Denominations and Social Hierarchy in Hellenistic Courts*, in *Divine Names on the Spot, II. Exploring the Potential of the Name through Images and Narratives*, ed. by C. Bonnet, F. Porzia, Leuven - Paris - Bristol.
- Caneva S.G., Gandini A. (2023), *Considerazioni sulla σεμνότης nel mondo greco classico ed ellenistico, tra attitudine politica e strategia negoziale*, in *E pluribus unum. Prospettive sull'Antico*, a cura di I. Bossolino, C. Zanchi, Pavia, 215-235.
- Cataldi S. (2005), *Filosofi e politici nell'Atene del V secolo a.C.*, in *Da Elea a Samo*, 95-150.
- Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero*, a cura di L. Breglia, M. Lupi, Napoli 2005.
- De Luna M.E. (2021), *Le passioni sul campo. Riflessioni su staseis e pathe nel libro V della Politica*, «Politica antica» 11, 31-57.
- De Vido S. (2017), *Dione di Siracusa, un cattivo allievo*, «MediterrAnt» 20.1-2, 103-122.
- Dillon J.M. (2008), *Dion and Brutus: Philosopher Kings Adrift in a Hostile World*, in *The Unity of Plutarch's Work*, ed. by A.G. Nikolaidis, Berlin - New York, 351-364.
- Domingo Gygas M. (2016), *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City. The Origins of Euergetism*, Cambridge.
- Dreher M. et al. (2000), *Plutarco. Vite Parallele. Dione - Bruto*, Milano.
- Dreyer B. (2009), *Jeder hat Alexander-Bild, das er verdient. The Changing Perceptions of Alexander in Ancient Historiography*, in *Alexander and His Successors. Essays from the Antipodes*, ed. by P. Wheatley, R. Hannah, Claremont, 56-71.
- Enrico M. (2018), *Tiranni e filosofi plutarchei a confronto. Potere e sapienza nella Vita di Dione*, «QS» 87, 147-180.
- Federico E. (2005), *Syngeneia, dike, hegemonie ap'isou. L'impero etico di Ione di Chio*, in *Da Elea a Samo*, 183-224.
- (2015), *Ione di Chio. Testimonianze e frammenti*, Tivoli.
- Ferrara F.M. (2020), *Basileus e Basileia. Forme e luoghi della regalità macedone*, Roma.
- Ferrari F. (1995), *Senofonte. Ciropedia*, Milano.
- Ferretto C. (1984), *La città dissipatrice: studi sull'exkursus del libro decimo dei Philippika di Teopompo*, Genova.
- Fischer R., Ury W., Patton B. (2005), *L'arte del negoziato*, Milano [Boston 1981].
- Giangiulio M. (2005), *Pericle e gli intellettuali. Damone e Anassagora in Plut. Per. 4-8 tra costruzione biografica e tradizione*, in *Da Elea a Samo*, 151-182.
- Grandjean C. (2013), *Les deipna de Cléomène III de Sparte*, in *À la table des rois*, 149-174.
- Harrison Th. (2022), *Herodotus' Perspective on the Persian Empire*, «Electrum» 29, 23-37.
- The Hellenistic Court. Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. by A. Erskine et al., Swansea 2017.
- Landucci F. (2005), *Duride di Samo e l'imperialismo ateniese*, in *Da Elea a Samo*, 225-246.
- Lanfranchi G.B. (2010), *Greek Historians and the Memory of the Assyrian Court*, in *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court*, 39-65.
- Lelli E., Pisani G. (2017), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano.

- Lenfant D. (2009), *Les Histoires perses de Dinon et d'Héraclide*, Paris.
- Lion B. (2013), *Les banquets perses d'après le livre IV d'Athénée: points de vue grecs, points de vue orientaux*, in *À la table des rois*, 107-125.
- Llewellyn-Jones Ll. (2013), *King and Court in Ancient Persia, 559 to 331 BCE*, Edinburgh.
- Magnino D. (1992), *Plutarco. Vite parallele*, Torino.
- Monoson S.S. (1998), *Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, «Political Theory» 6.4, 489-513.
- Morgan J. (2017), *At Home with Royalty: Re-viewing the Hellenistic Palace*, in *The Hellenistic Court*, 31-68.
- Mosconi G. (2022), *Il consigliere segreto di Pericle. Damone e i meccanismi della democrazia ateniese*, Pisa.
- Muccioli F. (1999), *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna.
- (2012), *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano - Udine.
- (2016), *Classical Sources and Proskynesis: History of a Misunderstanding*, in *Alexander's Legacy* (Atti del convegno. Milano-Università Cattolica del Sacro Cuore, settembre 2015), a cura di C. Bearzot, F. Landucci Gattinoni, Roma, 41-59.
- (2017a), *Transferts culturali e cultuali nell'oriente ellenistico. A proposito di alcuni recenti modelli interpretativi*, «Sileno» 43.1-2, 121-148.
- (2017b), *Peucesta, tra lealismo macedone e modello persiano*, «Electrum» 24, 75-91.
- (2018), *The Ambivalent Model: Alexander the Great in the Greek World between Politics and Literature (1st cent. BC / beg. 1st cent. AD)*, in *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, ed. by K.R. Moore, Leiden, 275-303.
- (2020), *Il Nachleben di Dione tra la Sicilia e l'Atene della seconda metà del IV secolo a.C.*, in *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente*, n.s. 2, 121-125.
- Murray O. (2017), *The Symposium: Drinking Greek Style. Essays on Greek Pleasure 1983-2017*, ed. by V. Cazzato, Oxford.
- Palagia O. (2018), *Alexander the Great, the Royal Throne and the Funerary Thrones of Macedonia*, «Karanos» 1, 23-34.
- Pappas N., Zelcer M. (2015), *Politics and Philosophy in Plato's Menexenus. Education and Rhetoric, Myth and History*, London - New York.
- Pownall F. (2020), *Politics and the Pamphlet of Stesimbrotus of Thasos*, in *Papers on Greek Literature and History in Honour of A.J. Podlecki*, ed. by C. Cooper et al. («Mouseion» 17, Suppl. 1), Toronto, 125-149.
- Roscaglia F. (2005), *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine di V secolo*, Pisa.
- Saldutti V. (2014), *Cleone. Un politico ateniese*, Bari.
- Samons L.J. II (2016), *Pericles and the Conquest of History. A Political Biography*, Cambridge.
- Sanders J.L. (2008), *The Legend of Dion*, Dundurn.
- Santi Amantini L., Carena C., Manfredini M. (1995), *Plutarco. Le Vite di Demetrio e di Antonio*, Milano.
- Schmidt-Pantel P. (1992), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma.
- Spawforth A.J.S. (2007), *The court of Alexander the Great between Europe and Asia*, in *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, ed. by A.J.S. Spawforth, Cambridge, 82-120.

- (2012), *The Pamphleteer Ephippus, King Alexander and the Persian Royal Hunt*, «Histos» 6, 169–213.
- Strootman R. (2014), *Courts and Elites in the Hellenistic Empires. The Near East After the Achaemenids, c. 330 to 30 BCE*, Edinburgh.
- Vanotti G. (2010), *A proposito di Stesimbrotto di Taso in Suda [A 2681] Adler*, in *Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti*, a cura di G. Vanotti, Tivoli, 135–162.
- Vattuone R. (2017), *Pericle: storia, tradizione, mito*, Bologna.
- Veyne P. (1976), *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris.
- Vössing K. (2004), *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, München – Leipzig.
- Wallace R.W. (2015), *Reconstructing Damon. Music, Wisdom Teaching, and Politics in Perikles' Athens*, Oxford.
- Wallace Sh. (2017), *Court, Kingship, and Royal Style in the Early Hellenistic Period*, in *The Hellenistic Court*, 1–30.
- Zaccarini M. (2017), *The Lame Hegemony. Cimon of Athens and the Failure of Panhellenism, ca. 478–450 BC*, Bologna.

RIVALRY, COMPETITION AND CORRUPTION IN DIO CHRYSOSTOM'S BITHYNIAN ORATIONS*

LUCIA CECCHET

Abstract: This paper discusses some of the main 'vices' of Bithynian politics as they emerge from Dio Chrysostom's Bithynian orations. It focuses on the issue of local rivalries between Bithynian *poleis*, the problematic relations between *poleis* and Roman authorities and, eventually, the difficult position of Dio in Prusa.

Keywords: Bithynia, Dio Chrysostom, Rivalry, Competition, Corruption, *Homonoia*

Dio is an interesting, complex and in many respects ambiguous character. His life was marked by a series of significant events, such as his stay at the imperial court and the long exile from Bithynia and Italy following Domitian's order – a traumatic experience which compelled Dio to travel extensively in Greece and Asia Minor before his rehabilitation under Nerva.¹ Dio's works, philosophical activity and political life have been intensively discussed in past and recent scholarship, starting with the fundamental study by Hans von Arnim, then later in the wake of the influential works of Paolo Desideri, Christopher P. Jones, Simon Swain, and Giovanni Salmeri, until more recent studies.² Nonetheless, one aspect has so far received less attention as compared to other aspects of Dio's activity and career, namely the discourse of competition and corruption that

lucia.cecchet@unimi.it, Università degli Studi di Milano, Italia.

* This article is part of the research work conducted within the framework of two projects, namely, *Twisted Transfers: Discursive Constructions of Corruption in Ancient Greece and Rome*, which was funded by a joint program of Deutsche Forschungsgemeinschaft and Arts and Humanities Research Council, and the Project PRIN 2022 (nr. 2022LP8CF4) *Social Envy. Competition, rivalry, ambitions (1st century BC-3rd c. AD)*, funded by the EU – Next Generation EU scheme.

¹ The main source on Dio's exile is Dio himself at 13.1; cf. also 1.50; 19.1: 36.1; 45.1. A reference is also in Luc. *De mort. Peregr.* 18; by contrast, Philostr. *VS* 1.7 (488) says Dio was on a self-imposed exile; see Schmitz 1996. On Dio's exile, see von Arnim 1898, 223–308; Desideri 1978, 187–260; Jones 1978, 45–55; Moles 2005 (cf. also 1983 and 1978); Bekker-Nielsen 2008, 119–122. For a different view of Dio's exile, see Ventrella 2009. On exile as a literary *topos* of the Second Sophistic, see Whitmarsh 2001.

² I limit myself to referring the reader to the most influential works on Dio: von Arnim 1898; Vielmetti 1941 (specifically on the Bithynian orations); Desideri 1978 and 2019; Jones 1978 and 2012; Moles 1978 and 1983; Salmeri 1980, 1982, 1999 and 2000; Sheppard 1984 (the Bithynian years); Harris 1991; Cuvigny 1994; Méthy 1994; Fuhrmann 2006 (on the Bithynian years); Bekker-Nielsen 2008 (also focusing on Bithynia); Amato 2014. Among miscellaneous works: *Dio Chrysostom* and *Der Philosoph und sein Bild*.

emerges from his so-called Bithynian orations,³ the speeches Dio addressed to the Bithynian *poleis* mostly after his return from exile.⁴ I argue in this article that this discourse emerges at several places in these orations, and it addresses two main aspects. The first aspect concerns the ‘twisted dynamics’ regulating the relations between Roman governors and Bithynian *poleis*. These dynamics were aggravated by the constant state of rivalry between *poleis*, as we can see mainly based on the speeches Dio delivered *outside* his native city, Prusa. The second aspect, by contrast, concerns the accusation of corruption addressed against Dio himself, an accusation that also partly involved Dio’s relationship with the Roman authorities. This second aspect can be reconstructed based on the speeches that Dio addressed to his audiences *in* Prusa itself.

A few introductory words are necessary. A crucial moment of Dio’s life and career coincides with his return to Prusa, probably at the beginning of Nerva’s principate.⁵ His return to Bithynia was greeted with enthusiasm by his fellow citizens,⁶ and probably by the other civic communities of Bithynia as well: as he himself boasts in the beginning of *Oration 38 To the Nicomedians on Concord with Nicaea*, he was awarded citizenship in several Bithynian cities – a clear token of the manifest admiration that he enjoyed among Bithynian communities. Dio declares himself proud that these naturalization grants were awarded to him on the grounds of his ability to give valuable advice – a reference to his activity as a counsellor, which he started during the years of exile.⁷ Acting as a political advisor in different civic communities was not an easy task in Bithynia, a land that in Dio’s own day was troubled by intense rivalry between *poleis*. Rivalry was certainly not a novelty among Greek cities: it was a typical phenomenon of the Greek world since the archaic period; however, in Bithynia it assumed the traits of a permanent state of competition, impacting not only the relations between cities, but also the image that these cities had in the eyes of Roman authorities, as we shall see.

³ Specifically, *Or.* 38–51. They are all pronounced in Prusa, except for *Or.* 38 (Nicomedia), 39 (Nicaea) and 41 (Apamea). The topic of corruption in Dio’s Bithynian speeches was also approached by Fuhrmann 2006. Recently on issues concerning Dio’s building project, see Russo 2021.

⁴ The standard reference for the chronology of Dio’s orations remains von Arnim 1898. For discussions of chronology concerning specific periods and orations, see Vielmetti 1941, 89–108 (period from 96 to 113); Moles 1983, 130–134 (speeches 33, 66, 80); Sheppard 1984 (above all the period after the exile, but see the overall chronology, pp. 172–173). Both Desideri 1978, 131–132, and Jones 1978, 134, maintain that all the Bithynian orations were composed after the exile, with the exception of *Or.* 46; Sheppard 1984, 163–173, also adds *Or.* 38 to this exception, which he dated to 81 CE.

⁵ Jones 1978, 51, notes that Dio might have needed several months, after his rehabilitation in 96 CE, to return from the remote regions where he was travelling, so he maintains 97 CE is the most probable date for his return to Bithynia. On Dio’s return, see also Desideri 1978, 262–282. See *ibid.*, 272, for the view that Dio returned to Bithynia in 101 CE.

⁶ See Dio 44.1, pronounced probably a few months after his return; Bekker-Nielsen 2008, 122.

⁷ Dio 38.1. On activity as a counsellor during the exile, see Dio 13.12. The chronology of Dio’s citizenship grants cannot be reconstructed, but it is plausible that citizenship was awarded by the *poleis* of Bithynia in the period after the exile.

Rivalry in Bithynia must be put in the context of the long history of intense urbanization in the region. After the defeat in 281 BCE of Lysimachos, who had renamed the *polis* of Antigoneia (founded by Antigonos Monophthalmos) to Nicaea (Nikaia) in 301 BCE, control over the region passed to a local dynasty.⁸ Two of the major *poleis* of the region were founded, respectively, by Nikomedes I, who founded Nicomedia in 264 BCE on the site of the Megarian colony of Astakos, and by Prusias I, who founded Prusa in 188 or 187 BCE, at the foot of Mount Olympos – later hometown to Dio.⁹ In 73 BCE the kingdom of Bithynia passed to Rome with the testament of Nikomedes IV, and, after the end of the Mithridatic wars, Pompey established the province of Pontus-Bithynia (63 BCE).¹⁰ The territory of Pompey's province, which originally also included a part of Paphlagonia in the south, was reduced in size around three decades later, taking the shape of a long strip of land extending eastwards on the southern coast of the Black Sea, including the *polis* of Amisos. Bithynia occupied the western part of the province. During Augustus' reorganization of the provinces, Pontus-Bithynia was classified as a senatorial province, that is, a province ruled by a governor of consular or pretorian rank with only few legions of the army, as these territories were usually considered not belligerent. Christian Marek has noted that the task of governing this province was generally (yet not always) assigned to young governors, and Bithynian administration became one of the first steps in the career of provincial governors.¹¹ At intervals, however, the emperor assumed control: this happened in 18–19 CE, and again for a short period during Trajan's reign, as well as under Hadrian, before Pontus-Bithynia became an imperial province under Antoninus Pius.¹² While it was not a belligerent territory, Bithynia was far from being unproblematic for Roman proconsuls, as is shown by the recurring lawsuits for corruption brought by the Bithynians against Roman governors, which are attested both in Tacitus' *Annals*¹³ and in Pliny's *Letters*.¹⁴ In what follows, we will discuss two of these trials, which are contemporary to Dio and, in one case, might have indirectly involved Dio himself.

⁸ On the foundation of Nicaea: Strab. 12.4.7; Steph. Byz., s.v. Νίκαια (474 Meineke). On the Bithynian dynasty inaugurated by Zipoites I, see Marek 2003, 21–23; Bekker-Nielsen 2008, 26–29; Paganoni 2019, 23–44.

⁹ On the foundation of Nicomedia, see Memn., *FGrHist*/BNJ² 434 FF 1, 12.1 and 6; Arr., *FGrHist*/BNJ² 156 F 29; Bekker-Nielsen 2008, 21 with n. 3. On Prusa at the Olympos, Strab. 12.4.3; Arr., *FGrHist*/BNJ² 156 F 29; Plin. *Nat.* 5.148; Bekker-Nielsen 2008, 22–23 with n. 4.

¹⁰ The province's administrative structure was defined by the *Lex Pompeia*: early attestations are in Plin. *Ep.* 10.79 and 10.114. For a discussion about the *lex*, see Marshall 1968; Ameling 1984a; Fernoux 2004, 130–131; Madsen 2009, 29–34; Trampedach 2009.

¹¹ Marek 2003, 47.

¹² See the *legati* occurring in the list of the proconsular *fasti* collected by Rémy 1988 with discussion in Bekker-Nielsen 2008, 65–66.

¹³ Tac. *Ann.* 1.74; 12.22 (*accusantibus Bithynis*); 14.46 (*Bithynis interrogantibus*).

¹⁴ Plin. *Ep.* 4.9; 6.29; 10.56 (trials against Julius Bassus in 103 CE) and *Ep.* 5.20; 6.5; 6.13; 6.29; 7.6 and 10 (against Varenus Rufus in 107 CE).

1. Bithynian rivalries and the problematic relationship with Roman governors

In a study on the problematic relations between Greek communities and Roman officers, Christina Kokkinia pointed to a famous passage from Plutarch's *Præcepta* which is strikingly brutal about the reality of Greek political subordination to Rome:¹⁵

And when entering upon any office whatsoever, you [*scil.* the Greeks] must not only call to mind those considerations of which Pericles reminded himself when he assumed the cloak of a general: «Take care, Pericles; you are ruling free men, you are ruling Greeks, Athenian citizens», but you must also say to yourself: «You who rule are a subject, ruling a State controlled by proconsuls, the agents of peace; 'these are not the spearmen of the plain', nor is this ancient Sardis, nor the famed Lydian power» You should arrange your cloak more carefully and from the office of the generals keep your eyes upon the orators' platform, and not have great pride or confidence in your crown, since you see the boots of Roman soldiers just above your head. No, you should imitate the actors, who, while putting into the performance their own passion, character, and reputation, yet listen to the prompter and do not go beyond the degree of liberty in rhythms and metres permitted by those in authority over them.¹⁶

The image of the boots of the Romans on the neck of the Greeks is a strong metaphor of the limited degree of autonomy of Greek civic communities under Roman rule. The Greeks of Plutarch's day could hardly ignore such a reality, but Plutarch implies that, because they are heirs to a strong legacy of local autonomy, the Greeks seem to forget about it. He advises them to behave like actors and follow the script without taking liberty of action. Another passage of Plutarch's *Moralia* seems to further elucidate the same concept:

So the most powerful of the Greeks in my time, disagreeing first about rival dancers, then about harp-players, and afterwards by continually holding up to invidious comparison the swimming-baths and porticoes and banquet-halls at Aedepsus, and then manoeuvring for places and positions, and going on to cut off aqueducts and divert their waters, they became so savage and reckless that they were deprived of everything by the despot, and, becoming exiles and paupers and – I had almost said – something other than their former selves, they remained the same only in

¹⁵ Kokkinia 2006, 184.

¹⁶ Plut. *Præc.* 813e-f (transl. Fowler 1936): εἰσιόντα δ' εἰς ἅπασαν ἀρχὴν οὐ μόνον ἐκείνους δεῖ προχειρίζεσθαι τοὺς λογισμούς, οὓς ὁ Περικλῆς αὐτὸν ὑπεμίμνησκεν ἀναλαμβάνων τὴν χλαμύδα, «πρόσεχε, Περικλεῖς· ἐλευθέρων ἄρχεις, Ἑλλήνων ἄρχεις, πολιτῶν Ἀθηναίων»· ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο λέγειν πρὸς ἑαυτὸν, «ἀρχόμενος ἄρχεις, ὑποτεταγμένης πόλεως ἀνθυπάτοις, ἐπιτρόποις Καίσαρος· οὐ ταῦτα λόγῃ πεδιάς», οὐδ' αἱ παλαιαὶ Σάρδεις οὐδ' ἡ Λυδῶν ἐκείνη δύναμις»· εὐσταλεστέραν δὲ τὴν χλαμύδα ποιεῖν, καὶ βλέπειν ἀπὸ τοῦ στρατηγίου πρὸς τὸ βῆμα, καὶ τῷ στεφάνῳ μὴ πολὺ φρονεῖν μηδὲ πιστεῦειν, ὀρώντα τοὺς καλτίους ἐπάνω τῆς κεφαλῆς· ἀλλὰ μιμεῖσθαι τοὺς ὑποκριτάς, πάθος μὲν ἴδιον καὶ ἦθος καὶ ἀξίωμα τῷ ἀγῶνι προστιθέντας, τοῦ δ' ὑποβολέως ἀκούοντας καὶ μὴ παρεκβαίνοντας τοὺς ρυθμούς καὶ τὰ μέτρα τῆς διδομένης ἐξουσίας ὑπὸ τῶν κρατούντων.

their hatred for one another. It is therefore of no slight importance to resist the spirit of contentiousness and jealousy among brothers when it first creeps in over trivial matters, practising the art of making mutual concessions, of learning to take defeat, and of taking pleasure in indulging brothers rather than in winning victories over them. For the men of old gave the name of 'Cadmean victory' to no other than that of the brothers at Thebes, as being the most shameful and the worst of victories.¹⁷

The interesting aspect of this passage is the mention of a tyrant (ὕπὸ τοῦ τυράννου), which is Rome, described as a superior power that deprives the Greeks of their liberty, autonomy and even wealth. The 'tyrant' clearly takes advantage of the condition of constant conflict of Greek cities.¹⁸

This line of thought finds strong parallels in Dio Chrysostom's Bithynian speeches.¹⁹ In particular, in *Oration* 38, Dio relates problems of local rivalry to the mistreatments inflicted by the Roman authorities. The speech revolves around the question of the enmity between Nicomedia and Nicaea, and it is a precious source of information both on the relations between the two *poleis*, and on Rome's exploitation of their ongoing conflicts. Situated near the coast, Nicomedia was the *metropolis* of the region in Dio's day. The position of *metropolis*, according to Strabo,²⁰ had been previously held by Nicaea, a *polis* whose economic prosperity – also due to her location on an important trade route – was renown. Problematic relations and sharp rivalry between the two *poleis* were rooted in the early imperial period: in 29 BCE Augustus established the cult of Roma and Julius Caesar at Nicaea, while Nicomedia received the privilege of building a temple to the Emperor.²¹ Since the middle of the first century,

¹⁷ Plut. *De frat. amor.* 487f–488a (transl. Helmbold 1939): ὥσπερ Ἑλλήνων οἱ καθ' ἡμᾶς δυνατώτατοι περὶ σπουδᾶς ὀρχηστῶν εἴτα κιθαριδῶν διαστάντες, ἐκ τούτου τὰς ἐν Αἰδημῶ κολυμβήθρας καὶ παστάδας καὶ ἀνδρῶνας ἀντιπαραβάλλοντες αἰεὶ καὶ τοπομαχοῦντες καὶ ἀποκόπτοντες ὀχετοὺς καὶ ἀποστρέφοντες οὕτως ἐξηγριώθησαν καὶ διεφθάρησαν, ὥστε πάντων ἀφαιρεθέντες ὑπὸ τοῦ τυράννου καὶ φυγάδες καὶ πένητες καὶ ὀλίγου δέω λέγειν ἕτεροι τῶν πρότερον γενόμενοι μόνω διέμειναν οἱ αὐτοὶ τῷ μισεῖν ἀλλήλους. ὅθεν οὐχ ἥκιστα δεῖ περὶ τὰ μικρὰ καὶ πρῶτα παραδυομένη τῇ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς φιλονικίᾳ καὶ ζηλοτυπίᾳ διαμάχεσθαι, μελετώντας ἀνθυπείκειν καὶ ἠπτάσθαι καὶ χαίρειν τῷ χαρίζεσθαι μᾶλλον αὐτοῖς ἢ τῷ νικᾶν. οὐ γὰρ ἕτεραν οἱ παλαιοὶ Καδμείαν νίκην ἀλλὰ τὴν περὶ Θήβας τῶν ἀδελφῶν ὡς αἰσχίστην καὶ κακίστην προσηγόρευσαν.

¹⁸ On the topic of Roman rule over the Greeks in Plutarch, see Stadter 2013, 24–25; on Plutarch's Hellenocentrism, Tröster 2023. On the impact of Roman rule in Pontus–Bithynia, Madsen 2009; cf. also Bekker-Nielsen 2006.

¹⁹ Both Dio and Plutarch were in contact with the Corinthian sophists, a fact that might have contributed to a shaping of common ideas: see Winter 1997, 126–144. On the topic of Roman domination in Dio's orations, see Méthy 1994. The question of Greek identity under Roman rule is too vast and complex to be addressed here; I limit myself to refer the reader to some brief treatments of the subject, such as Veyne 1999 and, with focus on Bithynia and Pontus, Madsen 2009.

²⁰ Strab. 12.4.7 refers to Nicaea as the *metropolis* of Bithynia. For the possibility that the capital was transferred from Nicaea to Nicomedia by Germanicus during his passage in Bithynia in 18–19 CE, see Bosch 1935, 224; Bekker-Nielsen 2008, 65–66.

²¹ For the cult of Rome and Julius Caesar in Nicaea: Cass. Dio 51.20.6; Suet. *Aug.* 52; Madsen 2016. On the temple of the Emperor in Nicomedia: Cass. Dio 51.20.7. In general, on Bithynia in Cassius Dio,

Nicaean coinage attests the title of πρώτη for the city, but, from Domitian's reign, Nicomedia also appears to use πρώτη on its coins.²² Louis Robert notably spoke of a 'war of titles', indicating the enumeration of honorific titles on Nicaean and Nicomedian coins as an expression of the rivalry between the two cities.²³ In fact, Nicaea never accepted the loss of the status of *metropolis*: Nicaean coinage dating to Domitian's reign attest the use of *metropolis* in reference to Rome – indeed, with the purpose of polemizing with Nicomedia.²⁴ By contrast, the implications of the title of πρώτη are unclear, specifically as to whether or not it was purely honorific. In *Oration* 38, Dio briefly refers to the fact that this title conferred to Nicaea the right of claiming tribute, but the passage does not provide any further information on this scenario.²⁵ It comes as no surprise that such a title, whatever its practical implications, represented a strong element that fuelled discontent and rivalry with the neighbouring *polis* of Nicomedia, which regarded her position of *metropolis* as contested.

Dio's *Oration* 38 has the declared purpose of promoting concord (*homonoia*) between the two cities – an aim that was doomed to fail, as the hostility between them persisted, and later in the second century CE it focused on the crucial question of the *neokoria*, the celebration and administration of the imperial cult.²⁶ But what interests us now is the main argument that Dio offers on the necessity of avoiding strife:

[...] Or is it possible you are not aware of the tyrannical power your own strife offers those who govern you? [...] Yet by their public acts they have branded you as a pack of fools, yes, they treat you just like children, for we often offer children the most trivial things in place of things of greatest worth; moreover, those children, in their ignorance of what is truly valuable and in their pleasure over what is of least account, delight in what is a mere nothing. So also in your case, in place of justice, in place of the freedom of the cities from spoliation or from the seizure of the private possessions of their inhabitants, in place of their refraining from insulting you, in place of their refraining from drunken violence, your governors hand you titles, and

see Ameling 1984b. On *neokoria* and competition for the imperial cult in Nicomedia and Nicaea, see Burrell 2004, 147–165.

²² Robert 1977, 4. The first occurrence of the title πρώτη on Nicaean coins is *RGMG* 1.3 Nikaia 30 = *RPC* I, 2042, dated to 47/48 CE. For Nicomedia's use of the title of πρώτη on coins since Domitian's reign, see *RGMG* 1.3 Nikomedia 30–39 = *RPC* II, 655–664. Robert 1977, 6, maintains that Nicomedia's claim to πρώτη can be dated back to Vespasian's reign. For rivalry between the two *poleis*, see also Drolet 2004; Calomino 2023. More general, on rivalry between *poleis* in Bithynia in the Late Hellenistic and imperial period, see Heller 2006.

²³ Robert 1977, 6, including the expression «guerre des titres». Cf. Calomino 2023 for Nicaea's and Nicomedia's use of titles on coins.

²⁴ *RGMG* 1.3 Nikaia 61 = *RPC* II, 640.

²⁵ Dio 38.26. Bekker-Nielsen 2008, 48, maintains the title πρώτη was purely honorific, but he does not seem to consider this passage by Dio.

²⁶ Four Bithynian orations (Dio 38, 39, 40, 41) revolve around the topic of concord. On *homonoia* in Dio 38, see Baldi 2001. On *homonoia* as an important civic value, as well as a religious cult in the *poleis* of the imperial period, see Thériault 1996. On rivalry about the issue of the *neokoria*, see *supra*, n. 21.

call you 'first' either by word of mouth or in writing; that done, they may henceforth with impunity treat you as being the very last! In truth, such marks of distinction, on which you plume yourselves, not only are objects of utter contempt in the eyes of all persons of discernment, but especially among the Romans these disputes evoke laughter and, what is still more humiliating, are called 'Greek failings'.²⁷

Dio's main concern, beyond the strife itself, is the visibility that such disputes assumed in the eyes of the Roman authorities. This passage sheds light on what Dio sees as a recurring strategy of the Romans, namely that of awarding titles (in his view, meaningless) to cities, in order to distract them from Rome's detrimental actions against them. What Dio describes here is a perverted mechanism of power relations, in which Roman governors exploit and exacerbate the hostility between Greek *poleis* by flattering one party. In the case in question, the title awarded to Nicaea is a subtle instrument to legitimize Rome's use of violence against the *polis*. With the metaphor of the children, Dio describes this dynamic very clearly: children cherish the reward of little things, and in so doing they do not realize the major goods they are being deprived of. Dio was confident that such a picture of Rome's deceptive power would strike a chord in his audience.²⁸

2. Dio's difficult position in Prusa

Overall, the Greeks of Bithynia had some good reasons for regarding the Roman governors with suspicion and mistrust. As noted above, the history of Roman administration in Bithynia is marred with a significant number of trials for corruption. Two of these trials occurred in the years of Dio's return to his homeland, and they are attested in Pliny's *Letters*: these are the trial against the proconsul Julius Bassus, and against Varenus Rufus.²⁹ Regarding the latter, Pliny recalls his defence of Bassus in a letter to Cornelius Ursus:³⁰

Pomponius Rufus, a ready and impetuous speaker, opened against him and was followed by Theophanes, one of the deputations from the province, who was the very life and soul of the prosecution, and indeed the originator of it. I replied on

²⁷ Dio 38.36–38 (transl. Crosby 1946): [...] ἡ γὰρ οὐκ ἐπαισθάνεσθε τῆς τυραννίδος, ἣν ἡ στάσις ἡ ὑμετέρα δίδωσι τοῖς ἄρχουσιν ὑμῶν; [...] κατεγνώκασι δὲ ὑμῶν ἄνοιαν δημοσίᾳ, καὶ χρῶνται καθάπερ τοῖς παιδίοις ὑμῖν, οἷς πολλάκις ἀντὶ τῶν μεγίστων προτείνεται τὰ μικρότατα· κάκεῖνα διὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν ὥς ἀληθῶς μεγάλων καὶ διὰ τὴν πρὸς τὰ ἐλάχιστα ἡδονὴν χαίρει τῷ μηδενί· καὶ ὑμῖν οὕτως ἀντὶ δικαιοσύνης, ἀντὶ τοῦ μὴ συλᾶσθαι τὰς πόλεις μηδὲ ἀφαιρεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῶν ἰδίων, ἀντὶ τοῦ μὴ ὑβρίζειν αὐτοὺς εἰς ὑμᾶς, ἀντὶ τοῦ μὴ παροινεῖν, προτείνουσιν ὀνόματα καὶ ἡ εἶπον ὑμᾶς πρῶτους ἢ ἔγραψαν· εἰτὰ εἰσιν ἀκίνδυνοι τὸ λοιπὸν ὑμῖν ὥς ἐσχάτοις χρώμενοι. τὰ γὰρ τοιαῦτα, ἐφ' οἷς μέγα φρονεῖτε, παρὰ πᾶσι μὲν τοῖς ὀρθῶς ἐννοουμένοις διαπτύεται, μάλιστα δὲ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις γέλωτα κινεῖ καὶ καλεῖται τὸ ἐπὶ ὑβριστικώτερον Ἑλληνικὰ ἀμαρτήματα.

²⁸ On speaker and audience in the Second Sophistic, see Korenjak 2000.

²⁹ See *supra*, n. 14.

³⁰ Plin. *Ep.* 4.9. For a commentary on Pliny's letters, see Sherwin-White 1966. For similarities in the political ideas of Pliny and Dio, see Trisoglio 1972. On Bassus, see *ibid.*, 60, and Sheppard 1984, 164–173.

Bassus' behalf, for he had instructed me to lay the foundations of his whole defence, to give an account of his distinctions, which were very considerable – as he was a man of good family, and had faced many hazards – to dilate upon the conspiracy of the informers and the gains they counted upon, and to explain how it was that Bassus had roused the resentment of all the restless spirits of the province, and notably of Theophanes himself. He had expressed a wish that I too should controvert the charge which was damaging him most. For as to the others, though they sounded to be even more serious, he deserved not only acquittal but approbation, and the only thing that troubled him was that, in an unguarded moment and in perfect innocence, he [*scil.* Bassus] had received certain presents from the provincials as a token of friendship, for he had served in the same province previously as quaestor. His accusers called these gifts as thefts and plunder: he called them presents, but the law forbids even presents to be accepted by a governor (*Haec accusatores furta ac rapinas, ipse munera vocabat. Sed lex munera quoque accipi vetat*).

Pliny explains that Bassus was accused of accepting 'gifts' by the Bithynians during his time in office as a proconsul, gifts that he 'naively' understood as tokens of friendship for his earlier service as a quaestor in the province. In Pliny's words, Bassus is *homo simplex et incautus*. From a letter to Trajan, we learn that the decrees that Bassus had issued when he was proconsul were rescinded, a clue that he had been convicted.³¹ Pliny indicates that a short time after impeaching Julius Bassus the Bithynians brought another action against a proconsul, this time Varenus Rufus, who was among those who held a defence of the Bithynians against Bassus, a fact that shows there were close connections between him and the Bithynian elites.³² A trial was held against Varenus Rufus: the Bithynians asked for a special commission of enquiry, while Varenus Rufus intended to bring his own witnesses from Bithynia – another hint of his good network in the province. The Bithynians protested, but the Senate granted permission to Varenus Rufus. From Pliny we also learn of the accusation of bribery³³ and the unexpected conclusion of this story after the Bithynians withdrew their accusation «on the ground that they entered upon it without adequate proofs».³⁴

There are several clues in Dio's speeches that he had friendly relations with Varenus Rufus. Upon entering his time in office as a proconsul in Bithynia,³⁵ Varenus Rufus paid an institutional visit to Prusa. Shortly before his visit, he

³¹ Plin. *Ep.* 10.56.

³² Plin. *Ep.* 5.20.

³³ Plin. *Ep.* 6.5.

³⁴ Plin. *Ep.* 7.6 and 7.10. Jones 1978, 102, argued that it was the provincial *koinon* in Bithynia that undermined the prosecution, and that Dio was involved in engineering the withdrawal of the accusation; similarly, on the involvement of Dio, see also Desideri 1978, 272; for objections, see Bekker-Nielsen 2008, 144 n. 92; cf. Fernoux 2004, 357–358. On the Bithynian *koinon*, Campanile 1995; on imperial *koina*, see Edelmann-Singer 2015.

³⁵ The date of the beginning of Varenus Rufus' office in Bithynia is debated: von Arnim 1898, 378, maintained it was 102/103 CE, Sherwin-White 1966, 61, proposed 105/106 CE, and Desideri 1978, 264 and 278 n. 28, proposed 103/104 CE.

had restored the assembly's right to convene, after it had been suspended due to frequent riots.³⁶ In Dio's *Oration* 48, delivered to the assembly of Prusa just before the governor's visit, Dio expended a good amount of his rhetorical energy recommending to the people that they refrain from riots in the assembly and from expressing their discontent with the problems of Prusa to the proconsul.³⁷ He was concerned with giving to the governor the impression of a city in which *homonoia* ruled:

On the present occasion, therefore, it is your duty not to prove false to his conception of you, but rather to show yourselves temperate and well-behaved in assembly, and first and foremost, I believe, to adorn yourselves with mutual friendship and concord, and if he comes in answer to our invitation, to defer the other matters about which you were so vociferous; for he will inquire into the public problems himself, even if you wish to prevent him. But for the present express your appreciation of his goodness, greet him with applause, and welcome him with auspicious words and honour, to the end that he may visit you, not as a physician visits the sick, with apprehension and worry over their treatment, but rather as one visits the well, with joy and eagerness.³⁸

Oration 43 mentions Dio's connection with a Roman governor whose name is not disclosed.³⁹ In what resembles the introduction to a lost apology, Dio sums up the several kinds of accusations levelled against him in Prusa:

But my bill of indictment was longer and, one might say, nobler, a sort of occult bill apparently: «Dio is guilty, first, of not honouring the gods either with sacrifices or with hymns, by abolishing the festivals of our fathers; secondly, of so misleading a wicked proconsul (ἡγέμονα πονηρὸν) as to cause him to torture the people and to banish as many as possible, and even to put some to death, making it necessary for them to die a voluntary death because, old as they were, they could not go into exile or endure to abandon their native land; thirdly, of cooperating in everything even now with the man who took the role of tyrant over our nation, and of arranging, so far as it is in his power to arrange, that that tyrant shall be successful in his struggle and shall take by force the cities and their popular governments; fourthly, of spoiling even democracy itself, setting himself up as its accuser, and with his own words and tongue committing crimes against his fellow citizens, yes, the members of his own community, and doing many other things which I am ashamed to specify; fifthly, of

³⁶ Dio 48.1.

³⁷ Dio 48.3.

³⁸ Dio 48.2: νῦν οὖν ὑμέτερον ἔργον ἐστὶ μὴ ψεύσασθαι αὐτοῦ τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ἐπιδεῖξαι σωφρόνως καὶ καλῶς αὐτοὺς ἐκκλησιάζοντας, καὶ πρῶτον, ἐμοὶ δοκεῖ, καλλωπίσασθαι τῇ φιλίᾳ τῇ πρὸς ἀλλήλους καὶ ὁμονοίᾳ, κὰν δεῦρο ἀφίκηται παρακληθεῖς, περὶ μὲν τῶν ἄλλων ὧν ἐβοᾶτε ὑπερθέσθαι· ζητήσῃ γὰρ αὐτὸς τὰ δημόσια, κὰν ὑμεῖς κωλύειν θέλητε. τὸ δὲ νῦν εὐχαριστήσατε καὶ δεξιώσασθε καὶ μετ' εὐφημίας καὶ τιμῆς ὑποδέξασθε, ἵνα μὴ ὥσπερ ἱατρὸς πρὸς νοσοῦντας ὑπόπτως καὶ ἀηδῶς θεραπείας ἐνεκεν, ἀλλ' ὡς πρὸς ὑγιαίνοντας ἡδέως καὶ προθύμως παρῇ.

³⁹ Dio 43.11.

making himself a bad example of laziness and high-living and faithlessness for both young and old; and sixthly, of bribing the masses (δεκάζων δὲ τὸ πλῆθος), so that no one may reproach him with what was done in those days, but that people may instead acquire a sort of forgetfulness of his hatred and treachery».⁴⁰

The first charge is a stereotypical one, that is, ‘not honouring the gods’, which reminds us of the trial against Socrates, to whom, in fact, Dio implicitly compares himself in the beginning of the speech.⁴¹ The fourth charge, that of destroying democracy, is also probably a generic reference to the conflicts Dio had with other elite members, as it seems unlikely that Dio and his supporters ever plotted to overthrow the current political constitution. The fifth charge, i.e. that of being an example of misconduct, is equally, if not even more, generic. The last charge refers to attempts at ‘bribing’ the people – a typical way of framing attacks against demagogues in classical rhetoric. Despite being generic, however, this charge might be related to Dio’s public position when riots broke out over the increase in the price of grain at Prusa before he was exiled. These events are described in *Oration* 46, in which Dio, in the assembly, addresses the fellow citizens who attempted to set his house on fire. On this occasion, he reminded the audience of the several benefactions and liturgies he performed for the *polis*, following a consolidated habit in the self-representation of the elites to the public. It was perhaps this rhetoric habit of Dio – which was not limited to the riot-related events – that was described as an attempt to ‘bribe’ the mass (δεκάζων δὲ τὸ πλῆθος) by Dio’s opponents.⁴²

What we are more interested in are the second and third accusations, which concern Dio’s alleged support for a «wicked governor» (ἡγέμονα πονηρὸν) in actions such as torture, killing and exiling people, and Dio’s cooperation with «the man who took the role of the tyrant over our people» and his support for him in a struggle. The two possibilities that have been discussed to identify the wicked governor are Julius Bassus and Varenus Rufus, both of whom were involved in

⁴⁰ Dio 43.11–12 (transl. Crosby 1946. The reader should note that the Greek text does not explicitly number the accusations, whereas numbering is introduced by Henry L. Crosby in his translation): ἡ δ’ ἐμὴ γραφή μείζων καὶ γενναιότερα σχεδὸν ἦν, κρυφαῖα τις, ὥς ἔοικεν· ἀδικεῖ Δίῳ, τοὺς μὲν θεοὺς μὴ τιμῶν μῆτ’ ἐν θυσίαις μῆτ’ ἐν ὕμνοις, καταλύων τὰς πατρίους ἑορτάς, ἀναπείσας δὲ ἡγέμονα πονηρὸν ὥστε τὸν μὲν δῆμον βασανίσαι καὶ ἐξελάσαι ὅσους ἂν δύνηται πλείστους, ἐνίους δὲ καὶ ἀποκτείνειν, παρασχῶν ἀνάγκην αὐτοῖς ἐκουσίως ἀποθανεῖν διὰ τὸ μὴ δύνασθαι πρεσβύτας ὄντας φυγεῖν μηδὲ ὑπομένειν καταλιπεῖν τὴν πατρίδα· συμπράττων δὲ καὶ νῦν ἅπαντα τῷ τυραννήσαντι τοῦ ἔθνους, καὶ ὅπως ἐκέινος καλῶς ἀγωνιέται καὶ κατὰ κράτος παραλήψεται τὰς πόλεις καὶ τοὺς δῆμους κατασκευάζων, ὅσον ἐστὶν ἐπ’ αὐτῷ κατασκευάζειν· διαφθείρων δὲ καὶ τὸν δῆμον αὐτὸν ἐφιστάμενος κατήγορος καὶ τοῖς αὐτοῦ ῥήμασι καὶ τῇ γλώττῃ παρανομῶν εἰς τοὺς πολίτας, εἰς τοὺς δημότας, καὶ πολλὰ ἔτερα ποιῶν ἃ αἰσχύνομαι καθ’ ἕκαστον λέγειν· πονηρὸν δὲ παράδειγμα παρέχων ἑαυτὸν καὶ νεωτέροις καὶ πρεσβυτέροις ἀπονίας καὶ τρυφῆς καὶ ἀπιστίας· δεκάζων δὲ τὸ πλῆθος, ἵνα μηδεὶς αὐτῷ προφέρῃ τὰ τότε πραχθέντα, ἀλλὰ τοῦ μίσους καὶ τῆς ἐπιβουλῆς λήθην τινὰ ποιῶσινται.

⁴¹ Dio 43.8–9.

⁴² See especially Dio 46.5. For the chronology of Dio’s speeches, see *supra*, n. 4. On the Greek civic assemblies in the imperial period, see Fernoux 2011.

trials for corruption, as we have seen.⁴³ Identification with Varenus Rufus is the most likely possibility based on the references to Bithynian supporters and to a successful struggle in his trial. In fact, these clues rule out Julius Bassus, who was convicted to the payment of a fine and for whom there are no mentions of Bithynian supporters.⁴⁴

Alleged cooperation with a wicked Roman governor was, however, only one of the things which Prusan opponents considered Dio guilty of. Two more reasons for hostility against Dio date to an earlier period, namely, the period immediately following Dio's embassy to Trajan in 101 CE. The first concerned the election of new *bouletai* in Prusa, as Dio had obtained permission from Trajan to enlarge the local *boule*. From *Oration* 45, we might infer that some Prusan citizens spread the suspicion that Dio had organized the outcome of elections, ensuring that his friends would be elected as councillors.⁴⁵ Dio rejected this rumour, underlining that he had left Prusa the day of the election⁴⁶ – clearly a weak argument, as bribery could be orchestrated well in advance of the election day.

The second aspect that fuelled internal hostility against Dio revolved around his proposal of a monumental building project to embellish Prusa, a project that was central to his position in the following years. In Dio's ambitious view, the beautification project was necessary for Prusa to compete with cities like Ephesus in the race for obtaining special privileges from the Emperor.⁴⁷ The chronology of the project is not known. In *Oration* 45, pronounced before the assembly of Prusa, Dio refers to the (recent?) past approbation of the project in the assembly, in the presence of an (unnamed) proconsul.⁴⁸ However, as it appears from *Oration* 47, which also addressed the Prusan assembly, the project was not well received by part of the Prusan citizenry, and it exacerbated political unrest. Dio's opponents defined Dio as a tyrant, with reference to his involvement in proposing and sponsoring the building program.⁴⁹ They claimed that no formal discussion and vote for authorizing the project had taken place in the assembly. The proconsul personally summoned the assembly, and he showed up to read a letter in support of the project.⁵⁰ Dio, by contrast, claimed the assembly did vote in favour of the proposal,⁵¹ and, in *Oration* 40, he refers to opposition on specific issues

⁴³ In favour of identifying the wicked governor with Julius Bassus: von Arnim 1898, 367–368, 374–383, followed also by Kokkinia 2004, 496 n. 28; with Varenus Rufus: Sherwin-White 1966, 275; Jones 1978, 102. Cf. discussion in Desideri 1978, 271–272.

⁴⁴ *Pace* Kokkinia 2004: the fact that the proconsul is defined as ἡγέμονα πονηρὸν in Dio 43.11 cannot be taken as proof that Dio is not referring to Rufus on the grounds of their friendly relationship, because Dio here reports the point of view of his accusers.

⁴⁵ Dio 45.7–10.

⁴⁶ Dio 45.10.

⁴⁷ Dio 40.10–11. For discussion of *Or.* 40, see Russo 2021, 53–54.

⁴⁸ Dio 45.15–16, cf. 40.6. For discussion of *Or.* 45, see Russo 2021, 55.

⁴⁹ Dio 47.18–24; cf. 50.10.

⁵⁰ See *supra*, n. 48.

⁵¹ Dio 45.16.

concerning the project, such as the construction of a *stoa* that would bring about the demolition of workshops.⁵² One of the more problematic aspects concerned the financial management itself: in fact, the project was funded by donations (or liturgies) of the Prusan elites, which also included Dio. His opponents, however, accused the Prusan elites of delay and lack of transparency in handling the funds, including the illegitimate holding of public funds.⁵³

From Pliny's letters to Trajan,⁵⁴ we learn the name of two of Dio's accusers, i.e. the philosopher Flavius Archippus and a certain Claudius Eumolpos, who levelled two charges against Dio, respectively, the charge of not handing in the financial account for an *opus magnum* that he had undertaken, and the charge of having buried his son and wife in the new building (probably, a *stoa*) in proximity to the statue of Trajan. For both charges they appealed to the Roman governor: Pliny, as he usually did on such matters, sought the opinion of the Emperor. The event in question dates to some ten years later than the beginning of the building project in Prusa, so it either concerns that project's continuation or a new project, sponsored, it seems, mainly by Dio.⁵⁵ Be it the continuation of the old project or a later addition, such accusations show that serious polemics revolving around Dio's involvement in local building policy lasted for years.

From Pliny's letters to Trajan, we also learn that troubles concerning financial administration in Prusa were well-known, and they continued to mar Prusa well into the first decade of the second century, during Pliny's time of office. In Book 10 of his epistolary, he writes to Trajan:

[...] I am now engaged in examining into the expenditure, revenue, and debts of the people of Prusa, and the more I look into them the more necessary I find it. For a number of sums of money are being detained on various pretexts by private individuals, and certain of the items paid out of the public funds are far from being legitimate. I am writing this, Sir, immediately upon my entry.⁵⁶

And again:

⁵² Dio 40.8.

⁵³ Dio 48.9 and 11. Russo 2021, 56, rightly notes: «Le accuse non sono ulteriormente circostanziate, ma, con ogni verosimiglianza, deve trattarsi di fondi destinati a costruzioni di edifici pubblici non impiegati e trattenuti illegalmente da privati cittadini, cui erano stati affidati». By contrast, Desideri 1978, 406, regards the financing of the project as a public subscription («sottoscrizione popolare»), probably implying it was an *epidosis*. This possibility, however, is unlikely: Dio's words (48.11, *passim*) seem to refer to liturgies or a joint action of euergetism by the elites, as he clearly hints at polemics addressed at the rich for evading their promises.

⁵⁴ Plin. *Ep.* 10.81–82; see Billault 2015.

⁵⁵ Russo 2021, 56 n. 24, assumes the *opus magnum* mentioned by Pliny is a different building project than the project proposed by Dio in 101 CE. Cf. Desideri 1978, 401–404. For information on Flavius Archippus, based on Pliny's letters, see Kokkinia 2004.

⁵⁶ Plin. *Ep.* 10.17a (transl. Firth 1900, modified). See Russo 2021, 56–57. For problematic building projects in other *poleis* of Pontus Bithynia, see Plin. *Ep.* 10.37–40.

I entered the province, Sir, on September 17th, and I found the people as obediently and loyally disposed towards you as you deserve that the whole human race should be. You might consider, Sir, whether you think it necessary to send a public surveyor, for I think that considerable sums of money might be recovered from the contractors for the public works, if an honest survey were made. I am convinced of that from the public accounts of the people of Prusa, which I am examining with the greatest care.⁵⁷

In his survey of the Prusan accounts, Pliny identified two main problems: private citizens detaining public money, and illegal spending of public funds. Archipus's and Eumolpos's accusations against Dio should be read in relation to this general context of financial mismanagement in Prusa.

3. Conclusion

Dio's Bithynian orations, together with information contained in Pliny's *Letters*, provide some glimpses of Bithynian politics, particularly regarding three main aspects: the problem of rivalry between neighbouring *poleis*, the relationship between the *poleis* and local governors, and the troubles afflicting the domestic politics of Prusa. In Dio's view, the case of the exploitation of the rivalry between Nicaea and Nicomedia by Roman authorities is emblematic of a twisted dynamic of power between local governors and the Bithynian cities, which eventually damages the cities themselves. The trials for corruption against the Roman proconsuls described by Pliny must have made public opinion in Bithynia very alert to the obscure side of Roman provincial administration. In Dio's orations we have no specific information about these trials, and we should highlight that the main protagonist of stories concerning corruption in Dio's speeches is Dio himself. The rhetor was certainly less virtuous of a man than what he claimed. He advised local assemblies to pursue concord (*homonoia*) between neighbouring cities, praising it as the chief political virtue, but his attitude was intrinsically contradictory, as he was engaged in launching Prusa in the race for architectonic splendour, a policy that would certainly fuel rivalry rather than promoting concord. In Prusa, his position was ambiguous: the ghost of corruption haunts him both in his relationship with the Roman authorities and in Prusa's domestic politics surrounding building activity. From the accusations of Dio's opponents, we derive an image of Dio as an individual constantly engaged in the attempt to gain prestige and recognition, both in Prusa and in the eyes of the Roman officers. His opponents did not hesitate to build a discourse of corruption revolving around him, his projects, and his collaborations with the proconsuls. There is no conclusive evidence proving whether this discourse was rooted in an actual background of corruption, or if it was rather a fabrication aimed at discrediting an influential local politician, as Dio certainly was. The

⁵⁷ Plin. *Ep.* 10.17b (transl. Firth 1900, modified). See Russo 2021, 57–63, for the broader context of building problems in Pontus-Bithynia in relation with contemporary building legislation in Rome.

political activity of the Bithynian rhetor is perhaps doomed to remain burdened with these shadows. After all, Dio is a character who constantly reminds his audiences – and us, his readers – that the vices of political power often lie with those who preach political virtue.

Bibliography

- Amato E. (2014), Traiani praeceptor. *Studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*, Besançon.
- Ameling W. (1984a), *Das Archontat in Bithynien und die Lex Provinciae des Pompeius*, «EA» 3, 19–31.
- (1984b), *Cassius Dio und Bithynien*, «EA» 4, 123–138.
- Baldi L. (2001), *La XXXVIII orazione di Dione di Prusa: una traduzione umanistica*, in *Ricerche su Dione di Prusa*, a cura di F. Ferrari, P. Volpe, Napoli, 15–26.
- Bekker-Nielsen T. (2006), *Local Politics in an Imperial Context*, in *Rome and the Black Sea Region. Domination, Romanisation, Resistance*, ed. by T. Bekker-Nielsen, Aarhus, 109–117.
- (2008), *Urban Life and Local Politics in Roman Bithynia. The Small World of Dion Chrysostomos*, Aarhus.
- Billault A. (2015), *L'image de Dion Chrysostome dans la correspondance de Pline le Jeune (Ep. 10.81–82)*, in *Autour de Pline le Jeune: en hommage à Nicole Méthy*, éd. par O. Devillers, Bordeaux, 238–244.
- Bosch C. (1935), *Die kleinasiatischen Münzen der römischen Kaiserzeit. Teil II. Einzeluntersuchungen. Band 1: Bithynien. 1 Hälfte*, Stuttgart.
- Burrell B. (2004), *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden.
- Calomino D. (2023), *Greek Festival Culture and 'Political' Games at Nikaia in Bithynia*, in *The Material Dynamics of Festivals in the Graeco-Roman East*, ed. by Z. Newby, Oxford, 69–94.
- Campanile M.D. (1995), *Il koinon di Bitinia*, «SCO» 43, 343–357.
- Crosby H.L. (1946), *Dio Chrysostom. Discourses 37–60*, Cambridge (MA).
- Cuvigny M. (1994), *Dion de Pruse: discours bithyniens. (Discours 38–51)*, Besançon.
- Desideri P. (1978), *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze.
- (2019), *Ellenismo imperiale. Nuovi studi su Dione di Prusa*, Pisa.
- Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*, ed. by S. Swain, Oxford 2000.
- Drolet C. (2004), *La rivalité entre Nicomédie et Nicée, de l'époque d'Auguste à celle de Septime Sévère*, «CEA» 41, 72–91.
- Edelmann-Singer B. (2015), *Koina und Concilia. Genese, Organisation und sozioökonomische Funktion der Provinziallandtage im römischen Reich*, Stuttgart.
- Fernoux H.-L. (2004), *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (IIIe s. av.–IIIe s. ap. J.-C.)*. *Essai d'histoire sociale*, Lyon.
- (2011), *Le Demos et la cité: communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes.
- Firth J.B. (1900), *The Letters of the Younger Pliny*. Translated by J.B. Firth, London.
- Fowler H.N. (1936), *Plutarch. Moralia, X*, Cambridge (MA).
- Fuhrmann C.J. (2006), *Dio Chrysostom as a Local Politician. A Critical Reappraisal*, in *Aspects of Ancient Institutions and Geography*, ed. by L.L. Brice, D. Slootjes, Leiden, 161–176.

- Harris B.F. (1991), *Dio of Prusa. A Survey of Recent Work*, in ANRW II.35.5, 3853–3881.
- Heller A. (2006), *Les bêtises des Grecs. Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a.C.-235 p.C.)*, Bordeaux.
- Helmbold W.C. (1939), *Plutarch. Moralia*, VI, Cambridge (MA).
- Jones C.P. (1978), *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge.
- (2012), *Joys and Sorrow of Multiple Citizenship: the Case of Dio Chrysostom*, in *Patrie d'origine et patries électives: les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine*, éd. par A. Heller, A.-V. Pont, Bordeaux, 213–219.
- Kokkinia C. (2004), *The Philosopher and the Emperor's Words: Trajan, Flavius Archippus and Dio Chrysostom*, «Historia» 53, 490–500.
- (2006), *The Governor's Boot and the City's Politicians: Greek Communities and Rome's Representatives under the Empire*, in *Herrschaftsstrukturen und Herrschaftspraxis: Konzepte, Prinzipien und Strategien der Administration im römischen Kaiserreich*, hrsg. v. A. Kolb, Berlin, 181–189.
- Korenjak M. (2000), *Redner und Publikum: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München.
- Madsen J.M. (2009), *Eager to be Roman: Greek Response to Roman Rule in Pontus and Bithynia*, London.
- (2016), *Cassius Dio and the Cult of Iulius and Roma at Ephesus and Nicaea*, «CQ» 66, 286–297.
- Marek Ch. (2003), *Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasien*, Mainz.
- Marshall A.J. (1968), *Pompey's Organization of Bithynia-Pontus: Two Neglected Texts*, «JRS» 58, 103–109.
- Méthy N. (1994), *Dion Chrysostome et la domination romaine*, «AC» 63, 173–192.
- Moles J.L. (1978), *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, «JHS» 98, 79–100.
- (1983), *Chrysostom: exile, Tarsus, Nero and Domitian*, «LCM» 8, 130–134.
- (2005), *The Thirteenth Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and Life*, «JHS» 125, 112–138.
- Paganoni E. (2019), *Forging the Crown. A History of the Kingdom of Bithynia from its Origin to Prusias I*, Roma – Bristol.
- Der Philosoph und sein Bild: Dion von Prusa*, hrsg. v. H.-G. Nesselrath, Tübingen 2009.
- Rémy B. (1988), *Les fastes sénatoriaux des provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire, 31 av. J.-C. – 284 ap. J.-C.: Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie*, Paris.
- Robert L. (1977), *La titulature de Nicée et de Nicomédie*, «HSPh» 81, 1–39.
- Russo F. (2021), *Problemi di politica edilizia locale nelle orazioni di Dione di Prusa*, «Acme» 74, 51–68.
- Salmeri G. (1980), *Per una biografia di Dione di Prusa: politica ed economia nella Bitinia imperiale (I-II sec. d.C.)*, «SicGymn» 33, 671–715.
- (1982), *La politica e il potere: saggio su Dione di Prusa*, Catania.
- (1999), *La vita politica in Asia Minore sotto l'impero romano nei discorsi di Dione di Prusa*, in *Studi Ellenistici*, XII, Pisa, 211–267.
- (2000), *Dio, Rome and the Civic Life of Asia Minor*, in *Dio Chrysostom*, 53–96.
- Schmitz T.A. (1996), *Trajan und Dion von Prusa: zu Philostrat, Vit. Soph. 1, 7 (488)*, «RhM» 139, 315–319.

- Sheppard A.R.R. (1984), *Dio Chrysostom: the Bithynian Years*, «AC» 53, 157-173.
- Sherwin-White A.N. (1966), *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford.
- Stadter P.A. (2013), *Plutarch and Rome*, in *A Companion to Plutarch*, ed. by M. Beck, Oxford, 11-31.
- Thériault G. (1996), *Le Culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Lyon.
- Trampedach K. (2009), *Zwischen Alexander und Augustus: Pompeius' Neuordnung des Ostens*, in *Roma e l'Oriente nel I secolo a.C.*, a cura di H.-J. Gehrke, A. Mastrocinque, Cosenza, 393-416.
- Trisoglio F. (1972), *Le idee politiche di Plinio il Giovane e Dione Crisostomo*, «PPol» 5, 3-43.
- Tröster M. (2023), *Romanness and Greekness in Plutarch*, in *The Cambridge Companion to Plutarch*, ed. by F.B. Titchener, A.V. Zadorojnyi, Cambridge, 29-46.
- Ventrella G. (2009), *Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica* (con un'appendice di E. Amato), «Emerita» 77.1, 33-56.
- Veyne P. (1999), *L'identité grecque devant Rome et l'empereur*, «REG» 112, 510-567.
- Vielmetti C. (1941), *I discorsi bitinici di Dione Crisostomo*, Firenze.
- von Arnim H. (1898), *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin.
- Winter B.W. (1997), *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge.
- Whitmarsh T. (2001), 'Greece is the world'. *Exile and Identity in the Second Sophistic*, in *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, ed. by S. Goldhill, Cambridge, 269-305.

L'ANOIA DI ALCIBIADE:
LA FOLLIA DEL SINGOLO E IL DANNO PER LA CITTÀ,
FRA TUCIDIDE E PLATONE

ALESSANDRA COPPOLA

Abstract: ALCIBIADES' ANOIA: ONE MAN'S FOLLY AND DAMAGE TO THE CITY (BETWEEN THUCYDIDES AND PLATO). According to Plato, great natures may develop both great virtues and great vices, but education can help choose the right moral and political behaviour. Vices are soul diseases and they also include *anoia*. This vice is caused by *amathia* and can affect a single man and a city too. Plato's description of the young, rich, and beautiful man refusing philosophy, in the *Republic*, has been rightly connected to Alcibiades, but also *Laws* 716a-b might be evoking him. Particularly, this passage seems to have been inspired by Thucydides' famous portrait of the Athenian politician. The historian depicts him by means of two characteristics also described by the philosopher, youth and *anoia*. This paper investigates the possible connection between Plato and Thucydides and the relevance of the conceptual pair from a political point of view.

Keywords: Thucydides, Plato, Alcibiades, *Anoia*, Democracy

Nell'introduzione alle *Vite di Demetrio e Antonio*, Plutarco si sofferma sulla relazione che sussiste tra le grandi nature e lo sviluppo sia di forti vizi che di elevate virtù, al fine di indicare il carattere composito dei due personaggi che si accinge a illustrare. Tale osservazione deriva certamente da un noto passo della *Repubblica* di Platone, là dove il filosofo parte da questo assunto sull'essenza delle grandi personalità per sottolineare il determinante ruolo dell'educazione affinché l'aspetto virtuoso prevalga su quello vizioso.¹ I grandi vizi dipendono per Platone non da nature mediocri, ma da nature giovanili rovinare da una cattiva educazione; un giovane già dotato di spirito filosofico si può perfezionare solo con un'adeguata formazione, anche se molti sono i pericoli, soprattutto per chi è particolarmente privilegiato:

τί οὖν οἶει, ἦν δ' ἐγώ, τὸν τοιοῦτον ἐν τοῖς τοιούτοις ποιήσιν, ἄλλως τε καὶ ἂν τύχη μεγάλης πόλεως ὣν καὶ ἐν ταύτῃ πλούσιός τε καὶ γενναῖος, καὶ ἔτι εὐεδῆς καὶ μέγας; ἄρ' οὐ πληρωθήσεσθαι ἀμηχάνου ἐλπίδος, ἡγούμενον καὶ

alessandra.coppola@unipd.it, Università degli Studi di Padova, Italia.

¹ *Resp.* 6, 491d-e.

τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τὰ τῶν βαρβάρων ἱκανὸν ἔσεσθαι πράττειν, καὶ ἐπὶ τούτοις ὑψηλὸν ἔξαρεῖν αὐτόν, σχηματισμοῦ καὶ φρονήματος κενοῦ ἄνευ νοῦ ἐμπιμπλάμενον;²

Dietro a questo passo, ma anche a quel che precede e segue, è stato colto dalla critica un preciso riferimento ad Alcibiade, anche sulla base di un confronto con il *Simposio*, dove, in un contesto che coinvolge il bell'Ateniense, si ribadisce il ruolo di una buona formazione filosofica nella corretta via verso la virtù. Il giovane ricco, nobile e bello della *Repubblica* sembra dunque svelare un'allusione ad Alcibiade. Un confronto puntuale si ha anche con *Alc. I* 105a, dove il giovane è definito bello, vigoroso e di ottima famiglia, ricco e ambizioso, e un riferimento generale può venire anche da un'articolata lettura delle *Leggi*.³

Quello che qui ci interessa è la sintesi finale relativa al comportamento del giovane ambizioso ma non educato a dovere, là dove si precisa che un simile carattere è privo di ragionevolezza (ἄνευ νοῦ). Questo è ribadito anche poco oltre, dove Platone sostiene che un giovane portato verso la filosofia si può correggere se messo in guardia, se cioè qualcuno gli fa notare che non ha ragionevolezza (ὅτι νοῦς οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ). Tale mancanza di νοῦς, qualora l'anima non se ne serva come guida, è definita nelle *Leggi* come ἄνοια.⁴ Una simile idea di ἄνοια, che la vede collegata con l'educazione scorretta, si leggerà anche nel *Protrettico* di Aristotele, dove si afferma che l'ἐξουσία, il potere che deriva dai mezzi, genera ὕβρις, e la mancanza di formazione (ἀπαιδευσία), se unita all'ἐξουσία, genera ἄνοια.⁵

Nel pensiero platonico l'ἄνοια va definita come affezione dell'anima. Per la precisione, ci sono due tipi di anoia: la *mania* e l'ignoranza, come detto in *Tim.* 86b:⁶

² *Resp.* 6, 494c-d: «Che pensi che farà in tali circostanze un tale uomo, soprattutto se si trovi a vivere in una grande città e sia ricco e nobile, bello e alto? Non si riempirà di assurde speranze, pensando di essere in grado di occuparsi di Greci e barbari e in base a ciò non si esalterà pieno di progetti e pensieri vuoti, privi di ragionevolezza?».

³ Vd. Archie 2015, 76, che riprende la divisione della tradizione di Gribble 1999, in realtà piuttosto rigida, secondo cui il *coté* biografico e l'attitudine politica sarebbero presenti solo in *Tucidide* e *Demostene*. Vd. anche Erler 2017, che scorge nelle *Leggi* elementi che aiutano a spiegare il comportamento dell'Alcibiade del *Simposio*. Sull'autenticità dell'*Alcibiade I* vd. Jirsa 2009, secondo cui i dubbi di alcuni critici dipendono dalla difficoltà di inserire il dialogo nella tradizionale cronologia delle opere platoniche (e giustamente suggerisce che sia proprio quest'ultima il problema). Cfr. Adams 1902, 25; Rosen 2005, 239; Wilburn 2015, 27 (sulla base di *Repubblica*, *Gorgia*, *Protagora*); Helfer 2017 (su *Alcibiade I, II* e *Simposio*). Su Alcibiade vd. ora Bearzot 2021.

⁴ *Plat. Lg.* 10, 897b: καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοία δὲ συγγενομένη πάντα αὐτὰνάντια τούτοις («l'anima, servendosi di tutti questi mezzi, rivolgendo agli dèi una mente sempre divina correttamente, rende tutto corretto e felice, ma se non usa la mente ottiene tutto il contrario»).

⁵ *Arist. Protr.* 4.

⁶ Lautner 2011 vede in questa distinzione due livelli diversi, uno cognitivo e l'altro caratteriale (un disordine dell'anima).

νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν.

Che l'ἄνοια sia una forma di malattia è precisato anche in *Lg* 3, 691c-d:

οὐκ ἔστ', ὦ φίλοι ἄνδρες, θνητῆς ψυχῆς φύσις ἥτις ποτὲ δυνήσεται τὴν μεγίστην ἐν ἀνθρώποις ἀρχὴν φέρειν νέα καὶ ἀνυπεύθυνος, ὥστε μὴ, τῆς μεγίστης νόσου ἀνοίας πληρωθεῖσα αὐτῆς τὴν διάνοιαν, μῖσος ἔχειν πρὸς τῶν ἐγγύτατα φίλων, ὃ γενόμενον ταχὺ διέφθειρεν αὐτὴν καὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν ἠφάνισεν αὐτῆς; τοῦτ' οὖν εὐλαβηθῆναι γνόντας τὸ μέτριον μεγάλων νομοθετῶν κτλ.⁷

Qui si allarga il campo alla dimensione pubblica, con la descrizione dei pericoli che corre la natura giovanile con le sue ambizioni incontrollate, ma anche con attenzione al ruolo dei legislatori e dunque ai riflessi di tali comportamenti malati all'interno della città. Questa necessità di allontanare l'ἄνοια attraverso la legislazione era stata anticipata in un passo precedente (*Lg* 3, 688e):

φαμὲν δὴ νῦν, καθ' ὁδὸν ἰόντες τὴν λοιπὴν τοῦ λόγου, τὴν μεγίστην ἀμαθίαν τότε ἔκεινεν τὴν δύναμιν ἀπολέσαι καὶ νῦν ταῦτόν τοῦτο πεφυκέναι ποιεῖν ὥστε τὸν γε νομοθέτην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πειρατέον ταῖς πόλεσιν φρόνησιν μὲν ὅσῃ δυνατόν ἐμποιεῖν, τὴν δ' ἄνοιαν ὅτι μάλιστα ἐξαιρεῖν.⁸

L'ἄνοια, questo disordine dell'anima che è anche una forma di ignoranza, è pericolosa infatti per il singolo cittadino ma anche per tutta la città, come ribadito in *Lg* 3, 689b:

ὅταν οὖν ἐπιστήμῃς ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἡ ψυχῇ, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω, πόλεώς τε, ὅταν ἀρχουσιν καὶ νόμοις μὴ πείθεται τὸ πλῆθος, ταῦτόν, καὶ δὴ καὶ ἐνὸς ἀνδρός, ὅπῃ καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες μὴδὲν ποιῶσιν πλέον ἀλλὰ δὴ τούτοις πᾶν τὸνναντίον, ταύτας πάσας ἀμαθίας τὰς πλημμελεστάτας ἔγωγ' ἂν θείην πόλεώς τε καὶ ἐνὸς ἐκάστου τῶν πολιτῶν κτλ.⁹

⁷ «Non esiste, amici, natura d'anima mortale che sarà mai in grado di sostenere, se giovane e incontrollata, il supremo potere fra gli uomini senza che, invasa nel pensiero dalla più grave malattia, l'*anoia*, si attiri l'odio degli amici più stretti: ciò che è avvenuto presto l'ha distrutta e ne ha cancellato tutta la forza. È proprio dei grandi legislatori evitare questo male conoscendo la giusta misura».

⁸ «Proseguendo, diciamo che fu la più grande ignoranza a distruggere la potenza di allora, e ora fa la stessa cosa, tanto che il legislatore, stando così le cose, deve sforzarsi di immettere la saggezza nelle città e di sradicare al massimo la follia».

⁹ «Quando l'anima si oppone alle conoscenze o alle opinioni o alla ragione, alle quali per natura spetta il comando, questo lo definisco *anoia*, e lo stesso vale per una città, quando la massa non obbedisce ai magistrati e alle leggi, e a un individuo, quando i bei ragionamenti che stanno nell'anima non portano a niente se non all'esatto contrario: tutte queste forme di ignoranza le considero le più disarmoniche per la città e per il cittadino». Per un'analisi di *Lg* 689 in relazione alla valutazione della storia vd. Sal 2003, 232-236.

Che il cittadino che non conosce ciò che è meglio per la città sia appunto colui che si affida all'opinione senza usare la mente (ἄνευ νοῦ δόξη πεπιστευκότα) è detto anche in *Alc. II* 146a. Tale affezione dell'anima, la mancanza di νοῦς e cioè l'ἄνοια, è particolarmente riscontrabile nei giovani, che sono appunto coloro che vanno educati alla conoscenza.

Particolarmente interessante è l'affermazione di *Lg* 4, 716b:

ὁ δέ τις ἔξαρθείς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ ἅμα νεότητι καὶ ἄνοιά φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὥς οὔτε ἄρχοντας οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιούτους προσλαβὼν σκιρτᾷ τὰράττων πάντα ἅμα.¹⁰

L'ἄνοια, in Platone, è dunque è una malattia dell'anima e una forma di ignoranza, e l'ἄνοια del privato cittadino si riverbera nell'attività politica con gravi danni a cui il legislatore deve pensare preventivamente; in più, è strettamente unita alla giovinezza. Quest'ultimo passo è particolarmente significativo, non soltanto per approfondire l'idea platonica del concetto, ma anche per collegarlo a una figura storica precisa, la stessa a cui è parso fare riferimento Platone nei passi della *Repubblica* nei quali sottolinea la necessità dell'educazione. Accanto alla sottolineatura di questo tema, anche, e più specificamente, l'ἄνοια giovanile va messa in relazione con Alcibiade, perché a questo proposito possiamo trovare un puntuale collegamento testuale con il primo descrittore della natura e del carattere di Alcibiade, cioè Tucidide.

Possiamo dare la parola allo stesso Alcibiade attraverso il filtro di Tucidide. Lo storico mette in bocca al giovane politico un famoso discorso che mirava a convincere gli Ateniesi dell'importanza della spedizione in Sicilia, contestando quanto appena sostenuto da Nicia, il quale aveva definito ἀνόητον, «folle», il proposito dell'estensione del conflitto in Occidente (6.11.1). In particolare, Alcibiade così replica:

καὶ ὅσα αὖ ἐν τῇ πόλει χορηγίαις ἢ ἄλλῳ τῷ λαμπρύνομαι, τοῖς μὲν ἀστοῖς φθονεῖται φύσει, πρὸς δὲ τοὺς ξένους καὶ αὐτῇ ἰσχὺς φαίνεται. καὶ οὐκ ἄχρηστος ἦδ' ἡ ἄνοια, ὅς ἂν τοῖς ἰδίοις τέλεσι μὴ ἑαυτὸν μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν πόλιν ὠφελῇ.¹¹

Qui Alcibiade mette in luce le sue possibilità economiche appropriandosi

¹⁰ «Chi si esalta di ambizione o è superbo per ricchezze od onori, si infiamma l'animo per bellezza fisica unita alla follia giovanile, come se non avesse bisogno di un capo né di una guida, ma fosse in grado di guidare gli altri, viene lasciato solo dalla divinità. Poi attira altri della sua risma e si mette a saltare sconvolgendo ogni cosa». Il passo è ampiamente ripreso da Plutarco: vd. van der Stockt 2004.

¹¹ Thuc. 6.16.3: «Per quello che riguarda le coregie e il resto in cui io sono splendido, i concittadini sono naturalmente invidiosi, ma di fronte agli stranieri la città si mostra forte: non è inutile questa mia follia, il giovare a mie spese non solo a me stesso ma anche alla città».

orgogliosamente dell'ἄνοια che caratterizzava le sue scelte, collegandola poi specificamente alla sua giovinezza eccezionale: ἡ ἐμὴ νεότης καὶ ἄνοια παρὰ φύσιν δοκοῦσα εἶναι (6.17.1). Sembra proprio il giovane privilegiato e ricco di cui si ragiona nella *Repubblica*.¹² Ma, in più, qui compare il nesso preciso tra giovinezza e follia che ci permette di riferire ad Alcibiade anche l'ultimo passo delle *Leggi* citato sopra (4, 716b) e, soprattutto, di individuare una chiara dipendenza da Tucidide nella caratterizzazione del giovane arrivando a vedervi il punto di partenza per la riflessione e la precisazione morale e politica del concetto di ἄνοια.¹³

Tucidide riporta un altro interessante discorso di Alcibiade, quello fatto di fronte agli Spartani quando si rifugiò presso di loro e cercò di difendere la propria linea politica in seno alla democrazia ateniese (6.89.6):

ἐπεὶ δημοκρατίαν γε καὶ ἐγὶ γνώσκομεν οἱ φρονούντες τι, καὶ αὐτὸς οὐδενὸς ἂν χεῖρον, ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι. ἀλλὰ περὶ ὁμολογουμένης ἀνοίας οὐδὲν ἂν καινὸν λέγοιτο καὶ τὸ μεθιστάναι αὐτὴν οὐκ ἔδόκει ἡμῖν ἀσφαλὲς εἶναι ὑμῶν πολέμιων προσκαθημένων.¹⁴

Qui la mancanza di senno è attribuita a tutto il sistema politico democratico, caratterizzato poche righe prime come forma di sfrenatezza (ἀκολασία): un'analogia formulazione si trova in *Lg.* 3, 689b, dove abbiamo visto esserci una condanna della follia che prevale laddove a comandare non sono più le leggi né i magistrati.¹⁵ Rileggiamo il passo in traduzione: «Quando l'anima si oppone alle conoscenze o alle opinioni o alla ragione, alle quali per natura spetta il comando, si ha ciò che definisco *anoia*, e lo stesso vale per una città, quando la massa non obbedisce ai magistrati e alle leggi, e a un individuo, quando i bei ragionamenti che stanno nell'anima non portano a niente se non all'esatto contrario: tutte queste forme di ignoranza le considero le più disarmoniche per la città e per il cittadino». Secondo Platone, è appunto in democrazia che la massa non obbedisce ai magistrati né alle leggi, come viene precisato in *Resp.* 8, 557e. Sembra pertanto di notare una consonanza valutativa nella definizione della democrazia fra la pagina tucididea (6.89.6) e le più articolate riflessioni di Platone.

¹² Va ribadito che il collegamento della critica fra i passi esaminati della *Repubblica* e Alcibiade è soprattutto interno a Platone. Un richiamo generico a Tucidide si legge in Giordano 1988. Un riferimento ad Alcibiade in *Lg.* 4, 716b è presupposto solo da Friedländer 1960, 394, sempre in termini generici.

¹³ Il passo è confrontato con *Resp.* 6, 494c da Schöpsdau 2011, 204, e da Sandvoss 1972, 156; è riferito a Callicle da Pini 1974, 200; a Dionisio II da Post 1929, 22–23. Solmsen 1980, 44–48, non capisce il nesso νεότης καὶ ἄνοια in *Lg.* 4, 716b e propone quindi di espungere il καὶ per staccare ἄνοια dai dativi precedenti («si esalta per soldi, bellezza, onori e si infiamma di ἄνοια»): «in *Lg.* 715e7, ἄνοια goes with φλέγεται, not ἐπαιρόμενος». Ma il confronto con Tucidide invita a lasciare ἄνοια con νεότης.

¹⁴ «Noi che capivamo qualcosa conoscevamo bene la democrazia, e io non meno degli altri, avendo molti motivi per criticarla. Ma su questa riconosciuta follia non potrei dire niente di nuovo. Non ci sembrava sicuro rovesciarla essendo premuti dai nemici». Sul problema testuale che investe ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι vd. discussione in Hornblower 2008, 514.

¹⁵ Vd. *supra*, p. 185 e n. 9.

La *iunctura* che comprende giovinezza e follia piacque anche a un contemporaneo di Alcibiade. Del nesso νεότης καὶ ἄνοια si appropriò infatti Andocide, nell'orazione *Sul proprio ritorno* (che si data al 407), dove in maniera significativa l'autore trovava giustificazione per le sue azioni in forma non dissimile da quella del rivale Alcibiade:

ὅς εἰς τοσοῦτον ἦλθον δυσδαιμονίας, εἴτε χρὴ εἰπεῖν νεότητί τε καὶ ἀνοίᾳ <τῇ ἐμαυτοῦ>, εἴτε καὶ δυνάμει τῶν πεισάντων με ἔλθειν εἰς τοιαύτην συμφορὰν τῶν φρενῶν.¹⁶

In più, se pensiamo che l'ἄνοια è l'assenza di νοῦς, possiamo chiederci se, nel V secolo, parlasse del concetto anche Anassagora e in quali termini, se cioè lo avesse già collegato a contesti morali e politici e se quindi Tucidide sia stato in qualche modo ispirato dal filosofo che ben conosceva.¹⁷ Proprio Platone, nel *Fedro*, fa riferimento all'uso di ἄνοια da parte di Anassagora, collegando il suo trattato su questi temi all'attività retorica di Pericle, che avrebbe imparato l'arte da Anassagora.¹⁸

Sembra dunque che anche in *Lg.* 4, 716b il modello di Platone sia Alcibiade, e particolarmente l'Alcibiade tucidideo, quello in preda alla giovanile follia, dove con follia si intende la mancanza di νοῦς con tutte le implicazioni conoscitive precisate forse già da Anassagora e sviluppate sicuramente in termini morali e politici da Platone. Il binomio follia-giovinezza sarà impiegato anche in seguito nella riflessione storiografica che sembra tenere conto del filtro platonico. Più avanti, in tutt'altro contesto, Dionisio di Alicarnasso utilizzerà infatti tale nesso scrivendo che Bruto, che aveva punito con la morte i suoi propri figli, ebbe poi modo di sentire il discorso di difesa per i loro sodali, i nipoti degli Aquilii, nel quale si attribuiva il cattivo comportamento dei giovani alla follia dell'età (διὰ νεότητος ἄνοιαν) e alle cattive compagnie. In un altro passo lo stesso autore sostiene che le pene miti non bastano a superare la follia della giovinezza (ἄνοιαν νεότητος), svelando un'altra possibile rielaborazione del testo di Platone, evidente anche nella vicina citazione di αἰδῶ e δικαιοσύνη, noto tema del *Protagora*.¹⁹

A conclusione di questa analisi vale la pena esaminare anche la penna sferzante di Persio, che si ricorda di Alcibiade nella *Satira IV* con un più criptico riferimento alla follia del giovane ateniese. Qui Alcibiade è connotato come pupillo di Pericle, come nell'*Alcibiade I* che già Poliziano riconosceva quale

¹⁶ Andoc. 2.7, su cui vd. Albini 1961, 61.

¹⁷ Su Tucidide e Anassagora vd. Calder 1984; Golfin 2007; Kingsley 2021.

¹⁸ Anaxag., *DK* 59 A 15 (= Plat. *Phdr.* 270a: καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ περί τὸν πολλὸν λόγον ἐποιοῖτο Ἀναξαγόρας). Alcuni codici riportano in realtà διανοίας anziché ἀνοίας, ma sulla preferibilità di quest'ultima lezione vd. per es. Velardi 2006, 280 n. 260.

¹⁹ Dion Hal. *AR* 5.9 e 2.26.3; cfr. spec. Plat. *Lg.* 11, 934a: ὁ μὲν ἀνοίᾳ κακουργήσας ἄλλοτρίᾳ, πειθοῖ διὰ νεότητα ἢ τι τοιοῦτον χρῆσάμενος, ἐλαφρότεραν, ὁ δὲ διὰ οἰκείαν ἄνοια [...] βαρυτέραν.

modello per il poeta latino: Alcibiade è desideroso di fare politica ma è capace solo di fare affidamento sui piaceri vani e sulla bellezza.²⁰ Per questo il poeta gli dà un consiglio, quello di bere dell'elleboro puro, notoriamente il rimedio universale per la follia:²¹

*“Rem populi tractas?” barbatum haec crede
magistrum dicere, sorbitio tollit quem dira cicuta.
Quo fretus? Dic hoc, magni pupille Pericli [...]
quin tu igitur summa nequiquam pelle decorus
ante diem blando caudam iactare popello
desinis, Anticyras melior sorbere meracas?
Quae tibi summa boni est? uncta vixisse patella
semper et adsiduo curata cuticula sole?
[...] I nunc
“Dinomaches ego sum” suffla, “sum candidus”:²²*

Riferimenti bibliografici

- Adams J. (1902), *The Republic of Plato*, II, Cambridge.
 Albini U. (1961), *Andocide. L'orazione De rexitu. Introduzione e commento*, Firenze.
 Archie A. (2015), *Politics in Socrates' Alcibiades. A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades major*, Cham - Heidelberg - New York.
 Bearzot C. (2021), *Alcibiade*, Roma.
 Calder W.M. III (1984), *A Fragment of Anaxagoras in Thucydides?*, «CQ» 34, 485-486.
 Carlini A. (1991), *La seconda Satira di Persio e l'Alcibiade secondo*, in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, III, Palermo, 1089-1093.
 Erler M. (2017), *Argument und Performanz: Alkibiades' Verhalten in Symposium und Platons Analyse in den Nomoi*, «Peithò» 8, 213-223.
 Friedländer P. (1960), *Plato*, III. *Die Platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*, Berlin.
 Giordano L. (1988), *Da Tucidide a Platone: il ruolo di Alcibiade nel Simposio*, «SCO» 46.3, 1079-1110.
 Golfin E. (2007), *Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien?*, «DHA» 33.2, 35-56.
 Gribble D. (1999), *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford.
 Helfer A. (2017), *Socrates and Alcibiades. Plato's Drama of Political Ambition and Philosophy*, Philadelphia.
 Hornblower S. (2008), *A Historical Commentary on Thucydides*, III, Oxford.

²⁰ Vd. Carlini 1991, che nota come l'incipit del v. 1 (*Rem populi tractas*) ricordi Plat. *Alc. I* 118b.

²¹ Il cenno alla follia sembra ricavato dal nesso ἄνευ νοῦ che è presente in *Alc. II* 146a. Sui modelli di Persio vd. ancora Carlini 1991.

²² Pers. 4.1-3, 14-20: «“Vuoi fare politica?” Immagina che parli / il maestro barbuto, quello che beve la cicuta. / In cosa confidi? Dimmi, pupillo del grande Pericle: [...] / perché non la smetti, tu che hai così bella pelle, / di agitare la coda anzi tempo al popolino che ti blandisce / mentre faresti meglio a prendere dell'elleboro puro? / Che vantaggio hai? Vivere di buoni cibi / sempre, la pelle sempre curata dal sole? [...] / Sbuffa pure dicendo “Sono figlio di Dinomache, sono bello”».

- Jirsa J. (2009), *Authenticity of the Alcibiades I. Some Reflections*, «LF» 132, 225-244.
- Kingsley K.S. (2021), *Plataea on the Pyre: Anaxagoras A 44 and Thucydides 2.77*, «CQ» 70, 541-557.
- Lautner P. (2011), *Plato's Account of the Disease of the Soul in Timaeus 86B1-87B9*, «Apeiron» 44, 22-39.
- Pini G. (1974), *Sul Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς di Pindaro (fr. 169 Sn4)*, «SIFC» 46, 185-210.
- Post L.A. (1929), *The Preludes to Plato's Laws*, «TAPhA» 60, 5-24.
- Rosen S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven.
- Sal F. (2003), *¿Hay una filosofía de la historia en Leyes III?*, in *Plato's Laws. From Theory into Practice* (Proceedings of the VI Symposium Platonicum), ed. by S. Scolnicov, L. Brisson, Sankt Augustin, 232-236.
- Sandvoss E.R. (1972), *Platon. Künstler, Politiker, Philosoph, Theologe*, Göttingen.
- Schöpsdau K. (2011), *Nomoi (= Gesetze). Buch VIII-XII. Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Band IX.2*, Göttingen.
- Solmsen F. (1980), *Some passages in Plato's Laws (IV and V)*, «ICS» 5, 44-48.
- van der Stockt L. (2004), *"With Followeth Justice Always" (Plato, Laws 716A). Plutarch on the "Divinity" of Rulers and Law*, in *The Statesman in Plutarch's Works, I. Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*, ed. by L. De Blois *et al.*, Leiden - Boston, 137-149.
- Velardi R. (2006), *Platone. Fedro*, Milano.
- Wilburn J. (2015), *The Problem of Alcibiades: Plato on Moral Education and the Many*, «OSAPh» 49, 1-36.

GLI SCITI DAL BUON GOVERNO

PAOLO OGNIBENE

Abstract: THE SCYTHIANS, GOVERNED BY GOOD LAWS. After the contact between Greeks and Scythians on the northern coast of the Black Sea, the Greeks formed an idea of the Scythians that did not entirely correspond to reality. It took a long time to adjust it. Herodotus, who was the first to attempt to systematize Greek knowledge about the Scythians, seems to be aware that the ‘freedom’ of the Scythians was perhaps more a myth than a real fact, but nevertheless, in his account, the idea of a free Scythia constantly emerges, contrasting with Achaemenid Persia where everyone was subject to the Great King.

Keywords: Scythians, Greeks, Nomadism, Herodotus, Freedom

La creazione di colonie sulle sponde settentrionali del Mar Nero portò i Greci a contatto con le popolazioni nomadiche della regione.¹ I Greci chiamarono questi nomadi Σκύθαι,² termine che svolge la stessa funzione dell’antico persiano *Saka-*.³ Se, infatti, gli Achemenidi venuti a contatto con i popoli nomadici a nord del loro impero utilizzarono il termine *Saka-* per designarli nel loro insieme, e solo successivamente, quando impararono a conoscerli meglio, iniziarono a distinguere e a parlare di *Sakā tigraxaudā*,⁴ *Sakā tyaiy paradraya*,⁵ *Sakā haumavargā*,⁶ allo stesso modo i Greci appena conobbero meglio gli Sciti cominciarono a distinguerli in Ἕλληνες Σκύθαι, γεωργοὶ Σκύθαι, Σκύθαι ἀροτῆρες, νομάδες Σκύθαι, etc.⁷

paolo.ognibene4@unibo.it, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia.

¹ Già Jurgevič 1872, 7, sottolineava che molte delle città greche sulla costa settentrionale del Mar Nero erano sorte su empori commerciali preesistenti, come testimoniano i nomi stessi di queste città: «тем более, что Греки селились здесь иногда в городах существовавших, как это видно из древнейших их названий, гораздо раньше появления греческих эмпорий и таким образом находили в них жителей, которых число далеко превосходило число пришельцев».

² Per il rapporto fra il nome greco degli Sciti e il nome ricorrente in altre tradizioni linguistiche dell’antichità vd. Szemerényi 1980, 16-17.

³ *saka-* «bezeichnet ein Volk Sake, Skythe»: Bartolomae 1904, 1554; *saka-* = «Scythian»: Kent 1953, 209. Cfr. Elam. *šá-ak-qa*, Acc. *gi-mi(r)-ri*. Per il nome degli Sciti si vedano anche Ognibene 2014, 581 n. 1, e 2018, 11 n. 2.

⁴ Letteralmente, i «*Sakā* che portano il berretto a punta di freccia». Cfr. DNa 26; DSe 25°; XPh 27: Kent 1953, 186.

⁵ Letteralmente, i «*Sakā* che stanno al di là del mare». Cfr. DNa 28f; DSe 29°; XPh 24: Kent 1953, 195.

⁶ Letteralmente, i «*Sakā* che bevono *haoma*». Cfr. DNa 25; DSe 24f°; XPh 26: Kent 1953, 211-212.

⁷ Hdt. 4.17-19.

Il mondo greco fu costretto più volte a ‘correggere il tiro’ in relazione agli Sciti.⁸ I Greci col tempo cambiarono, infatti, ripetutamente idea su questa popolazione e si accorsero che le prime ‘impressioni’ che il mondo scitico aveva prodotto su di loro non erano esatte. Su un solo punto non fu necessario modificare la propria opinione: la desolazione della regione, che ricorre sistematicamente nelle descrizioni greche dei territori a nord del Ponto Eusino.⁹

Gli Sciti apparvero ai Greci come un popolo che viveva a contatto con la natura e che aveva un ordinamento sociale giusto. Strabone ricorda gli «Sciti dal buon governo che mangiano formaggio di cavallo»,¹⁰ come avrebbe scritto Eschilo.¹¹ Questa idea del buon governo scitico, di una società giusta ed egualitaria era destinata ad infrangersi contro la realtà delle cose che era ben diversa, ma, come è noto, una volta che ci si fa un’opinione è necessario tempo per cambiarla, e anche i Greci, nonostante le ripetute testimonianze in senso contrario, ne impiegarono tanto per arrivare a inquadrare correttamente gli Sciti e il loro ordinamento. In questa frase del *Prometeo liberato*, se l’attribuzione è corretta,¹² oltre ad avere un buon governo gli Sciti vengono connotati dal «mangiare formaggio di cavallo». Può sembrare una banalità, si può pensare ad un popolo che vive a contatto con la natura, ma in realtà il significato è più profondo e va nella stessa direzione del ‘buon governo’: il «mangiare formaggio di cavallo» associa infatti gli Sciti agli Ippemolghi di Omero,¹³ che venivano considerati un popolo giusto, esattamente come gli Argippeî nelle *Storie* di Erodoto.¹⁴

Gli Sciti non avrebbero tollerato l’idea di schiavitù e la libertà era per loro fondamentale. Questi sono elementi che affiorano periodicamente nel racconto erodoteo, sebbene Erodoto stesso sia costretto ad ammettere che non è proprio così: il quarto libro si apre infatti con il ritorno degli Sciti in patria dopo avere trascorso ventotto anni in Media,¹⁵ ed è proprio nel momento del ritorno che

⁸ Vd. Ogniibene 2018 e 2021a.

⁹ Aeschyl. *Pr.* 1-2: χθονὸς μὲν ἐς τηλουργὸν ἤκομεν πέδον, Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν; Aristoph. *Ach.* 704: [...] τῇ Σκυθῶν ἐρημίας; Hp. *Aër.* 18.5-7: ἡ δὲ Σκυθέων ἐρημία καλυμένη πεδιάς ἐστι καὶ λειμακώδης καὶ ψιλὴ καὶ ἔνυδρος μετρίως. La desolazione più volte ribadita trova riflesso anche in un romanzo del XX secolo di Christoph Ransmayr (*Die letzte Welt*) ambientato in questi territori sebbene in periodo romano.

¹⁰ Strab. 7.3.7; si veda anche Hes. fr. 150 Merkelbach-West (= 98 Most): τε ἰδὲ Σκύ[θ]ας ὑππημο[λγού]ς.

¹¹ Aeschyl. fr. 145 Sommerstein: ἀλλ’ ἱπτάκης βρωτῆρες εὖνομοι Σκύθαι.

¹² Sommerstein 2009: «Attributed to *Prometheus Unbound* by Schütz».

¹³ *Il.* 13.5: καὶ ἀγαυῶν Ἱππημολγῶν γλακτοφάγων.

¹⁴ Hdt. 4.23: τούτους οὐδεὶς ἀδικεῖ ἀνθρώπων· ἱροὶ γὰρ λέγονται εἶναι· οὐδὲ τι ἀρῆιον ὄπλον ἐκτέεται. καὶ τοῦτο μὲν τοῖσι περιοικέουσι οὗτοι εἰσὶ οἱ τὰς διαφορὰς διαίροντες, τοῦτο δὲ ὃς ἂν φεύγων καταφύγῃ ἐς τούτους, ὑπ’ οὐδενὸς ἀδικεῖται· οὐνομα δὲ σφι ἐστὶ Ἀργιππαῖοι. Si veda anche Shaw 1982-1983.

¹⁵ Secondo il racconto di Erodoto (4.12), gli Sciti inseguendo i Cimmeri penetrarono in Media e la dominarono per ventotto anni. Il passaggio degli Sciti a sud del Caucaso potrebbe essere alla base della distruzione dell’Urartu. Si ricordi anche la regione che nell’antichità prese nome da loro: Sakasene (arm. Տակաշեն).

gli Sciti devono affrontare i giovani nati dalle loro mogli e dagli schiavi durante la loro assenza:

Gli Sciti, che erano stati assenti per ventotto anni e che ritornavano nel loro paese dopo così lungo intervallo, dovettero affrontare una difficoltà non minore di quella che avevano superato con i Medi. Infatti si trovarono schierato loro contro un esercito imponente poiché le loro donne, visto che i mariti stavano sì lungo tempo lontani da casa, s'erano congiunte con gli schiavi.¹⁶

La schiavitù era dunque un elemento presente nella società scitica ed Erodoto lo indica più volte sottolineando il trattamento crudele riservato agli schiavi.¹⁷ Gli schiavi venivano anche sacrificati al dio della guerra, al quale, unico fra le divinità scitiche, non erano riservati in sacrificio solo animali, ma pure uomini.¹⁸ Ciò che emerge però dal racconto erodoteo è che lo strato più basso della società, le persone prive di libertà, non erano Sciti.¹⁹ Si trattava di prigionieri di guerra. Erodoto dipinge, dunque, una società scitica nella quale sono presenti schiavi che però non sono Sciti.²⁰ Gli Sciti sarebbero stati invece tutti uomini liberi. La libertà è l'idea che maggiormente viene associata dai Greci al mondo scitico, una libertà che non ha niente a che vedere con il mito della libertà dei nomadi che sopravvive fino ai giorni d'oggi.²¹ Questa libertà del mondo scitico si contrappone all'idea che i Greci hanno del mondo persiano nel quale tutti sono sottomessi al Gran Re. L'idea di un mondo scitico composto da uomini liberi è alla base anche di alcune visioni contemporanee secondo le quali le vere basi del mazdakismo in Iran fra la fine del V e inizio del VI secolo sarebbero da ricercare proprio nel mondo scitico.²²

Consideriamo i passi di Erodoto in cui si manifesta l'idea di libertà del mondo scitico presente presso i Greci.

¹⁶ Hdt. 4.1: τοὺς δὲ Σκύθας ἀποδημήσαντας ὀκτὼ καὶ εἴκοσι ἔτεα καὶ διὰ χρόνον τοσούτου κατιόντας ἐς τὴν σφετέρην ἐξεδέξατο οὐκ ἐλάσσων πόνος τοῦ Μηδικοῦ· εὖρον γὰρ ἀντιουμένην σφίσι στρατιὴν οὐκ ὀλίγην. αἱ γὰρ τῶν Σκυθέων γυναῖκες, ὡς σφι οἱ ἄνδρες ἀπῆσαν χρόνον πολλόν, ἐφοίτεον παρὰ τοὺς δούλους.

¹⁷ Hdt. 4.2: τούτων μὲν εἵνεκα ἅπαντα τὸν ἂν λάβωσι οἱ Σκύθαι ἐκτυφλοῦσι. οὐ γὰρ ἄρῳται εἰς ἄλλα νομάδες.

¹⁸ Hdt. 4.62.2-3: τούτῳ δὲ τῷ ἀκινάκῃ θυσίας ἐπετείουσι προσάγουσι προβάτων καὶ ἵππων, καὶ δὴ καὶ τοῖσιδ' ἔτι πλέω θύουσι ἢ τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι· ὅσους ἂν τῶν πολεμίων ζωγρήσωσι, ἀπὸ τῶν ἐκατὸν ἀνδρῶν ἄνδρα θύουσι τρώπῳ οὐ τῷ αὐτῷ καὶ τὰ πρόβατα, ἀλλ' ἑτεροίῳ.

¹⁹ Erodoto però ci parla di «servi» sciti: «sono Sciti nati nel paese e diventano servi quelli cui il re comanda; non hanno, essi, domestici comprati per denaro» (4.72: οἱ δὲ εἰς Σκύθαι ἐγγενέες· οὗτοι γὰρ θεραπεύουσι τοὺς ἂν αὐτὸς ὁ βασιλεὺς κελεύσῃ ἀργυρώνητοι δὲ οὐκ εἰς σφι θεράποντες). Cinquant'anni di questi servi ad un anno dalla morte del re venivano sacrificati.

²⁰ Per una riflessione sulla schiavitù presso gli Sciti vd. Biondi 2020.

²¹ Hartog 1992; Khazanov 1981.

²² Crone 2012, 444: «It was after all the Scythians an Iranian tribe that the Greeks romanticised, as the embodiment of primitive communism». Per il mazdakismo si veda Ognibene 2004.

Il primo esempio è facilmente reperibile nella risposta di Idantirso²³ a Dario dopo la prima ambasceria persiana. Dario aveva chiesto agli Sciti di smettere di fuggire e scegliere se combattere una volta per tutte oppure sottomettersi portando in dono ai Persiani acqua e terra.²⁴ Nella risposta degli Sciti si manifesta chiaramente l'incapacità persiana di comprendere il comportamento degli Sciti: l'idea di come si faccia la guerra presso gli Achemenidi e presso gli Sciti era completamente diversa. I due re non si capiscono non per problemi di incomprendimento linguistica, ma perché appartengono a due società completamente differenti nelle quali non coincidono i valori e l'atteggiamento verso la vita e la morte è profondamente diverso. Dario pensa che gli Sciti si tengano a distanza per paura, gli Sciti gli rispondono che non stanno facendo niente di diverso da quanto sono soliti fare. Dario pensa che l'unico modo per mettere fine alla situazione sia fare la guerra, ma gli Sciti gli rispondono che non lo attaccheranno se non gliene verrà voglia.²⁵ L'idea che la guerra si faccia quando 'uno ne ha voglia' è incomprensibile per un achemenide. Ma la visione greca emerge ben più chiara subito dopo, quando Erodoto ci dice che gli Sciti «che avevano sentito pronunciare la parola servitù, rimasero traboccanti di sdegno».²⁶

Il secondo caso si ritrova nelle parole che secondo Erodoto gli Sciti rivolgono agli Ioni rimasti a guardia del ponte sull'Istro: «O uomini della Ionia, noi siamo venuti a portarvi la libertà, se voi, almeno, vorrete ascoltarci».²⁷

In questo caso gli Sciti agiscono come 'portatori della libertà' nei confronti degli Ioni che sono sottomessi ai Persiani. L'accento sulla libertà che viene portata dagli Sciti è nuovamente sottolineato nel secondo discorso degli Sciti agli Ioni:

Ma se prima d'ora rimanevate per paura, ora affrettatevi a distruggere il passaggio e andatevene lieti della vostra libertà, grati non solo agli dèi, ma anche agli Sciti. Poiché quello che prima era il vostro padrone noi lo metteremo in condizione tale, che non farà più guerra contro nessun altro fra gli uomini.²⁸

²³ In questo caso il re degli Sciti porta un nome iranico. Dalla seconda metà dell'Ottocento fino alla prima del Novecento si opponevano due correnti che proponevano una l'appartenenza iranica degli Sciti, l'altra quella mongolica. Questa controversia era nota come 'Questione Scitica'. Cfr. Ognibene 2019, 7-10. Per il nome di Idantirso (Ἰδάνθυρος) si vedano: Justi 1895, 140: «S. der Saulios, König der Skythen zur Zeit des Dareios I»; Müllenhoff 1866, 571; Miščenko 1884, 64; Miller 1886, 278, e 1887, 124, 134.

²⁴ Hdt. 4.126: δαιμόνιε ἀνδρῶν, τί φεύγεις αἰεὶ, ἔξεόν τοι τῶνδε τὰ ἕτερα ποιείειν; εἰ μὲν γὰρ ἀξιοχρεὸς δοκέεις εἶναι σεωυτῷ τοῖσι ἐμοῖσι πρήγμασι ἀντιωθῆναι, σὺ δὲ τὰς τε καὶ παυσάμενος πλάνης μάχεσθαι· εἰ δὲ συγγινώσκειαι εἶναι ἥσσω, σὺ δὲ καὶ οὕτω παυσάμενος τοῦ δρόμου δεσπότη τῷ σὺ δῶρα φέρων γῆν τε καὶ ὕδωρ ἔλθῃ ἐς λόγους. Per i Persiani donare acqua e terra è segno di sottomissione, ovviamente non per gli Sciti che non riconoscono lo stesso significato nel dono. Gli Sciti a loro volta invieranno a Dario un uccello, un topo, una rana e cinque frecce. In questo caso saranno i Persiani a non comprendere il significato del 'dono'.

²⁵ Hdt. 4.127: πρότερον δέ, ἢν μὴ ἡμέας λόγος αἰρήῃ, οὐ συμμίξομεν τοι.

²⁶ Hdt. 4.128: οἱ δὲ Σκυθῶν βασιλῆες ἀκούσαντες τῆς δουλοσύνης τὸ οὖνομα ὀργῆς ἐπλήσθησαν.

²⁷ Hdt. 4.133: ἄνδρες Ἴωνες, ἔλευθερίην ἤκομεν ὑμῖν φέροντες, ἢν πέρ γε ἐθέλητε ἑσ ακοῦειν.

²⁸ Hdt. 4.136: ἀλλ' ἐπεὶ πρότερον δειμαίνοντες ἐμένετε, νῦν λύσαντες τὸν πόρον τὴν ταχίστην

Il giudizio che secondo Erodoto dopo il 'tradimento' gli Sciti danno degli Ioni è estremamente negativo perché non sanno essere liberi:

Il loro giudizio sugli Ioni è che, in quanto uomini liberi, essi sono i più inetti e i più vili di tutti gli uomini; ma, considerandoli come servi, sono schiavi quanto mai attaccati al loro padrone e incapaci di sfuggirgli: questi erano gli insulti che gli Sciti rivolgevano agli Ioni.²⁹

Erodoto in alcuni passi mette in evidenza che non tutti gli Sciti erano uguali. I cosiddetti Sciti reali non sono semplicemente i più valorosi, ma considerano gli altri Sciti come loro sottoposti:

Al di là del fiume Gerro si trovano i territori chiamati 'regi' e gli Sciti che sono i più valorosi e i più numerosi, e che considerano gli altri Sciti come soggetti.³⁰

Nonostante la pretesa di dominare sugli altri Sciti, in realtà il margine di decisione autonoma da parte degli altri gruppi doveva comunque essere piuttosto elevato.

Il popolo di uomini liberi che vive a contatto con la natura e che sembra essere come gli Ippemolghi di Omero ben presto viene descritto da Erodoto nei suoi aspetti più reali. Gli Sciti non sono affatto miti, sono crudeli e combattivi:

Quando uno scita abbatte il suo primo nemico, ne beve il sangue. A tutti quelli che uccide taglia la testa e la presenta al re; solo, infatti, se porta una testa può avere parte del bottino che hanno fatto; se non la porta niente! E la scotenna nel modo seguente: praticata un'incisione tutto intorno alle orecchie, afferra la pelle e la strappa dal cranio; poi, raschiata via la carne servendosi di una costola di bue, macera la pelle con le mani e, conciatata, ne fa una specie di pannolino, che, poi, lega alle briglie del cavallo che monta e di ciò mena vanto, poiché chi ha il maggior numero di questi pannolini è considerato il più valoroso di tutti [...]. Quanto poi alle teste non di tutti, ma dei nemici più odiati, essi le conciano così: dopo avere tagliato con la sega la parte del cranio che è sopra le ciglia, ognuno ne pulisce l'interno; poi, se lo scita è povero se ne serve come tazza, così, solo dopo averlo rivestito esternamente con pelle di bue non conciata; se invece è ricco non s'accontenta della pelle di bue all'esterno ma lo usa come coppa dopo averne rivestito d'oro l'interno.³¹

ἅπτε χαίροντες ἐλεύθεροι, θεοσί τε καὶ Σκύθησι εἰδότες χάριν. τὸν δὲ πρότερον ὄντα ὑμέων δεσπότην ἡμεῖς παραστήσομεθα οὕτω ὥστε ἐπὶ μηδαμῶς ἐπὶ ἀνθρώπους αὐτὸν στρατεύσασθαι.

²⁹ Hdt. 4.142: καὶ τοῦτο μὲν ὡς ὄντας Ἰῶνας ἐλευθέρους κακίστους τε καὶ ἀνανδροτάτους κρίνουσι εἶναι ἀπάντων ἀνθρώπων, τοῦτο δέ, ὡς δούλων ὄντων τὸν λόγον ποιούμενοι, ἀνδράποδα φιλοδόξοτα φασὶ εἶναι καὶ ἄδρηστα.

³⁰ Hdt. 4.20: πέρην δὲ τοῦ Γέρρου ταῦτα δὴ τὰ καλούμενα βασιλῖα ἐστὶ καὶ Σκύθαι οἱ ἄριστοί τε καὶ πλείστοι καὶ τοὺς ἄλλους νομίζοντες Σκύθας δούλους σφετέρους εἶναι.

³¹ Hdt. 4.64-65: τὰ δ' ἐς πόλεμον ἔχοντα ὧδέ σφι διακέσται· ἐπεὰν τὸν πρῶτον ἄνδρα καταβάλῃ ἄνθρωπος Σκύθης, τοῦ αἵματος ἐμπίνει, ὅσους δ' ἂν φονεύσῃ ἐν τῇ μάχῃ, τούτων τὰς κεφαλὰς ἀποφέρει τῷ βασιλεῖ. ἀπενείκας μὲν γὰρ κεφαλὴν τῆς λήϊς μεταλαμβάνει τὴν ἂν λάβωσι, μὴ ἐνείκας δὲ οὐ. ἀποδεῖρει δὲ αὐτὴν τρώπῳ τοιῷδε· περιταμὼν κύκλῳ περὶ τὰ ὦτα καὶ

I Greci andranno oltre nell'immaginare gli Sciti, trasformandoli con il tempo in un popolo invincibile. Secondo Tucidide, «in campo militare nessuno può stare loro alla pari, e non solo tra i regni d'Europa, che anzi neppure in Asia vi è popolo alcuno che, preso isolatamente, sia in grado di resistere a tutti gli Sciti se agiscono d'intesa tra loro».³² La difficoltà a vincere gli Sciti appare già in Erodoto nelle parole di Dario,³³ ma soprattutto nel discorso di Gobria dopo il 'mancato' scontro scita-persiano:³⁴

O re, anche prima io conoscevo, press'a poco e per sentito dire, la difficoltà di avere ragione di questi uomini, ma da quando sono venuto qui, me ne sono convinto ancor di più, vedendoli prendersi gioco di noi.³⁵

Questa idea di invincibilità sarà alla base di una vera e propria tradizione inventata,³⁶ molto diffusa nel mondo antico, secondo la quale solo il faraone Sesostri li avrebbe sconfitti.³⁷ Ricomparirà nel tempo ed in parte si rispecchierà nel movimento politico-letterario degli Sciti nella Russia fra fine Ottocento e inizio Novecento,³⁸ ma tracce si trovano anche in altre letterature.³⁹

λαβόμενος τῆς κεφαλῆς ἐκσεῖει, μετὰ δὲ σαρκίσας βοὸς πλευρῇ δέψει τῆσι χερσί, ὀργάσας δὲ αὐτὸ ἅτε χειρόμακτρον ἔκτειται, ἐκ δὲ τῶν χαλινῶν τοῦ ἵππου τὸν αὐτὸς ἐλαύνει, ἐκ τούτου ἐξάπτει καὶ ἀγάλλεται· ὃς γὰρ ἂν πλεῖστα δέρματα χειρόμακτρα ἔχη, ἀνὴρ ἄριστος οὗτος κέκριται [...] αὐτὰς δὲ τὰς κεφαλὰς, οὐτὶ πάντων ἀλλὰ τῶν ἐχθίστων, ποιεῦσι τάδε· ἀποπρίσας ἕκαστος πᾶν τὸ ἔνερθε τῶν ὀφρυῶν ἐκκαθαίρει· καὶ ἦν μὲν ἡ πένης, ὃ δὲ ἔξωθεν ὠμοβοόην μούνην περιτείνας οὕτω χράται, ἦν δὲ ἡ πλούσιος, τὴν μὲν ὠμοβοόην περιτείνει, ἔσωθεν δὲ καταχρυσώσας οὕτω χράται ποτηρίῳ. Era tradizione presso molte popolazioni nomadiche ricavare dal cranio del nemico valoroso sconfitto una tazza. Si ricordi che dal cranio del principe russo Svjatoslav, Kurja, dopo averlo sconfitto, ricavò una tazza: *Laurent'evskaja letopis'*, 6480: Въ лѣто 6480, поиде Святославъ въ пороги, и нападе на нь Куря князь Печенѣжскій, и убиша Святослава. Взяха главу его и о лбѣ его съдѣлаша чашю, оковавшие лобъ его, и пяху по немъ (PSRL, 31).

³² Thuc. 2.97: ταύτη δὲ ἀδύνατα ἐξισοῦσθαι οὐχ ὅτι τὰ ἐν τῇ Εὐρώπῃ ἀλλ' οὐδ' ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔθνος ἐν πρὸς ἐν οὐκ ἔστιν ὃ τιδυνάτων Σκύθαις ὁμογενωμονούσι πᾶσιν ἀντιστήναι.

³³ Hdt. 4.134: οὗτοι ὧνδρες ἡμέων πολλὸν καταφρονέουσι.

³⁴ L'iscrizione di Bisutūn presenta una situazione molto diversa. DB V, 25-30: «pasāva adam Sakā vasiy ajanam aniyam agarbāyam hauv basta anayātā abiy mām utāsim avājanam maθištāsām Skuxa nāma avam agarbāya utā anaya abiy mām avadā aniyam maθištām akunavam yaθā mām kāma āha pasāva dahyuāuš manā abava». Ovviamente questo passo può essere interpretato in svariati modi: vd. Balcer 1972 e 1987.

³⁵ Hdt. 4.134: ὦ βασιλεῦ, ἐγὼ σχεδὸν μὲν καὶ λόγῳ ἠπιστάμην τούτων τῶν ἀνδρῶν τὴν ἀπορίην, ἐλθὼν δὲ μᾶλλον ἐξέμαθον, ὁρέων αὐτοὺς ἐμπαίζοντας ἡμίμ.

³⁶ Per le tradizioni inventate vd. Hobsbawm, Ranger 1983.

³⁷ Vd. Ivančik 1999; Ognibene 2022.

³⁸ Vd. Ognibene 2018, 15-16. Il lavoro di Aleksandr Blok, *Skify*, è quanto mai significativo per comprendere come si guardasse al mondo scitico nei primi anni del Novecento in Russia. Si ricordi, in ogni caso, che numerosi popoli slavi hanno ricercato anche origini iraniche: un passato sarmatico per la nobiltà polacca (cfr. Sulimirski 1964), origini iraniche per Serbi e Croati e origini iraniche anche per i proto-bulgari di lingua turcica.

³⁹ Ad esempio nella letteratura in lingua ceca. Si veda Škvorecký 1964: 336: «Tak tohle byla Rudá armáda, hnala se vpřed, zaprášená, divoká bez zastavení, zpocená, barbarská jako Skythové, a já si zase

L'interesse dei Greci per il sistema politico e per l'ordinamento sociale delle altre popolazioni che aveva portato Erodoto ad inserire nel libro III una lunga digressione sulla scelta del sistema di governo presso i Persiani dopo che era stato ucciso il falso Smerdi⁴⁰ è presente, dunque, anche nella descrizione degli Sciti, che restano, al di là delle 'precisazioni' di Erodoto, un popolo – visto con gli occhi greci – di uomini liberi.

Riferimenti bibliografici

- Balcer J.M. (1972), *The Date of Herodotus IV,1 Darius' Scythian Expedition*, «HSPH» 76, 99–132.
- (1987), *Herodotus and Bisitun. Problems in Ancient Persian Historiography*, Stuttgart.
- Bartholomae Ch. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- Biondi E. (2020), *Erodoto e gli Sciti. Schiavitù, nomadismo e forme di dipendenza*, Besançon.
- Crone P. (2012), *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge.
- Hartog F. (1992), *Lo specchio di Erodoto*, Milano [Paris 1980].
- Hobsbawm E.J., Ranger T. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Ivančik A. (1999), *Античная традиция о фараоне Сесострисе и его война со скифами*, «ВДИ» 229.4, 4–36.
- Jurgevič Vl.N. (1872), *О именах иностранных на надписях Ольвии, Боспора и других греческих городов северного побережья Понта Евксинского*, «Записки Одесского общества истории и древностей» 8, 5–38.
- Justi F. (1895), *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- Kent R.G. (1953), *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven.
- Khazanov A. (1981), *Myths and Paradoxes of Nomadism*, «European Journal of Sociology», 22.1, 141–153.
- Miller Vs.F. (1886), *Эпиграфические следы иранства на юге России*, «Журнал министерства народного просвещения» 240.8, 232–283.
- (1887), *Экскурс о скифах*, in *Осетинские этюды*, III, Москва, 117–136.
- Mišcenko F.G. (1884), *К вопросу о царских скифах*, «Киевская старина» 5, 55–76.
- Müllenhoff K.V. (1866), *Untersuchung über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten*, «Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 549–576.
- Ognibene P. (2004), *Conflitti sociali e movimenti politico-religiosi nell'Iran tardo-antico. Contributi della storiografia sovietica nel periodo 1920–1950*, con la collaborazione di A. Gariboldi, Milano.

vzpomně na Bloka, kterého mi za války někdo půjčil, a nevěděl jsem, jestli tady opravdu něco začíná, nějaká revoluce, a jestli tohle má co dělat se mnou a s mým světem».

⁴⁰ Hdt. 3.80–82. Si noti che l'iscrizione di Bīsūtūn riassume gli avvenimenti della presa di potere di Dario semplicemente con queste parole: «pasāva adam Auramaz(d)ām patiyāvahyaiy Auramazdāmai upastām abara Bāgayādaiš mšhyš X raucabiš θakatā āha avaθā adam hadā kamnaibiš martiyaibiš avam Gaumātam tyam magum avājanam utā tyaišaiy fratsamā martiyā anušiā āhatā» (DB I, 54–58); nessun riferimento al modo in cui viene ucciso Gaumata e nessuna discussione relativa alla forma di governo da instaurare. Ovviamente, anche per il carattere dell'iscrizione, cfr. Ognibene 2021b.

- (2014), *L'eroe degli Sciti*, in *My Life is Like the Summer Rose. Maurizio Tosi e l'archeologia come modo di vivere. Papers in Honour of Maurizio Tosi for His 70th Birthday*, ed. by C.C. Lamberg-Karlovsky et al., Oxford, 581-584.
 - (2018), *Sguardi incrociati greco-scitici*, «Electrum» 24, 11-29.
 - (2019), *Scythica. Gli studi sugli Sciti in Russia fra Ottocento e Novecento*, Milano.
 - (2021a), *Fraintendimenti e incomprensioni di natura linguistica ed extralinguistica*, in *Hospitality and Inclusion through Cultural Heritage*, ed. by D. Biagi Maino, G. Maino, Roma, 93-102.
 - (2021b), *L'iscrizione di Dario a Bisutūn: al di là dell'interpretazione storico-filologica*, in *Come la freccia di Arash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea*, a cura di N. Norozi, Milano, 63-77.
 - (2022), *Скифо-египетская война и миф о скифской непобедимости*, in *Древен Египет, светът на Средиземноморието и Изтока. Сборник в чест на 60 години от рождението на проф. дин Сергей Игнатов*, София, 215-228.
- PSRL = Полное собрание русских летописей, I. Лаврентьевская и Троицкая летописи, Санктпетербург 1846.
- Shaw B. (1982-1983), «Eaters of Flesh, Drinkers of Milk». *The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, «AncSoc» 13-14, 5-31.
- Škvorecký J. (1964), *Zbabełci*, Praha.
- Sommerstein A.H. (2009), *Aeschylus. Fragments*, Cambridge (MA).
- Sulimirski T. (1964), *Sarmatians in the Polish Past*, «The Polish Review» 9.1, 13-66.
- Szemerényi O. (1980), *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka*, Wien.

TESEO FRA VIZI E VIRTÙ NELLA TRADIZIONE ATTIDOGRAFICA

PAOLO A. TUCI

Abstract: THESEUS BETWEEN VICES AND VIRTUES IN THE ATTIDOGRAFICAL TRADITION.

The presentation of Theseus, the archetypal hero of the Athenians, is subject to various reworkings over time, highlighting his vices and virtues. A privileged point of view is that of the Attidographers: the authors who preserve the greatest number of fragments about the hero (Hellanicus, Cleidemus, Philochorus) show some peculiarities that deserve to be considered in depth.

Keywords: Attidography, Hellanicus, Cleidemus, Philochorus, Theseus

1. Introduzione

Il re ateniese Teseo è una figura di straordinaria complessità, il cui mito è costituito da una costellazione di episodi, attestati per via sia letteraria sia iconografica, che si arricchisce nel tempo e che viene costantemente sottoposto a riutilizzi e reinterpretazioni a scopo celebrativo e identitario di singoli clan familiari o dell'intera comunità civica ateniese.¹ I diversi momenti della vita dell'eroe, dalla sua nascita a Trezene alla sua morte a Sciro, ci sono noti soprattutto grazie alla sistematizzazione operata da Plutarco nella *Vita* a lui dedicata,² oltre che ai riferimenti contenuti nella *Biblioteca* dello Pseudo Apollodoro.³ Due opere assai tarde che raccolgono una tradizione preesistente vastissima, a noi nota soltanto in minima parte, e che forse trovava una prima organizzazione in una *Teseide*, composta tra la fine del VI secolo e l'inizio del V.⁴ Limitandoci alle fonti letterarie,⁵ per il V secolo, nel quale, com'è noto, Cimone diede un forte slancio al riuso in chiave ideologica

paolo.tuci@unicatt.it, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia.

¹ Felice mi sembra la definizione di Aloni 2003, che ha denominato Teseo come «un eroe dalle molte identità».

² Recenti interventi sulla *Vita di Teseo* plutarchea sono Hawes 2014, 149-173; Plácido Suárez 2019; de Fátima Silva 2020. Segnalo anche do Céu Fialho 2007, secondo cui Plutarco mescolerebbe consapevolmente virtù e vizi dell'eroe allo scopo di prefigurare la storia della successiva democrazia ateniese.

³ [Apollod.] *Bibl.* 1.8.7; 1.9.16, 28; 2.6.3; 3.5.9; 3.7.1; 3.10.7; 3.16.1-2; *Ep.* 1.1-11, 16-19, 21, 23-24; 5.2, 22.

⁴ Sulla *Teseide* cfr. ad esempio Arist. *Poet.* 8, 1451a e Plut. *Thes.* 28.1; l'esistenza di quest'opera è tuttavia molto discussa (cfr. Nobili 2022, 9, con bibliografia in n. 1). Su Teseo nell'epica si veda Cingano 2007.

⁵ Per l'apporto delle fonti iconografiche, si vedano soprattutto: Neils 1987, 17 ss.; Neils 1994 e Servadei 2005, con un'interessante sintesi (pp. 191-215) che confronta i resti archeologici pervenuti con il contesto storico-culturale a cui essi appartengono.

della figura di Teseo,⁶ possediamo principalmente da un lato i cenni contenuti nelle opere storiche di Erodoto e Tucide⁷ (oltre che nei frammenti di Ferecide e, come vedremo, in quelli di Ellanico)⁸ e dall'altro la produzione tragica soprattutto euripidea.⁹ Per il IV secolo, invece, la documentazione letteraria non si fa più consistente: per limitarmi a quanto è più importante ricordare, alle menzioni contenute in Isocrate¹⁰ va accostato il naufragio della porzione dell'*Athenaion politeia* aristotelica dedicata all'eroe,¹¹ del terzo libro di Eforo nel quale probabilmente trovava spazio la presentazione dell'Atene monarchica¹² e soprattutto della tradizione attidografica.¹³ La perdita di quest'ultima, solo in parte compensata dal fatto che essa è da ritenersi alla base della vita plutarchea, è certo particolarmente dolorosa, perché gli autori delle *Atthides* con ogni evidenza avranno dedicato ampio spazio all'eroe e probabilmente avranno fornito delle sue vicende interpretazioni almeno in parte differenti, allo scopo di mettere in luce gli aspetti che più stavano a cuore a ciascuno di essi e di fornire una presentazione della storia di Atene coerente con i propri intenti. Il mio studio si prefigge l'obiettivo non già di analizzare sistematicamente i frammenti attidografici conservati su Teseo, opera che travalicherebbe gli spazi assegnati a questo intervento, bensì di indagare sui vizi e sulle virtù che la tradizione superstite assegna a Teseo, al fine di appurare se il genere letterario delle *Atthides* fornisca una presentazione standardizzata dell'eroe o se vi siano approcci originali da parte dei diversi autori, eventualmente funzionali a comunicare un particolare messaggio al proprio pubblico.¹⁴

⁶ Mi limito a rinviare a Zaccarini 2017, 69–78. Sulla figura di Teseo nel dibattito politico fra VI e V secolo vd. anche Aloni 2003.

⁷ Hdt. 9.7.3; Thuc. 2.15.1–2 (su cui ad esempio Walker 1995, 197–199; Heftner 2003, 44 ss.; Schirripa 2012).

⁸ Teseo è menzionato nei seguenti frammenti di Ferecide (il primo numero si riferisce all'edizione dei *FGrHist*, il secondo, tra parentesi, a Dolcetti 2004): 148 (18), 148bF (19), 149 (20), 150 (21), 151 (22), 152 (23), 153 (24), 84 (84), 39 (183). Alcuni di questi frammenti verranno menzionati nella trattazione successiva; per una loro analisi completa, rimando a Dolcetti 2004, 83 ss., 167 ss., 290 ss.

⁹ Non si dimentichi però l'*Edipo a Colono* di Sofocle. Fra le tragedie euripidee pervenute integre (sulle frammentarie, si veda la comoda sintesi di Mills 1997, 222–262), il caso più noto è quello delle *Supplici*, ma rilevanti sono anche l'*Eracle* e l'*Ippolito*. Per una utile sintesi su Teseo nella tragedia, vd. Bertelli, Gianotti 1987, 44–48; più ampiamente Walker 1995, 113 ss., 146 ss., 171 ss., e soprattutto Mills 1997; cfr. recentemente anche Occhipinti 2023, 64 ss., 74 ss.

¹⁰ Isocr. 1.8; 5.144; 10.18–21, 23, 25–39; 12.126–130, 169, 193, 205. Per un confronto fra questi passi e uno studio del Teseo di Isocrate, cfr. ad esempio Bertelli, Gianotti 1987, 41–42; Heftner 2003, 47 ss.; Atack 2014, 342 ss.; Atack 2020, 77–84; Bearzot 2020, 20–21, 51, 56–57; Occhipinti 2023, 58 ss.

¹¹ Nell'*Athenaion Politeia* aristotelica sopravvive solo la menzione in 41.2 (sulla parte monarchica dedicata a Teseo vd. Rhodes 1981, 74–77). Si aggiungano poi alcune menzioni nella *Retorica* (1, 1363a18; 2, 1397b23 e 1399a2) e nei frammenti (fr. 384; 598; 611.1; 611.74 Rose).

¹² Vd. in particolare Breglia 2013; sul terzo libro in generale, Parmeggiani 2011, 211–218.

¹³ Si aggiunga il sostanziale silenzio degli epitafi ateniesi sulla figura di Teseo, con la piccola eccezione di quello di Demostene (60.28). Sul problema vd. da ultimo Occhipinti 2023, 56 ss.

¹⁴ Motivo per cui non si parlerà qui di episodi pur fondamentali della vita di Teseo come il sinecismo dell'Attica o l'esilio, entrambi attestati da Filocoro (rispettivamente *FGrHist* 328 FF 94 e 19). Sul primo, all'interno dell'ampia bibliografia, mi limito a ricordare Bertelli, Gianotti 1987, 40; Rhodes 1981, 74; Walker 1995, 195–196; Valdés Guía 2009, 12–16 e 21 ss.; Atack 2014, 340, 348–349; Jones 2016, *ad loc.*

Se è vero, come si diceva, che l'intera vita plutarchea di Teseo con ogni probabilità riposa prevalentemente su fonti attidografiche (e ci si potrebbe interrogare sull'effettiva conoscenza diretta da parte del biografo dei singoli autori citati), è però inevitabile limitarsi a uno studio dei frammenti veri e propri, che nel complesso ammontano a circa una trentina; un numero di per sé non irrisorio, che però va suddiviso fra una decina di episodi della vita dell'eroe a cui gli autori fanno riferimento. Gli attidografi di cui possediamo più frammenti su Teseo sono Ellanico (8),¹⁵ se, nonostante la sua collocazione cronologica e la sua origine geografica, è lecito inquadralo in questo genere letterario, e soprattutto Filocoro (11);¹⁶ ma abbiamo testimonianze anche in Clidemo (2), Androzio (1), Fanodemo (2), Demone (2) e, infine, Istro (4).¹⁷ Ci si limiterà in questa sede a qualche considerazione sulla presentazione di Teseo nei due autori che ci forniscono più frammenti, a cui si aggiungerà quella di Clidemo, che, per ampiezza e originalità delle notizie da lui riportate, merita particolare attenzione.

2. Ellanico

2.1. Di Ellanico conserviamo frammenti relativi a quattro momenti della vita di Teseo:¹⁸ l'episodio cretese (323a F 14), l'istituzione dei giochi istmici (F 15), la vicenda delle Amazzoni (FF 16 e 17) e il rapimento di Elena (FF 18, 19, 20). Quanto al primo, tradito dalla *Suda*,¹⁹ l'autore segue una versione che in parte è tradizionale e in parte innovativa. Da un lato, infatti, egli ricorda il sacrificio imposto agli Ateniesi da Minosse per soddisfare il Minotauro. Dall'altro però inserisce una variante sulle modalità con cui Teseo fu scelto per essere inviato a Creta: la versione più antica, in quanto nota già a Ferecide,²⁰ sembra essere quella secondo cui egli fu sorteggiato, mentre secondo quella di carattere più

¹⁵ Per la verità, solo uno di questi (F 3) è esplicitamente detto come proveniente dalla sua *Atthis* (FGrHist 323a F 3), ma tradizionalmente anche FF 14–20 sono attribuiti a quest'opera (Jacoby 1950, 44–46).

¹⁶ Sicuramente dall'*Atthis* provengono FF 16–19; ipoteticamente dall'*Atthis* anche FF 108–113 (cfr. Jacoby 1950, 130–131; cfr. in parte Costa 2007, 130–131); di provenienza diversa (forse dal Περὶ ἑορτῶν) il solo F 183 (Jacoby 1950, 150, e Jones 2016, *Biographical Essay*).

¹⁷ Clidemo (FGrHist 323): F 3, dall'*Atthis*; FF 15–20, molto probabilmente dall'*Atthis* (cfr. Tuci 2024, 199 ss.); F 14, da un *Exegetikon*, opera comunque riguardante le antichità ateniesi (cfr. Tuci 2024, 193 ss.). Androzio (FGrHist 324): F 62, probabilmente dall'*Atthis* (Jacoby 1950, 75). Fanodemo (FGrHist 325): FF 26–27, probabilmente dall'*Atthis* (Jacoby 1954, 173). Demone (FGrHist 327): FF 5–6, probabilmente dall'*Atthis* (Jacoby 1950, 88–89). Istro (FGrHist 334): F 31, dalle Ἀττικά λεξείς; FF 7, 8, 10, dall'opera attidografica. Questa panoramica consente di concludere che pressoché tutti i frammenti in questione provengono certamente o probabilmente da opere attidografiche (unica eccezione è il frammento 14 di Clidemo).

¹⁸ Per una presentazione generale dei frammenti teseici in Ellanico, Jacoby 1954, 35–36 (che però distingue F 20, discutendolo alle pp. 39–42). Come si è già detto (cfr. *supra*, n. 15), la loro attribuzione all'*Atthis* non è certa, ma è ipotesi comunemente ritenuta ragionevole e probabile (qualche perplessità viene espressa da Baurain–Rebillard 2016, 225, ma senza argomenti particolari).

¹⁹ *Suda*, s.v. Ἑλλάνικος Μιτυληναῖος (E 739 Adler).

²⁰ FGrHist 3 F 148 (= fr. 18 Dolcetti).

celebrativo, attestata da Plut. *Thes.* 17.2, egli offrì se stesso spontaneamente;²¹ Ellanico, invece, afferma che fu Minosse stesso a recarsi ad Atene e a scegliere i ragazzi e le ragazze da inviare sull'isola e che il primo ad essere stato scelto fu proprio Teseo. Dunque, quello che emerge da questo frammento è anzitutto l'assenza di qualsiasi tentativo di razionalizzazione della vicenda, dal momento che esso riporta la versione favolistica tradizionale del sacrificio al Minotauro; inoltre, la modalità con cui il giovane fu individuato per la missione a Creta non valorizza né la democrazia ateniese, dal momento che non accenna al sorteggio,²² né in sostanza il ruolo di Teseo, dal momento che l'eroe si reca a Creta non già perché si offre coraggiosamente, quanto perché viene scelto da Minosse stesso.²³

2.2. Se si passa ai frammenti 15 e 16, ciò che emerge è prima di tutto una certa *imitatio Heraclis*: questo aspetto è esplicito in F 15 (da Plut. *Thes.* 25.5), dal momento che Ellanico vi afferma che Teseo istituì i giochi istmici per emulare Eracle (κατὰ ζῆλον Ἡρακλέους), ma sembra potersi dedurre anche da F 16a (da Plut. *Thes.* 26.1-2);²⁴ in questo caso, infatti, egli seguiva Ferecide²⁵ nel sostenere che Teseo sarebbe andato contro le Amazzoni non con Eracle, bensì dopo di lui (ὑστερον Ἡρακλέους) e con una spedizione privata (ἰδιόστολος), che dunque ricalcava le imprese dell'eroico predecessore. L'interpretazione dell'impresa contro le Amazzoni, tuttavia, richiede qualche osservazione aggiuntiva.

In primo luogo, l'organizzazione di una spedizione personale (anziché la partecipazione a quella di Eracle) potrebbe essere interpretata come tentativo di valorizzare Teseo, assegnandogli una fisionomia propria e, dunque, maggiore visibilità.²⁶ Tuttavia, questa lettura è solo in parte convincente, non solo e non tanto perché Ellanico non è l'iniziatore del filone che pone Teseo a capo di una spedizione propria, giacché questa notizia si trovava già in Ferecide, quanto soprattutto perché l'eroe pare qui un eroe ancora 'immaturo', non caratterizzato da una propria identità propriamente indipendente da quella di Eracle; un eroe che ricalca semplicemente un modello (peraltro quello di un eroe peloponnesiaco) per crearsene una.²⁷

²¹ Più vaghe le informazioni contenute in Diod. 4.61.4 e [Apollod.] *Ep.* 1.7.

²² Cfr. Harding 2008, 59; Pownall 2016, commento a F 14. Anche Bertelli 2003, 186-187, ritiene che non vi siano elementi per pensare che Ellanico fornisca un'immagine democratica del re Teseo.

²³ Cfr. Ambaglio 1980, 161; Calame 1996, 82, 88; do Céu Fialho 2007, 78-79; Baurain-Rebillard 2016, 225; Pownall 2016, commento a F 14.

²⁴ Cfr. ad esempio Walker 1995, 200. In Bertelli, Gianotti 1987, 42, si parla semplicemente di «parallelismo» fra Eracle e Teseo, ma si riconosce, come del resto emerge chiaramente dal testo, che in F 15 il secondo emula il primo.

²⁵ *FGH Hist* 3 F 151 (= fr. 22 Dolcetti).

²⁶ Jacoby 1954, 38 (il quale sottolinea come Ellanico intenda fare di Teseo la controparte attica di Eracle); Tyrrell 1984, 4 ss.; Ampolo 1988, 240; Dolcetti 2004, 90 n. 49; Harding 2008, 63 (che parla di «national propaganda», benché Ellanico sia lesbio); Pownall 2016, commento a F 16a.

²⁷ Cfr. Plut. *Thes.* 6.7-9: Teseo decide di compiere a piedi il pericoloso viaggio da Trezene all'Attica perché desidera realizzare imprese memorabili, essendo infiammato dal medesimo sentimento di Temistocle, che non riusciva a dormire per via dei trofei di Milziade.

Un secondo aspetto da considerare è il dettaglio dell'Amazzone che l'eroe portò con sé ad Atene: per la versione alternativa, conservata da Filocoro (F 110), egli ebbe Antiope come γέρας assegnatogli da Eracle, mentre per Ellanico (F 16a) egli semplicemente prese per sé un'Amazzone come prigioniera (αἰχμάλωτος).²⁸ Ora, è chiaro che l'assegnazione di un γέρας da parte di un eroe come Eracle conferisce un onore certamente superiore a quello che può provenire dalla semplice cattura di una prigioniera: la variante di Filocoro, dunque, è frutto di un'evoluzione celebrativa della versione originaria, che Plut. *Thes.* 26.1 considera più attendibile e attribuisce a Ferecide, Ellanico, Erodoro (*FGrHist* 31 F 25) e alla maggior parte (οἱ πλείους) degli autori.²⁹ Dunque, per quanto riguarda questo dettaglio, Ellanico si inseriva nel solco della tradizione e non approfittava della missione militare per insinuare Teseo di un γέρας.

Un ultimo elemento va aggiunto a proposito della vicenda relativa alle Amazzoni. Sappiamo che Ellanico parlava anche della successiva invasione di Atene da parte di costoro, che giunsero in Attica dopo aver attraversato il Bosforo ghiacciato (F 17a, b, c). Tuttavia, secondo uno scolio di Tzetzes all'*Alessandra* di Licofrone (F 17b),³⁰ Ellanico non avrebbe menzionato la causa di questa spedizione (οὐ λέγει δὲ τὴν αἰτίαν). Che la spedizione contro Atene fosse originata dal desiderio di punire l'aggressione subita e di riportare in patria l'Amazzone rapita è un'ovvia inferenza e, del resto, ciò è sostanzialmente ammesso anche da Plut. *Thes.* 27.1. Stupisce che Ellanico non connettesse i due fatti e infatti è anche stato supposto che la testimonianza di Tzetzes sia da considerare frutto di un errore;³¹ del resto, è del tutto probabile che nel XII secolo il dotto bizantino non leggesse il testo originale dell'attidografo. Se però davvero Ellanico non avesse additato la spedizione di Teseo come αἰτία della successiva invasione dell'Attica da parte delle Amazzoni, allora ciò significherebbe che egli deliberatamente non ne assegnava la colpa a Teseo, non approfittando di questo episodio per gettare sull'eroe una luce negativa.

Dunque, complessivamente considerati, i frammenti 15 e 16³² restituiscono un Teseo tutto sommato 'tradizionale',³³ che agisce nella scia di Eracle e che non sembra essere presentato in luce né particolarmente positiva (cfr. l'Amazzone presa come prigioniera anziché ottenuta come γέρας), né negativa (cfr. l'assenza di un nesso fra la spedizione contro le Amazzoni e la successiva invasione da parte loro di Atene).

2.3. Un ultimo episodio della saga teseica conservato da Ellanico è il rapimento

²⁸ Il frammento di Ellanico non fornisce il nome dell'Amazzone, che è variamente tradito dalle fonti: per una comoda sintesi vd. ad esempio Ambaglio 1980, 161-162, e Harding 2008, 65-66.

²⁹ Harding 2008, 65-66; Pownall 2016, commento a F 16a.

³⁰ *FGrHist* 323a F 17b = 4 F 167b (= Tzet. *In Lycophr. Alex.* 1332).

³¹ Pownall 2016, commento a F 17b.

³² Il frammento 17, per quanto rilevante, non consente inferenze circa le virtù o i vizi di Teseo.

³³ Ambaglio 1980, 161 (il quale attribuisce la mancata celebrazione di Teseo a una scelta di opportunità politica, dovuta al contesto della guerra del Peloponneso in cui Ellanico scrisse l'*Authis*); Harding 2008, 59; Ottone 2010, 97-98 (che parla di un «trattamento asettico»).

di Elena,³⁴ attestato nei frammenti 18, 19, 20: soprattutto da F 18 sembra potersi dedurre che l'autore riportava la versione tradizionale del mito, ma quello che qui più interessa è che Ellanico affermava che all'epoca Teseo aveva cinquant'anni, mentre Elena, come emerge da F 19, soltanto sette.³⁵ Altre fonti riportano variamente la giovane età della fanciulla,³⁶ ma non forniscono indicazioni su quella del suo rapitore; al contrario, Ellanico, con un'acribia cronografica che peraltro non stupisce, sottolinea questo dettaglio e Plutarco commenta in aggiunta che una così grande disparità anagrafica era la più grave tra le accuse rivolte a Teseo (*Thes.* 31.1: μέγιστον [...] τοῦτο τῶν ἐγκλημάτων), tanto che alcuni, nel tentativo di discolparlo, affermavano che l'autore del rapimento non fosse stato lui. Ellanico avrebbe potuto glissare sul dettaglio anagrafico, evitando così di gettare cattiva luce su Teseo, ma, attento forse più a questioni di coerenza cronologica che di opportunità politica,³⁷ non lo fa.

2.4. Alla luce di questa rassegna, cosa possiamo dire del Teseo di Ellanico? In primo luogo, la sua presentazione sembra essere stata ampiamente tradizionale, senza tratti significativi di razionalizzazione o di interpretazione del mito.³⁸ Inoltre, e in modo strettamente legato a questa prima osservazione, è evidente che si tratta di un personaggio ancora non individualizzato e valorizzato, come dimostra ad esempio una certa sottolineatura della *imitatio Herculis*. Mi esprimo in questo modo cauto, perché non mi pare si possa dire, come da alcuni è stato fatto,³⁹ che la sua presentazione sia propriamente (e deliberatamente) negativa, ovvero che Ellanico intenda sminuire l'eroe o sottolinearne i 'vizi'. Mi limito a due esempi. Il fatto che Teseo non si offra spontaneamente per andare a Creta, ma sia scelto da Minosse potrebbe essere interpretato come espediente finalizzato a ridimensionare il valore dell'eroe:⁴⁰ ma questa lettura implica che la versione dell'autocandidatura, chiaramente la più celebrativa, sia precedente ad Ellanico e che quest'ultimo reagisca deliberatamente ad essa con intento polemico; diver-

³⁴ Su questo mito, in generale vd. Baurain-Rebillard 2016, 213-232, e soprattutto Edmunds 2016, 70 ss., 103 ss.

³⁵ *FGrHist* 323a F 18 = 4 F 168a (= Plut. *Thes.* 31); *FGrHist* 323a F 19 = 4 F 168b (= Tzetz. *In Lycophr. Alex.* 513). Se F 19, nella sua brevità, non pone problemi di sorta, qualche riflessione merita F 18, nel quale soltanto l'età di Teseo è espressamente attribuita a Ellanico; tuttavia, come nota autorevolmente Jacoby 1954, 39, fra i πλείστοι μάρτυρες a cui Plutarco attribuisce la versione più attendibile è del tutto probabile che vada annoverato lo stesso Ellanico; di simile tenore le considerazioni di Pownall 2016, commento a F 18.

³⁶ Dieci anni secondo Diod. 4.63.2 (cfr. Magnelli 2012, 226); dodici secondo [Apollod.] *Ep.* 1.23 (più vago invece [Apollod.] *Bibl.* 3.10.7). Al rapimento di Elena da parte di Teseo accenna anche Hdt. 9.73. Sul problema anagrafico, cfr. ora Nobili 2022, 22-23.

³⁷ Cfr. Jacoby 1954, 39; Ambaglio 1980, 63.

³⁸ Cfr. ad esempio Walker 1995, 199-200.

³⁹ Ad esempio Biraschi 2003, 54-55, secondo cui Ellanico intendeva sminuire Teseo e il suo operato e lo faceva per motivi di propaganda politica, schierandosi dalla parte degli oppositori dei Filaidi, i quali, invece, si erano serviti di Teseo (cfr. *supra*, § 1).

⁴⁰ Cfr. Biraschi 2003, 54-55, e Baurain-Rebillard 2016, 225 (secondo cui Ellanico sarebbe «critique» e «malveillant» nei confronti di Teseo).

samente, si potrà dire soltanto che Ellanico non valorizza Teseo e non già che sceglie una versione a lui ostile. Ancora: è indubitabile che la disparità di età fra Teseo ed Elena getti cattiva luce sul sovrano, ma vanno debitamente considerati due aspetti per evitare di formulare un giudizio affrettato ed eccessivamente dipendente dalla valutazione di Plutarco (valutazione che, si badi, parte dalla conoscenza di versioni del mito elaborate successivamente e allo scopo di fornire un'immagine più favorevole del personaggio). In primo luogo, secondo il Lesbio, Teseo non usa violenza alla giovinetta, bensì, considerato che lei non era ancora in età da matrimonio, la conduce ad Afidna e le pone accanto la propria madre Etra perché vegli su di lei (F 18 = Plut. *Thes.* 31.3): egli, dunque, si invaghisce di Elena, ma si comporta, se non con rispetto, almeno con moderazione. In secondo luogo, deve essere considerato il fatto che il rilievo sulla disparità anagrafica fra Teseo ed Elena può essere stato imposto a Ellanico dai suoi calcoli cronologici: se non Teseo, bensì i suoi figli Acamante e Demofonte parteciparono alla guerra di Troia, va da sé che Elena non poteva essere coetanea del sovrano di Atene;⁴¹ mi sembra dunque possibile che la precisazione di Ellanico dipendesse in prima istanza da un puro scrupolo di natura cronologica, aspetto peraltro assai caro all'autore, e che questi la fornisse non già allo scopo di screditare Teseo, bensì di far 'quadrare i conti'.

In conclusione, a me pare che, stando a quanto ci è pervenuto, Ellanico non sia interessato a mettere in luce né virtù, né vizi di Teseo. Mi sembra piuttosto che la sua sia una presentazione tipica di un osservatore esterno (appunto non ateniese), che si limita a trasmettere episodi senza essere particolarmente interessato a fornire necessariamente un'immagine coerentemente positiva o negativa del personaggio.⁴² Si obietterà che questa lettura non è convincente per un autore che scrive all'epoca della guerra del Peloponneso, quando Atene era certo interessata a creare miti di stampo nazionalistico, dotati di un forte spessore identitario e quando, inoltre, sul palcoscenico venivano rappresentati i drammi di Sofocle ed Euripide, senza dubbio attenti alla figura di Teseo. Tuttavia, Ellanico è un autore straniero e per di più un poligrafo: due elementi che ne fanno un autore non necessariamente interessato a entrare nelle pieghe del dibattito ateniese e a sposare l'una o l'altra versione del mito in ossequio a esigenze di partigianeria politica.⁴³ Egli, dunque, sembra essere forse più atten-

⁴¹ Cfr. ad esempio Ampolo 1988, 250-251. Su Acamante e Demofonte a Troia, vd. Tuci, cds.

⁴² Ambaglio 1980, 54; Ottone 2010, 97-98. Cfr. anche Bertelli, Gianotti 1987, 42-43, in cui si conclude che il Teseo di Ellanico doveva essere più vicino alla tradizione mitografica che alla sua rilettura ideologizzante delle successive fonti ateniesi.

⁴³ Del resto, a Ellanico sono stati attribuiti orientamenti sia democratici che conservatori (cfr. Ambaglio 1980, 50; Biraschi 2003, 56-57, a favore di un Ellanico filo-alcmeonide). Se da un lato Pownall 2016 (*Biographical Essay*) osserva che Ellanico non può non aver presentato la storia di Atene «in accordance with the city's own agenda» (cfr. anche Harding 2008, 6), dall'altro ha però ragione Ottone 2010, 95-110, nel tratteggiare l'*Atthis* di Ellanico come semplicemente una delle opere di storia locale dell'autore lesbio, certamente più importante di altre dato il suo soggetto, ma comunque pur sempre «una delle tessere di un variegato mosaico» (p. 109) il cui interesse complessivo è la storia dell'ecumene e dell'uomo. Sulla rilettura ellanica del passato ateniese vd. anche Plácido Suárez 2019, spec. 310-312.

to agli aspetti genealogici e al calcolo cronologico delle generazioni che alle implicazioni politico-culturali che da questi calcoli possono discendere. Né si deve dimenticare che l'*Atthis* di Ellanico era molto breve, probabilmente in due soli libri,⁴⁴ il che necessariamente impediva all'autore di caratterizzare in modo particolarmente approfondito episodi e personaggi. Mi sembra, in sostanza, incauto vedere nel Teseo di Ellanico un personaggio di cui si sottolineerebbe deliberatamente la mancanza di determinate virtù (ad esempio il coraggio nell'offrirsi spontaneamente come vittima per il Minotauro) o la presenza di alcuni vizi (ad esempio, le debolezze nei confronti del gentil sesso) allo scopo di inserirsi all'interno di un dibattito politico: questa ipotesi troverebbe un fondamento qualora con la sua *Atthis* il Lesbio avesse desiderato veicolare una presentazione negativa della città che, nel corso della guerra peloponnesiaca, si era comportata con durezza nei confronti della propria madrepatria; ma, non essendovi indizi convincenti in questa direzione,⁴⁵ bisognerà semplicemente concludere che, per le molteplici ragioni sopra esposte, la presentazione ellanica della figura di Teseo non è particolarmente connotata né in senso positivo, né negativo.

3. Clidemo

3.1. Il Teseo di quello che secondo Pausania è il più antico tra gli attidografi (ateniesi),⁴⁶ cioè Clidemo, il quale scrive approssimativamente fra il 378/7 e il 340,⁴⁷ è un eroe che presenta indubbie peculiarità che meritano in questa sede di essere sottolineate. Su di lui ci sono giunti due frammenti: uno relativo alla vicenda cretese (*FGrHist* 323 F 17, da *Plut. Thes.* 19.9-10) e uno sulla guerra contro le Amazzoni occupanti Atene (F 18, da *Plut. Thes.* 27.2-7).⁴⁸

Partendo dall'episodio cretese (F 17), è opportuno passare in rassegna le peculiarità del racconto di Clidemo su Teseo rispetto alla *vulgata*.⁴⁹

Se accantoniamo il racconto originalissimo delle vicende più remote (la morte del re cretese Minosse che, violando un δόγμα κοινόν, dopo aver veleggiato contro Atene per riprendersi Dedalo che vi si era rifugiato, era naufragato in Sicilia)⁵⁰ e veniamo agli antefatti della spedizione cretese, troviamo una versione

⁴⁴ Cfr. *FGrHist* 323a FF 1-9.

⁴⁵ Non manca chi, al contrario, ritiene che l'*Atthis* di Ellanico contenesse una giustificazione dell'imperialismo ateniese (cfr. ad esempio Pownall 2016, *Biographical Essay*).

⁴⁶ Paus. 10.15.5 (= *FGrHist* 323 T 1).

⁴⁷ Se Jacoby 1954, 58, 66-67, collocava Clidemo intorno alla metà del IV secolo (354-340), più di recente si preferisce risalire al periodo fra il 378/7 e il 340: cfr. Rhodes 1990, 76; Fabiani 2005, 167 ss.; Tuci 2024, 33-34.

⁴⁸ Su questi due frammenti vd. più ampiamente Tuci 2024, 243 ss., con maggiori riferimenti bibliografici.

⁴⁹ Cfr., oltre che *Plut. Thes.* 15 ss., anche [*Apollod.*] *Bibl.* 3.15.8 ss.; *Ep.* 1.6 ss.

⁵⁰ Plutarco (*Thes.* 19.8) afferma che Clidemo risaliva indietro nei tempi (ἄνωθεν ποθεν ἀρξάμενος) e riportava un δόγμα κοινόν secondo cui nessuna nave poteva navigare con più di un certo numero di uomini a bordo; soltanto a Giasone era stato concesso di violare questa norma comune, ma al solo

del tutto eccentrica rispetto alla tradizione: è Deucalione (e non suo padre Minosse), che si contrappone a Teseo e che pretende dagli Ateniesi la restituzione di Dedalo, minacciando (ἀπειλῶν) di uccidere gli ostaggi che tratteneva a Creta; ed è Teseo (e non il padre Egeo) che risponde chiedendo di poter tenere Dedalo per motivi di parentela, ma che nel frattempo appronta una flotta.

In questa versione, se da un lato la caratterizzazione negativa dei sovrani cretesi, iniziata con Minosse, si ritrova in Deucalione, che prosegue la politica arrogante del padre,⁵¹ dall'altro lato, Teseo è presentato come un campione di virtù: egli non solo compare come re (anziché come figlio del re Egeo), ma anche come un re mite, giusto e pure astuto. Infatti, egli risponde πρῶτος all'arroganza di Deucalione, comportandosi in modo diplomatico, anziché πολεμικῶς. Inoltre, si presenta come difensore dei vincoli di sangue, dal momento che Clidemo identifica Dedalo come un suo parente, in quanto entrambi discendenti di Eretteo. Ancora, se si guarda alla spedizione che poi Teseo condurrà contro Creta, egli è guidato da alcuni φυγάδες cretesi, che evidentemente aveva accolto in patria, garantendo loro protezione dalle angherie di Minosse e del figlio. Infine, Teseo si comporta in modo lungimirante, perché, se da un lato cerca una conciliazione, dall'altro avvia la costruzione di una flotta (ναυπηγία), aspetto questo che lo avvicina alla figura di Temistocle.⁵²

Se si passa poi a considerare la spedizione contro Creta, proseguono le originalità di Clidemo: egli descrive un doppio scontro, il primo probabilmente navale, con cui Teseo s'impadronisce del porto, e poi, dopo lo sbarco, il secondo per terra, alle porte del Labirinto, dove egli uccide Deucalione καὶ τοὺς δορυφόρους; l'attidografo, infine, conclude la vicenda affermando che in seguito il potere passò nelle mani di Arianna, evidentemente in quanto sorella di Deucalione,⁵³ e che con lei Teseo φιλίαν ἐποίησε, ottenendo la restituzione dei giovani ateniesi e giurando (ὁμόσαντας) di non riprendere mai più reciproche ostilità. In questa versione del mito, benché vi siano alcuni tratti che in qualche modo richiamano

nobile scopo di debellare la pirateria; Minosse, invece, per catturare Dedalo che era fuggito per mare alla volta di Atene, lo aveva inseguito παρὰ τὰ δόγματα μακρὰς ναυσί, ma, colpito da una tempesta, era naufragato in Sicilia dove aveva trovato la morte. L'originalità di questa versione non sta tanto nell'esito siciliano della vicenda di Minosse, che è noto anche ad altre fonti (Hdt. 7.170.1; Diod. 4.79; Paus. 7.4.6; [Apollod.] Ep. 1.15; cfr. Howes 2014, 163) e che comunque comporta il fatto che Teseo a Creta non si misuri con lui, come invece è attestato ad esempio anche dai frammenti di Demone e di Filocoro (FGrHist 327 F 5; 328 F 17a), bensì con Deucalione; piuttosto, l'originalità sta nell'invenzione (e tale propriamente sembrerebbe, non essendovene traccia in altre fonti precedenti o successive) dell'antico δόγμα κοινόν, con la quale Clidemo fa esplicita polemica storiografica contro un'immagine generalmente positiva del sovrano cretese (basti l'esempio di Plat. Leg. 1, 624b; 630d; 632d).

⁵¹ Deucalione minaccia gli Ateniesi; viola le norme del diritto internazionale, perché è pronto a uccidere quelli che nella versione razionalizzante di Clidemo sono ostaggi (ὄμηροι), anziché, come nella *vulgata* dei poeti (Plut. Thes. 15.2), un tributo per sfamare il Minotauro; ed è attorniato da δορυφόροι, secondo la più classica delle iconografie del tiranno.

⁵² Diversi sono gli indizi che suggeriscono chiaramente un accostamento intenzionale di Teseo a Temistocle da parte dell'attidografo: cfr. soprattutto McNerney 1994, 27-29; Harding 2008, 60; Morison 2016, commento a F 17; Tuci 2024, 253 ss.

⁵³ [Apollod.] Bibl. 3.1.7.

la *vulgata*,⁵⁴ la particolarità di Clidemo è evidente: in primo luogo egli sostituisce alla lotta col Minotauro un vero e proprio scontro militare, per di più doppio, con una vittoria per mare e per terra;⁵⁵ inoltre, l'attidografo sorprende il suo pubblico concludendo la vicenda con un accordo alla pari, con uno scambio di giuramenti e la sanzione di un trattato di *φιλία*; infine, egli sembra sopprimere la tradizionale *liaison* fra Arianna e Teseo⁵⁶ per fare della donna semplicemente un capo di Stato.

Anche in questo segmento della vicenda la caratterizzazione di Teseo è completamente positiva. Partendo dall'ultimo aspetto ricordato, non v'è traccia di un'intesa amorosa fra Arianna e l'eroe: questo certo potrebbe dipendere dal 'taglio' del passo originario da parte del trasmissore, ma in ogni caso è del tutto improbabile che il Teseo di Clidemo, modello di virtù, fosse presentato come un fedifrago che poi abbandonava intenzionalmente la giovane regina. Inoltre, Teseo è presentato come il condottiero di una guerra giusta, dal momento che il suo intervento militare è descritto come una inevitabile e necessaria reazione mirante a difendere i vincoli di sangue minacciati (oltre che a salvare i giovani ostaggi ateniesi), come un esperto uomo di guerra, che riesce a vincere due scontri, e nel contempo come un abile diplomatico, che sa stringere accordi d'amicizia e si astiene dall'approfitte della vittoria per imporre l'egemonia ateniese sull'isola di Creta.

Gli aspetti fin qui considerati indicano chiaramente che la versione di Clidemo non si limita a una semplice razionalizzazione del mito,⁵⁷ ma piuttosto approfitta di esso per fornire intenzionalmente una particolare interpretazione del passato di Atene: infatti, l'intera vicenda così come viene presentata dal passo di Clidemo mira a fornire al lettore una immagine della politica estera ateniese come tutt'altro che aggressiva e imperialistica, ma anzi improntata a criteri di giustizia, di compromesso, di tutela tanto dell'*οἶκος* quanto della pace, pur senza rinunciare a esaltare gli eroici successi militari della città. Il protagonista di questa rilettura è proprio Teseo: un Teseo che richiama almeno in parte quello delle *Supplici* di Euripide,⁵⁸ un Teseo che è presentato nel contempo

⁵⁴ Ad esempio, l'uccisione di Deucalione ovviamente corrisponde a quella del Minotauro; e un fraintendimento è alla base sia del fatto che i Cretesi ritengono amiche le navi che si avvicinano all'isola, sia, nella versione tradizionale, del fatto che il re Egeo deduce dalle vele delle navi di ritorno che la spedizione aveva avuto esito infausto (Plut. *Thes.* 22.1).

⁵⁵ In verità, già Ferecide (*FGrHist* 3 F 150 = fr. 21 Dolcetti), ripreso in qualche misura da Demone (*FGrHist* 327 F 5), ricordava uno scontro che coinvolgeva le navi cretesi, ma lo collocava al momento dell'abbandono dell'isola. Clidemo, invece, descrive una vittoria militare doppia e completa, per mare e per terra.

⁵⁶ Su questa vicenda circolavano numerose varianti, come attesta Plut. *Thes.* 20. Anche Filocoro in qualche misura sembra riprendere l'episodio, quando afferma che Arianna fu colpita dall'aspetto di Teseo (*FGrHist* 328 F 17a; cfr. specificamente Plut. *Thes.* 19.6); tuttavia, è improbabile che l'attidografo raffigurasse poi l'eroe ateniese come un seduttore che avrebbe di lì a poco abbandonato senza alcun riguardo la giovane cretese.

⁵⁷ Cfr. ad esempio Schubert 2014, 942; Morison 2016, commento a F 17.

⁵⁸ Cfr. McInerney 1994, 24.

come precursore di Temistocle e quasi come modello di uomo politico di IV secolo,⁵⁹ un eroe caratterizzato da doti e virtù quali il valore militare, ma anche il rispetto dei vincoli di sangue, la mitezza, la moderazione e la capacità di dialogo e compromesso.

3.2. Anche il frammento sulla guerra contro le Amazzoni che occupano Atene (F 18) è ricco di particolari interessanti che possono essere qui solo in parte richiamati. È superfluo ricordare che il tema dell'invasione di Atene da parte delle Amazzoni è un *topos* della tradizione abitualmente impiegato con implicito rinvio alle guerre persiane⁶⁰ e dunque il frammento tramandato da Plutarco riguarda un aspetto propagandisticamente delicato. Clidemo, il quale riportava il nome di Ippolita per l'Amazzone che conviveva (συνοικοῦσαν) con Teseo, anziché quello di Antiope noto ad esempio da Filocoro,⁶¹ descrive minuziosamente il conflitto che, a suo dire, si protrasse per quattro mesi (così come in Ellanico),⁶² con abbondanza di riferimenti topografici alla realtà cittadina e con notizie minute in merito ai luoghi in cui gli Ateniesi risultarono sconfitti e riportarono vittorie, aspetti che concorrono a fornire una veste 'storica' all'episodio del mito. Ma basti qui richiamare l'esito dello scontro: la versione dell'attidografo risulta ampiamente originale rispetto alla *vulgata*, soprattutto per il clamoroso finale: infatti, dopo quella che sembra essere una vittoria ateniese, le due parti giungono a concludere un accordo (συνθῆκαι);⁶³ e a riprova di questo esito Clidemo citava sia il nome di un luogo che si trova presso il *Theseion*, chiamato proprio *Horkomosion*, sia il sacrificio per le Amazzoni che si teneva ad Atene prima delle feste Tesee.

Dal frammento emerge un metodo di lavoro dell'attidografo improntato al razionalismo, alla citazione insistita di particolari topografici e al richiamo a feste e riti religiosi, elementi funzionali a fornire un'immagine di attendibilità alla versione proposta e a documentare il passato sulla scorta di tracce che persistono nel presente.⁶⁴ Ma soprattutto, ancora una volta, esso conferma l'immagine di un Teseo 'virtuoso' nella duplice veste di eroe abile in guerra come in diplomazia: non solo egli riesce sostanzialmente a vincere le sue avversarie, ma dopo lo scontro si comporta con moderazione e conclude un accordo.

⁵⁹ Walker 1995, 201.

⁶⁰ La letteratura celebrativa ateniese, ad esempio nei *Panegirici* di Lisia (2.6-8) e di Isocrate (4.69-70), interpreta la sconfitta delle donne barbare come la sconfitta dei Persiani; ed è noto che il *Theseion*, realizzato in età cimoniana dopo il trasferimento delle ossa di Teseo da Sciro ad Atene, era affrescato anche con scene di amazzonomachia, a testimonianza della popolarità del tema (Paus. 1.17.2). Cfr. più ampiamente Tuci 2024, 267 ss.

⁶¹ *FGrHist* 328 F 110.

⁶² *FGrHist* 323a F 17b.

⁶³ La tradizionale e schiacciante vittoria ateniese è presentata ad esempio da Hdt. 4.27.4 e Diod. 4.28.3; uscendo dal genere storiografico e stando in anni più vicini a Clidemo, si ricordino il *Panegirico* di Lisia (2.6) e quello di Isocrate (4.69-70).

⁶⁴ Su questo cfr. già Jacoby 1954, 76-78.

3.3. Non è questa la sede per entrare nella vivace discussione in merito alla possibilità di dedurre o meno dai frammenti analizzati una tendenza politica per Clidemo; ci si limiterà a osservare che pare poco credibile che un attidografo ateniese, ricostruendo il passato mitico e storico della propria città, rinunciasse a trasmettere una particolare visione ideologica e si limitasse a scrivere un'opera di pura erudizione antiquaria, essendo tanto ingenuo da non comprendere che la scelta di una variante piuttosto che di un'altra spesso ha inevitabilmente una particolare valenza politica.⁶⁵ Dunque, non può essere un caso che il Teseo del F 17 di Clidemo appaia come il progenitore dell'egemonia navale ateniese, elemento che, com'è noto, è legato a doppio filo con l'ideologia democratica. Si può poi discutere se il Teseo di Clidemo sia una sorta di proto-Temistocle, come è stato proposto in passato, o piuttosto vada accostato a una figura quale Trasibulo, solido democratico, statista completo per le sue doti sia militari sia politiche e contemporaneamente anticipatore di quella politica tanto di moderazione nei confronti della parte sconfitta nella guerra civile del 403, quanto di correttezza in politica estera nelle vicende preliminari alla fondazione della Seconda lega navale.⁶⁶ Ma a prescindere dalla rilettura in chiave politica della figura di Teseo da parte di Clidemo, resta il fatto che l'immagine dell'eroe che emerge dai frammenti superstiti è diversa da quella di Ellanico, in quanto molto più intenzionale e connotata e decisamente positiva: dell'eroe vengono esaltate virtù tanto militari, quanto diplomatiche, così come il rispetto dei vincoli di sangue, la moderazione e la capacità di stringere rapporti di φιλία. Rimane la curiosità di come l'attidografo trattasse vicende più 'delicate' della biografia di Teseo, come ad esempio il rapimento di Elena; ma sicuramente egli sceglieva, quando non direttamente fabbricava, versioni del mito ampiamente giustificatorie, che gli consentivano di evitare di presentare i 'vizi' dell'eroe.⁶⁷

⁶⁵ Per un inquadramento del problema e la bibliografia relativa, si rimanda a Tuci 2024, 39 ss.

⁶⁶ Per la prima lettura, soprattutto McInerney 1994, 27-29; per la seconda, ora Tuci 2024, 40 ss., con maggiore discussione delle fonti e della bibliografia (sul legame tra l'*Atthis* di Clidemo e il contesto della Seconda lega navale ateniese, già Fabiani 2007). A proposito della seconda lettura, si potrebbe ricordare lo stretto rapporto di Trasibulo con la flotta, sia al tempo dei fatti di Samo prima della restaurazione democratica, sia alla vigilia della sua morte, durante quella crociera in Asia Minore che pose le basi delle relazioni che furono poi istituzionalizzate nella lega del 377; oppure, il discorso trasibuleo agli sconfitti «uomini della città» (Xen. *Hell.* 2.4.40-43), che presenta insistiti riferimenti al campo semantico del giuramento (ὄρκος, εὐορκοί, ὁμόσαντες ὄρκους), che potrebbe richiamare in Clidemo le σπονδαί e la φιλία con cui si concludono rispettivamente gli scontri con le Amazzoni ad Atene e con Deucalione a Creta, al termine del quale i Cretesi «giurarono di non riprendere mai più le ostilità» (ὁμόσαντας μηδέποτε πολέμου κατάρξιν); ma anche il comune sentimento di pietà religiosa che può aver avvicinato l'Attidografo (sempre molto attento a questioni sacrali, come emerge, a titolo puramente esemplificativo, da F 21) allo Stirense (cfr. Buck 1998, 71-93 per la riconciliazione del 403, e 107-119 per la politica nei confronti degli alleati).

⁶⁷ Forse Clidemo aggirava il problema del rapimento di Elena grazie a questioni anagrafiche: se all'epoca della spedizione a Creta Teseo era già re, forse tutta la cronologia risultava spostata più in avanti e quindi Elena non era bambina. Comunque, del rapimento e dell'abbandono di Arianna egli probabilmente non parlava: infatti, nella sua versione Arianna è regina di Creta dopo la caduta del fratello.

4. Filocoro

4.1. È naturale che anche Filocoro, il quale vive approssimativamente tra gli ultimi 30–40 anni della seconda metà del IV secolo e i primi 40 del III,⁶⁸ caratterizzi Teseo positivamente, ma è interessante considerare quali doti e qualità dell'eroe egli, nei frammenti superstiti, metta in luce.

Due contesti in particolare possono fornire qualche riflessione sul tema del valore: lo scontro coi Pallantidi e l'impresa cretese. Il primo episodio è più problematico, perché in verità, tanto nella versione di Filocoro, quanto in quella simile, ma non identica, di Plutarco, la vittoria è determinata da un tradimento di un uomo che svela a Teseo i piani dei Pallantidi.⁶⁹ L'impresa, dunque, ha successo, ma effettivamente la gloria di Teseo pare offuscata dalla modalità grazie alla quale la vittoria fu riportata. Del resto, né dallo scolio, né dalla versione plutarchea si ricavano elementi per sostenere che la delazione di cui Teseo beneficia sia il frutto di una macchinazione ordita dal sovrano medesimo, nel qual caso si sarebbe potuto desumere che egli venisse caratterizzato come particolarmente astuto. Dunque, il frammento in questione non sembra mettere in luce particolarmente il valore di Teseo, ma credo sia più saggio non porre eccessivamente in rilievo questa conclusione, dal momento che non conosciamo la presentazione completa della vicenda che Filocoro forniva.

Più significativo è l'episodio cretese, sia perché è attestato da due frammenti, sia perché consente il confronto con la versione di Clidemo (*FGrHist* 328 FF 17a e 111, entrambi provenienti dalla *Vita di Teseo* di Plutarco, nella quale, peraltro, l'autore di Cheronea afferma che l'attidografo attingeva da fonti locali).⁷⁰ Pur nella consapevolezza che abbiamo a che fare con semplici lacerti, non c'è traccia in Filocoro della complessa impalcatura di Clidemo che comprende un doppio scontro, per terra e per mare, e l'accordo finale. Filocoro sottopone l'intera vicenda a un diverso processo di razionalizzazione:⁷¹ egli afferma che il labirinto era una prigione, che Tauro (anziché il Minotauro) era un prepotente generale di Minosse,⁷² del quale il re voleva disfarsi, e che annualmente il re celebrava dei giochi in onore del figlio Androgeo in occasione dei quali assegnava come premio alcuni ragazzi tenuti prigionieri nel labirinto; l'attidografo trasforma, dunque, lo scontro militare in un agone atletico, nel corso del quale Teseo

⁶⁸ Costa 2007, 8–9; Jones 2016, *Biographical Essay*.

⁶⁹ F 108 (= *Schol. in Eur. Hipp.* 35), da confrontare con Plut. *Thes.* 13.1–3. Sulla fonte di Plutarco è difficile formulare ipotesi; secondo Jones 2016, commento a F 108, lo scolio e Plutarco hanno la medesima fonte. Su F 108 vd. anche Jacoby 1954, 431–433, e Harding 2008, 54–55.

⁷⁰ F 17a = Plut. *Thes.* 15.2–16.1, 19.1–7 (cfr. 17b, 17c); F 111 = Plut. *Thes.* 17.6–7. In verità, ci sarebbe anche F 183, su cui però cfr. *infra*, n. 73. Per l'uso di fonti cretesi da parte di Filocoro, cfr. Plut. *Thes.* 16.1.

⁷¹ Jacoby 1954, 306; Calame 1996, 83 ss.; Pelling 2002, 175; Costa 2007, 171; Harding 2008, 60–61; Atack 2014, 341 (cfr. Atack 2020, 76); Hawes 2014, 160 ss.; Jones 2016, commento a F 17a (il quale preferisce parlare di «realismo»); Plácido Suárez 2019, 304.

⁷² Se è vero che Demone scrisse la sua *Atthis* prima di quella di Filocoro (*FGrHist* 327 T 1 = 328 T 1), allora va detto che la trasformazione razionalizzante del Minotauro non è una invenzione di Filocoro, ma una ripresa (almeno) dall'opera di Demone, il quale parlava di un «Tauro, stratego di Minosse» (*FGrHist* 327 F 5 = Plut. *Thes.* 19.1–3).

affronta e sconfigge il generale cretese Tauro (F 17a).⁷³ E quanto al viaggio per mare alla volta di Creta, Filocoro afferma che Teseo ebbe un timoniere e un sottopilota provenienti da Sciro di Salamina poiché all'epoca gli Ateniesi non erano esperti della navigazione (μηδέπω τότε τῶν Ἀθηναίων προσεχόντων τῇ θαλάσῃ, F 111). Filocoro, dunque, da un lato capovolge deliberatamente la peculiare caratterizzazione fornita da Clidemo di Teseo come primo *thalas-sokrator* ateniese⁷⁴ (anche se non si può affermare con certezza, data la condizione dell'opera, per quale motivo, o meglio a favore di chi Filocoro operasse questa scelta), ma dall'altra presenta comunque l'eroe sotto una luce indubbiamente positiva come vincitore di gare ginniche e come liberatore dei ragazzi detenuti in prigionia a Creta.

4.2. Altri indizi concorrono a confermare una caratterizzazione ampiamente positiva di Teseo. Al di là del γέρας di cui egli viene insignito da Eracle in occasione della spedizione contro le Amazzoni, aspetto con cui Filocoro, come s'è detto, pone l'eroe in una luce migliore rispetto a Ellanico,⁷⁵ un elemento che torna in due episodi è il tema della gratitudine. In F 109, per riconoscenza nei confronti di Ecale e dell'ospitalità ricevuta dall'anziana donna in occasione della sua missione contro il toro di Maratona, istituisce le Ecalesie.⁷⁶ In un'altra impresa, avendo aiutato l'amico Piritoo a rapire dal regno dei Molossi Persefone, figlia del re Adoneo, viene catturato per l'intervento del cane Cerbero e rimane in catene (F 18b): egli viene liberato da Eracle e dunque, come segno di gratitudine, tramuta in *Herakleia* tutti i *Theseia* che gli erano stati dedicati, tranne quattro (F 18a).⁷⁷

Inoltre, Teseo si caratterizza come sovrano ospitale che garantisce accoglienza ai supplici: questo aspetto della regalità di Teseo, ben noto dalla tragedia, si trova già in Androzio e Fanodemo⁷⁸ e ritorna in più frammenti di Filocoro (FF 112, 133), il quale aggiunge inoltre (F 177) che in antico (τὸ παλαιόν) tro-

⁷³ In F 183 (= *Anecdota Graeca*, s.v. Δειπνοφόρος, I, p. 239.7 Bekker) si parla invece del Minotauro, ma il frammento non proviene dall'*Atthis* (cfr. *supra*, n. 16). Demone, la cui *Atthis* deve essere stata scritta poco prima di quella di Filocoro, se è vero che quest'ultimo scrive la propria in risposta a Demone (FGrHist 327 T 1 = 328 T 1; sul fatto che i due siano stati approssimativamente contemporanei vd. Jones 2013, *Biographical Essay*), da un lato presenta la medesima trasformazione del Minotauro in Tauro, ma dall'altro parla esplicitamente di una battaglia navale: la sua versione, quindi, in parte riprende quella di Clidemo e in parte anticipa quella di Filocoro.

⁷⁴ Harding 2008, 60; Jones 2016, commento a F 111.

⁷⁵ F 110 (= Plut. *Thes.* 26.1). Cfr. *supra*, § 2.2.

⁷⁶ F 109 (= Plut. *Thes.* 14.1-3). Sul frammento: Jacoby 1954, 434-437; Kearns 1989, 95, 121, 157; Harding 2008, 60; Jones 2016, commento a F 109.

⁷⁷ F 18a (= Plut. *Thes.* 35.1-3); F 18b (= Euseb. *Chron.* 618, p. 165 Karst); cfr. anche F 18c. La notizia della consacrazione a Eracle dei santuari cittadini da parte di Teseo si trova già in Eur. *Her.* 1326-1331. Sul frammento: Jacoby 1954, 307-309; Kearns 1989, 168-169; Walker 1995, 20, 22, 135; Costa 2007, 170-187; Harding 2008, 69-70; Jones 2016, *ad loc.*

⁷⁸ Androzio: FGrHist 324 F 62 (= *Schol. in Hom. Od.* 11.271); Fanodemo: FGrHist 325 F 26 (= *Schol. V in Aristoph. Vesp.* 1239). Il tema della disponibilità di Teseo all'accoglienza si trova già in Eforo (FGrHist 70 F 23, su cui vd. soprattutto Parmeggiani 2011, 215-216, e Breglia 2013, 380-383).

vavano rifugio nel *Theseion* supplici di ogni tipo (τοὺς ὅπως οὖν ἱκετεύοντας).⁷⁹

Com'è evidente e naturale, la presentazione filocorea di Teseo nei frammenti superstiti è del tutto positiva: l'attidografo propone senza dubbio una versione del mito di Teseo che è non solo razionalizzante, ma anche attentamente studiata in chiave nazionalistica e celebrativa. Ecco dunque che emergono le doti dell'uomo politico Teseo: il valore (almeno nell'episodio cretese), la gratitudine e la disponibilità all'accoglienza dei supplici; ma meritano menzione anche l'amicizia (nell'aiuto prestato a Piritoo in occasione della spedizione nell'Ade)⁸⁰ e la pietà religiosa (è probabile che Filocoro ricordasse che Teseo, dopo la missione a Creta, istituì la festività delle Osoforie).⁸¹ Il confronto con Clidemo mostra che i due attidografi non rinunciano a proporre interpretazioni differenti, talora anche antitetiche, come per quanto riguarda le origini della talassocrazia ateniese, ma comunque essi concordano nel fornire quella caratterizzazione partigiana dell'eroe alla quale Ellanico era meno direttamente interessato.

Sarebbe perciò ancor più interessante poter conoscere come Filocoro (e, s'è detto, lo stesso Clidemo) avesse trattato del rapimento di Elena, ma non si può che ipotizzare, per quanto con buon fondamento, che costoro fornissero una versione del tutto edulcorata del Teseo 'rapitore' di donne.⁸² Anzi, verrebbe da chiedersi se non possa esserci la tradizione attidografica favorevole all'eroe dietro al riferimento plutarco in *Thes.* 31.1 a quegli ἔνιοι secondo cui la fanciulla non era stata rapita da Teseo, ma semplicemente a lui consegnata da altri. La 'imbarazzante' caratterizzazione di Teseo come rapitore (non solo di Elena, ma anche di altre donne come Arianna e Ippolita) tornerà invece in Istro,⁸³ che però scrive un'opera attidografica in un contesto storico-culturale assai differente.

4.3. Ma c'è un ultimo aspetto che merita di essere messo in luce. Come si è detto, i frammenti superstiti di Clidemo caratterizzano Teseo come un eroe conciliante, capace di stringere accordi con gli sconfitti anche dopo vittorie militari. Questo tratto, tuttavia, sembra emergere carsicamente qua e là anche in altri attidografi, come in Ellanico, che attesta il già ricordato accordo con Piritoo, finalizzato a far sì che entrambi potessero sposare una figlia di Zeus (F 20),⁸⁴ e

⁷⁹ F 112 (= Plut. *Thes.* 29.4-5) (cfr. in parte anche F 113, dove però il merito di aver salvato Adrasto è assegnato più genericamente agli abitanti della località di Harma); F 177 (= *Etym. Magn.*, s.v. Θήσειον).

⁸⁰ Oltre a Filocoro (F 18), vd. anche Ellanico: F 20.

⁸¹ In verità, l'istituzione delle Osoforie è assegnata esplicitamente a Teseo da Demone (*FGrHist* 327 F 6), ma è del tutto probabile che all'episodio accennasse anche Filocoro, come è suggerito da *FGrHist* 328 FF 16 e 183. Cfr. anche Ist., *FGrHist* 334 F 8. Sulle Osoforie, Robertson 1992, 120-133.

⁸² Cfr. anche Walker 1995, 204 n. 41, secondo cui Filocoro desiderava idealizzare Teseo e trovare il modo per spiegare ogni aspetto negativo che versioni tradizionali del mito attribuivano al sovrano.

⁸³ F 10 (= Athen. 13, 557f ss.), su cui Berti 2009, 87-98 (secondo cui Istro non era interessato a formulare alcun giudizio morale, ma solo a fornire un catalogo completo e preciso), e Berti, Jackson 2015, *ad loc.*

⁸⁴ Un caso diverso sembra essere quello di F 15, in cui Ellanico menziona un accordo con i Corinzi a proposito dell'istituzione dei giochi istmici, in forza del quale agli Ateniesi era riservato uno spazio nella proedria: infatti, l'episodio, tramandato da Plut. *Thes.* 25.5, ha piuttosto il sapore di una imposizione unilaterale.

costituisce, dunque, un dato di un qualche interesse.⁸⁵ Il tema degli accordi si trova anche in Filocoro (F 112). Infatti, secondo il passo di Plutarco che riporta il frammento (*Thes.* 29.4), Teseo

aiutò Adrasto a rimuovere i caduti sotto la Cadmea, non come lo rappresenta Euripide in una tragedia dopo aver vinto i Tebani in battaglia, ma dopo averli persuasi e dopo aver fatto una tregua (συνέπραξε δὲ καὶ Ἀδράστῳ τὴν ἀναίρεσιν τῶν ὑπὸ τῇ Καδμείᾳ πεσόντων, οὐχ ὡς Εὐριπίδης ἐποίησεν ἐν τραγωιδίᾳ μάχῃ τῶν Θηβαίων κρατήσας, ἀλλὰ πείσας καὶ σπείσασμενος): questa è la versione più ricorrente (οὕτω γὰρ οἱ πλεῖστοι λέγουσιν). Filocoro dice anche che quello fu il primo accordo per la rimozione dei cadaveri (Φιλόχορος δὲ καὶ σπονδὰς περὶ νεκρῶν ἀναίρεσέως γενέσθαι πρώτας ἐκείνας).⁸⁶

Non si andrà lontano dal vero ipotizzando che ci fosse anche Clidemo fra i πλεῖστοι che parlavano delle σπονδαί favorite da Teseo, grazie alle quali Adrasto poté raccogliere i corpi di coloro che avevano portato guerra a Tebe. E lo stesso Filocoro ne dava conto e anzi metteva particolarmente in luce questo evento, affermando che si trattava della più antica tregua stipulata per il recupero dei corpi dei morti. Certo, Clidemo conferisce al tema degli accordi un'enfasi tutta particolare, riservando ad essi uno spazio centrale in episodi nevralgici della saga teseica, mentre Ellanico parla solo di accordi privati (con Piritoo) e di patti che hanno più il sapore di una imposizione di chi parla da una posizione privilegiata (egli nei riguardi dei Corinzi ἔταξεν καὶ διωρίσατο). Filocoro, però, assegna al tema dei patti un rilievo non marginale, dal momento che in F 112 il sovrano non è, a differenza dei due episodi di Clidemo, parte in causa: Filocoro qui innalza Teseo quasi ad arbitro, a διαλλακτής di una controversia internazionale, in cui egli interviene forse non solo in quanto già protettore dell'esule Edipo (così, oltre che nella tragedia, anche in Androzio),⁸⁷ ma anche in quanto pio difensore di norme sacre e immutabili che garantiscono il diritto alla sepoltura. Dunque, la capacità di addivenire a mediazioni e ad accordi, insomma quella che chiameremmo la virtù del dialogo, che peraltro emerge nella ben nota tradizione (non attestata dai frammenti attidografici) secondo cui Teseo avrebbe inaugurato una sorta di monarchia costituzionale, sembra forse essere un tratto peculiare della figura di Teseo: la vediamo in forma larvale nel Teseo che stringe un patto privato con l'amico Piritoo (un patto che gli costerà la prigionia e che lo vincola a collaborare con lealtà a un'impresa come quella del ratto di Persefone che pure egli, almeno secondo la precisazione di Diodoro,⁸⁸ non condivide); la ritroviamo in Clidemo, che fa di Teseo un moderno uomo di Stato del IV secolo, capace di vincere con

⁸⁵ E non solo: in Diod. 4.62.1 Deucalione e Teseo stringono una συμμαχία.

⁸⁶ Traduzione di Ampolo 1988.

⁸⁷ *FGrHist* 324 F 62.

⁸⁸ Diod. 4.63.4. Per altre fonti sulla vicenda, vd. Magnelli 2012, 226-227.

moderazione e di comportarsi con cesariana *clementia* nei confronti dei vinti; e ne vediamo l'apice in Filocoro, che celebra il sovrano come arbitro di contese internazionali.

Questo aspetto della presentazione di Teseo negli attidografi, che certo va letto in modo non disgiunto dalla più ampia caratterizzazione che dell'eroe viene fornita dalle fonti di V e IV secolo, ci fa intravedere quanto può essersi perso nel naufragio di questo genere letterario. Mi sembra comunque che il tema dei vizi e delle virtù dell'eroe nazionale ateniese si presti, come si è visto, a riflessioni di particolare rilievo sia perché apre uno squarcio sugli interessi e sugli approcci degli attidografi, tra loro assai diversificati, sia perché si intreccia con il problema della propaganda, che ha un ruolo di primo piano nella caratterizzazione dell'«uomo politico» Teseo.

Riferimenti bibliografici

- Aloni A. (2003), *Teseo, un eroe dalle molte identità*, in *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, a cura di M. Guglielmo, E. Bona, Alessandria, 1-22.
- Ambaglio D. (1980), *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo. Introduzione, traduzione delle testimonianze e dei frammenti, commento storico*, in *Ricerche di storiografia antica*, II, Pisa, 9-192.
- Ampolo C. (1988), *Commento*, in *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo, M. Manfredini, Milano, 195-343.
- Atack C. (2014), *The Discourse of Kingship in Classical Athenian Thought*, «Histos» 8, 329-362.
- (2020), *The Discourse of Kingship in Classical Greece*, London - New York.
- Baurain-Rebillard L. (2016), *Thésée, le rapt d'Hélène et Hellanicos: les origines politiques d'une réprobation morale*, in *Héros grecs à travers le temps: autour de Persée, Thésée, Cadmos et Bellérophon* (Actes du colloque de Metz, 28-30 mai 2015), éd. par L. Baurain-Rebillard, Metz, 213-232.
- Bearzot C. (2020), *Studi su Isocrate (1980-2020)*, Milano.
- Bertelli L. (2003), *Teseo: un padre nobile per la democrazia ateniese*, in *Storiografia e regalità nel mondo greco* (Colloquio interdisciplinare. Chieti, 17-18 gennaio 2002), a cura di E. Luppino Manes, Alessandria, 177-194.
- Bertelli L., Gianotti G.F. (1987), *Teseo tra mito e storia politica: un'Atene immaginaria?*, «Aufidus» 1, 35-88.
- Berti M. (2009), *Istro il Callimacheo. Testimonianze e frammenti*, I. *Testimonianze e frammenti su Atene e sull'Attica*, Tivoli.
- Berti M., Jackson S. (2015), *Istros (334)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington, Leiden.
- Biraschi A.M. (2003), *L'«altro» Teseo: mito, storia, politica e storiografia ad Atene nel V secolo a.C.*, «A&R» 48.2-3, 49-62.
- Breglia L. (2013), *L'Atene arcaica di Eforo*, in *Eforo di Cuma nella storia della storiografia greca* (Atti dell'Incontro Internazionale di Studi. Fisciano-Salerno, 10-12 dicembre 2008), a cura di P. De Fidio, C. Talamo, con la collaborazione di L. Vecchio («PP» 68), I, Napoli, 373-412.

- Buck R.J. (1998), *Thrasybulus and the Athenian Democracy. The Life of an Athenian Statesman*, Stuttgart.
- Calame C. (1996), *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris.
- Cingano E. (2007), *Teseo e i Teseidi tra Troia e Atene*, in *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*, a cura di P. Angeli Bernardini, Roma, 91-102.
- Costa V. (2007), *Filocoro di Atene*, I. *Testimonianze e frammenti dell'Atthis*, Tivoli.
- de Fátima Silva M. (2020), *Teseu, o paradigma do ateniense "áristos": testemunhos de Pausânias e Plutarco*, «Cadmo» 29, 175-201.
- do Céu Fialho M. (2007), *Philanthrôpia and philautia in Plutarch's Theseus*, «Hermathe-na» 182, 71-84.
- Dolcetti P. (2004), *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Alessandria.
- Edmunds L. (2016), *Stealing Helen. The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*, Princeton.
- Fabiani R. (2007), *Considerazioni sulla ricostruzione del passato in Clidemo*, in *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica* (Atti del convegno internazionale di studi. Firenze, 18-20 settembre 2003), a cura di P. Desideri et al., Alessandria, 157-170.
- Harding P. (2008), *The Story of Athens. The Fragments of the Local Chronicles of Attika*, London - New York.
- Hawes G. (2014), *Rationalising Myth in Antiquity*, Oxford.
- Hefner H. (2003), *Die Vorstellung von Theseus als dem Begründer der Demokratie im Athen des 5. und 4. Jh. v. Chr.*, in *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea* (Atti del Convegno. Bergamo, 20-22 novembre 2001), a cura di C. Bearzot et al., Roma, 41-54.
- Jacoby F. (1950), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III B. Nr. 297-607, Leiden.
- (1954), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III B. Supplement. I. Text, Leiden.
- Jones N.F. (2013), *Demon of Athens* (327), in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington, Leiden.
- (2016), *Philochoros of Athens* (328), in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington, Leiden.
- Kearns E. (1989), *The Heroes of Attica*, London.
- McInerney J. (1997), *Politicizing the Past: the Atthis of Kleidemos*, «ClAnt» 13, 17-37.
- Magnelli A. (2012), *Commento*, in *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro IV. Commento storico*, a cura di G. Mariotta, A. Magnelli, Milano, 153-296.
- Mills S. (1997), *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford.
- Morison W.S. (2016), *Klei(το)demos of Athens* (323), in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington, Leiden.
- Neils J. (1987), *The Youthful Deeds of Theseus*, Roma.
- (1994), *Theseus*, in *LIMC VII.1*, 922-951.
- Nobili C. (2022), *Teseo fra Trezene, Sparta e Atene*, «MH» 79, 9-24.
- Occhipinti E. (2023), *Greekness and otherness beyond the stereotype: Athens, Sparta, Thebes*, Alessandria.
- Ottone G. (2010), *L'Ἀττική ξυγγραφή di Ellanico di Lesbo. Una Lokalgeschichte in prospettiva eccentrica*, in *Storie di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia*, a cura di C. Bearzot, F. Landucci, Milano, 53-111.
- Parmeggiani G. (2011), *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna.
- Pelling C. (2002), *"Making Myth Look Like History". Plutarch's Theseus-Romulus*, in *Id., Plutarch and History. Eighteen Studies*, Swansea, 171-195.

- Plácido Suárez D. (2019), *La democracia de Teseo, modelo de la Atenas del siglo IV a.C. y del imperio de los Antoninos. La Atidografía y Plutarco*, «Gerión» 37, 301-321.
- Pownall F. (2016), *Hellánikos of Lesbos (323a)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington, Leiden.
- Rhodes P.J. (1981), *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- (1990), *The Atthidographers, in Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.* (Proceedings of the International Colloquium. Lovanii, 24-26 May 1988), ed. by H. Verdin *et al.*, Leuven, 73-81.
- Robertson N. (1992), *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto.
- Schirripa P. (2012), *Tucidide "creatore di miti" (2, 14-16). Teseo tra crisi eroica e reinvenzione politica*, «ASAA» 90, 119-135.
- Schubert C. (2014), *Die Methode der Atthidographen. Die Kleidemos-Fragmente in der Theseus-Vita des Plutarch*, «Mnemosyne» 67, 930-952.
- Servadei C. (2005), *La figura di Theseus nella ceramica attica. Iconografia e iconologia del mito nell'Atene arcaica e classica*, Bologna.
- Tuci P.A. (2024²), *Clidemo di Atene. Testimonianze e frammenti*, Tivoli.
- (cds), *Acamas, Demophon, and the Trojan War*, in *El tramamiento político del mito entre realidad históricogeográfica y literatura* (Actas del Congreso Internacional. Sevilla, 24-25 mayo 2023), ed. por S. Acerbo, M.E. De Luna, M. Sonnino, Berlin.
- Tyrrell W.B. (1984), *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore - London.
- Valdés Guía M. (2009), *La recreación del pasado en el imaginario griego: el mito de Teseo y su utilización como fuente histórica*, «DHA» 35, 11-40.
- Walker H.J. (1995), *Theseus and Athens*, Oxford.
- Zaccarini M. (2017), *The Lame Hegemony. Cimon of Athens and the Failure of Panhellenism, ca. 478-450 BC*, Bologna.

VIRTUE AND ITS ABSENCE IN XENOPHON'S *ANABASIS*:
TALKING ABOUT GOOD BEHAVIOUR AMONG ROYAL PERSIANS
AND MERCENARY GREEKS

CHRISTOPHER J. TUPLIN

Abstract: This essay approaches the role of cardinal virtues in Xenophon's *Anabasis* through three salient passages: Xenophon's speech to Seuthes in Book VII, the obituary of Menon in Book II, and the obituary of Cyrus in Book I. It shows that these passages are informed by the same rather selective framework of virtues and offers an explanation of the generally low incidence of classic virtue words in *Anabasis*.

Keywords: *Arete*, Truth, Generosity, Justice, Stylistic register

Anabasis is full of leadership and hence of good and bad behaviour in various political environments. But there are few passages which talk about leadership in general terms. What we get is description or exemplification of leadership in action in specific circumstances. Obvious exceptions are the obituary notices of Cyrus, Clearchus, Proxenus and Menon, which offer generalizing analyses of the leadership of four individuals (1.9.1–31, 2.6.1–30). A less obvious example is Xenophon's speech to Seuthes late in Book VII in which he advises him how to behave through generalizations about how leaders should behave. In this essay I use these passages as a way into cardinal and other virtues in *Anabasis*. In doing so, I am particularly interested in the use of virtue-words as such – their identity and the frequency and context of their appearance. Xenophon is the philosopher-soldier *par excellence*. Confronted with a quintessential philosopher's topic – virtue – it is natural to investigate how it plays in the work in which we see Xenophon the soldier more extensively than in any other.¹

c.j.tuplin@liverpool.ac.uk, University of Liverpool, England, United Kingdom.

¹ A much fuller version of this discussion appears as Tuplin 2024. I am grateful both to the editors of the volume in which that essay appears and to the editors of the present volume for their willingness to permit this partial duplication. I am also very grateful to Maria Elena De Luna, Antonio Panaino and Matteo Zaccarini for the invitation to the 2022 conference and a further opportunity to renew my acquaintance with Ravenna more than a half century after my first visit there.

1. The speech to Seuthes

I start with Seuthes.² Two structurally inter-related passages from the start and end of Xenophon's speech to Seuthes present us with *alētheia*, *gennaiotēs*, *dikaiousunē* and *aretē* as significant moral concepts. Truth will give power against enemies, just as the expectation of truthfulness gave him mercenaries who made him king; and *aretē*, *dikaiousunē* and *gennaiotēs* will make him friends, which is what the soldiers once were: for Xenophon had made Seuthes a gift of himself and the soldiers as loyal friends (7.3.30).

Four leadership qualities, then. *Dikaiousunē* is a cardinal virtue, and *aretē* is virtue itself. Both would be at home in heavy-duty philosophical discourse. The other two are different. About *gennaiotēs* I merely note that Xenophonic *gennaiotēs* is sometimes associated with generosity, something appropriate to the Seuthes context.³ More immediately interesting is truth – or «those who practice truth» (*hoi alētheian askountes*: 7.7.24).

The phrase is unusual: it appears only twice more in pre-Roman-era texts. The first is Herodotus 7.209, where Demaratus faces a huge struggle (*agōn*) to practice

² 7.7.22–24: πρῶτον μὲν γὰρ οἶδα μετὰ τοὺς θεοὺς εἰς τὸ φανερόν σε τούτους καταστήσαντας, ἐπεὶ γε βασιλέα σε ἐποίησαν πολλῆς χώρας καὶ πολλῶν ἀνθρώπων· ὥστε οὐχ οἷόν τέ σοι λανθάνειν οὔτε ἦν τι καλὸν οὔτε ἦν τι αἰσχρὸν ποιήσης. τοιοῦτῳ δὲ ὄντι ἀνδρὶ μέγα μὲν μοι ἐδόκει εἶναι μὴ δοκεῖν ἀχαρίστως ἀποπέμψασθαι ἄνδρα εὐεργέτα, μέγα δὲ εὖ ἀκούειν ὑπὸ ἑξακισχιλίων ἀνθρώπων, τὸ δὲ μέγιστον μηδαμῶς ἀπίστον σαυτὸν καταστήσαι ὃ τι λέγοις. ὁρῶ γὰρ τῶν μὲν ἀπίστον ματαίους καὶ ἀδυνάτους καὶ ἀτίμους τοὺς λόγους πλανωμένους· οἱ δ' ἂν φανεροὶ ὧσιν ἀλήθειαν ἀσκοῦντες, τούτων οἱ λόγοι, ἦν τι δέωνται, οὐδὲν μείον δύνανται ἀνύσασθαι ἢ ἄλλων ἢ βία· ἦν τέ τινας σωφρονίζειν βούλωνται, γινώσκω τὰς τούτων ἀπειλὰς οὐχ ἦτον σωφρονιζούσας ἢ ἄλλων τὸ ἥδη κολάζειν· ἦν τέ τῳ τι ὑπισχνῶνται οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες, οὐδὲν μείον διαπράττονται ἢ ἄλλοι παραχρήμα διδόντες («You're a prominent figure and (the gods aside) it was these soldiers who brought this about – after all, they made you king over an extensive well-populated region. So you can't do anything, good or bad, without people noticing. [23] Since that's the position you're in, it's important, I think, not to give the impression that you get rid of benefactors without showing gratitude. It's also important to retain the good opinion of a group of 6,000 men, and extremely important never to make people think they can't trust what you say. [24] In my experience the words of untrustworthy men are futile and ineffective and command no respect – because you don't know where you are with them. But when you've got people who obviously work hard at truth it's a different matter: if they make a request they get what they want just as much as other people do by using force; if they want to bring someone into line their threats are (in my judgment) no less chastening than the actual punishment inflicted by others; and when men of this sort make a promise they achieve as much as other people do with an on-the-spot gift»). 7.7.41–42: ἐγὼ δέ, ὦ Σεῦθη, οὐδὲν νομίζω ἀνδρὶ ἄλλως τε καὶ ἄρχοντι κάλλιον εἶναι κτῆμα οὐδὲ λαμπρότερον ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης καὶ γενναϊότητος. ὁ γὰρ ταῦτα ἔχων πλουτεῖ μὲν ὄντων φίλων πολλῶν, πλουτεῖ δὲ ἄλλων βουλομένων γενέσθαι, καὶ εὖ μὲν πράττων ἔχει τοὺς συνηθησομένους, ἐὰν δέ τι σφαλῇ, οὐ σπανίζει τῶν βοηθησόντων («My view is that a man – particularly a man in authority – can have no finer or brighter possession than virtue, justice and nobility (*aretē kai dikaiousunē kai gennaiotēs*). Someone with these qualities is richly provided with actual friends and with people who want to become his friends. If things go well for him, there will be people to share his pleasure, and if something goes wrong, he will not be short of help»).

³ Generosity: *Cyr.* 8.3.38; *Oec.* 15.4 and 12; 19.17; *Hell.* 7.2.16. *Gennaion* is the opposite of *adikon* in *Ages.* 4.5, while in *Cyr.* 8.3.38 *gennaiotēs* is the generosity that gives more than would strictly be *dikaion*. Elsewhere Xenophonic *gennaiotēs/gennaios* connotes high-mindedness or an appropriate sense of one's status (*Ages.* 9.7; *Symp.* 8.16; *Ap.* 34).

truth before Xerxes – i.e. to persuade Xerxes that the Thermopylae Spartans doing gymnastics and combing their hair will actually fight. In Herodotus *askein* interacts with *agōn*: Demaratus has to be an athlete of truth-speaking, as the Spartans are athletes of war. In Xenophon, *askein alētheian* evokes the Xenophonic-Socratic idea that virtue must be constantly exercised to remain fresh,⁴ but what is specially interesting is that the other pre-Roman attestation also occurs in *Anabasis*, in the obituary of Menon, a man who treated devout truth-practisers as unmanly (*anandrois*: 2.6.25). The rarity of the phrase suggests there is a conscious echo. That there is also talk of just behaviour in the same passage strengthens this belief. It is time, therefore, to examine Xenophon's account of Menon.

2. The Menon obituary

The Menon passage is the third of three interconnected obituaries of generals arrested by the Persians in autumn 401. They are all flawed leaders, in an ascending order of awfulness: Clearchus very effective when there is a war going on, Proxenus not a bad man but a weak and inadequate leader, Menon irredeemably wicked.

The first part of the account of Menon is a ring-composition which stresses two summary statements about his character:

2.6.22: He considered that the quickest route to fulfilling his desires was through perjury, lies and deception. Straightforwardness and truth were in his view tantamount to idiocy.⁵

2.6.26: Where ordinary people pride themselves on reverence for god (*theosebeia*), truth and justness (*dikaiotēs*), Menon prided himself on his capacity for deception, fabrication of lies and contempt for his friends. Anyone who was not a villain he always regarded as uneducated.⁶

Between the two statements Menon's moral view is exemplified with a series of paradoxes about friends and enemies ending with the words already mentioned:

2.6.25: people whom he saw to be perjurers and criminals he feared on the grounds that they were well armed, but those who were devout truth-practisers he regarded as unmanly, and he sought to exploit them.⁷

⁴ *Mem.* 1.2.19–23; 2.6.20 and 39; 3.5.14; 3.9.1–3; *Symp.* 8.27. See also *Cyr.* 1.5.8, 9, 11; 2.3.4; 3.3.50–55; 7.2.24; 7.5.71, 75, 77, 79, 85; 8.1.5 and 12, 30, 32; 8.2.26; *Ages.* 10.2; *Lac. Resp.* 10.1, 4, 7.

⁵ ἐπὶ δὲ τὸ κατεργάζεσθαι ὧν ἐπιθυμοίη συντομωτάτην ᾗτο ὁδὸν εἶναι διὰ τοῦ ἐπιπορκεῖν τε καὶ ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾶν, τὸ δ' ἀπλοῦν καὶ ἀληθές τὸ αὐτὸ τῷ ἡλιθίῳ εἶναι.

⁶ ὥσπερ δέ τις ἀγάλλεται ἐπὶ θεοσεβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ, οὕτω Μένων ἡγάλλετο τῷ ἐξαπατᾶν δύνασθαι, τῷ πλάσσεσθαι ψεύδη, τῷ φίλους διαγελᾶν· τὸν δὲ μὴ πανοῦργον τῶν ἀπαιδευτῶν αἰεὶ ἐνόμιζεν εἶναι.

⁷ καὶ ὅσους μὲν αἰσθάνοιτο ἐπιόρκους καὶ ἀδίκους ὡς εὖ ὥπλισμένους ἐφοβεῖτο, τοῖς δὲ ὁσίοις καὶ ἀληθείαν ἀσκοῦσιν ὡς ἀνάδροις ἐπειρᾶτο χρῆσθαι.

A number of observations can be made.

1) Idiocy in § 22 corresponds to being uneducated in § 26. Conventional morality is an intellectual failure. This echoes references to education in the accounts of Clearchus (whose sternness is that of a teacher: 2.6.12) and Proxenus (who bought teaching from Gorgias: 2.6.17). Menon saw himself as educated: is Xenophon tacitly reminding us that Menon was a failed pupil of Socrates?

2) Menon's fundamental vice is untruthfulness. And its centrality is reflected in a Xenophontic joke in 2.6.28, where the notoriety of Menon's sexploitation is underlined thus: «It would, of course, be possible to *pseudesthai* about Menon in areas where the facts are unclear». Whether *pseudesthai* is «be mistaken» or «tell lies», this way of contrasting what is certain and uncertain about Menon charmingly echoes the man's central fault.

3) *Alētheian askousi* is verbally unusual. But so are *theosebeia* and *dikaiotēs*. *Theosebeia* has fewer than 20 attestations before the Hellenistic era and perhaps underlines better than *eusebeia* that Menon was defying the gods. *Dikaiotēs* is even rarer: the only other pre-Hellenistic examples are two in Plato, where the ending is picked for a play in sound with *hosiotēs* and *kosmiotēs*, and two other Xenophon passages, where there is no obvious reason.⁸ I shall make a suggestion about the present passage later.

4) In Menon's moral scheme truth is contrasted with lying, *theosebeia* with deception (perhaps presuming the deception of oath-breaking) and *dikaiotēs* with contempt for friends, which seems much less obvious – but actually makes sense in context. For the *adik-* root in the Menon passage is specifically tied to *philoī*: he wants to be friends with the powerful to avoid punishment for *adikia* (2.6.21) and seeks obedience, respect and service by displaying his exceptional will and capacity for *adikein* (2.6.26–27). So, the contrast of justness with mistreatment of friends is in line, and this leads to two further observations. (i) First, it underlines the role of transgressive social relations in the delineation of Menon's moral failings: that is a feature that returns in §§ 26–29 and echoes the presentation of Clearchus and Proxenus: there too what is crucial is relationship to subordinates and the malformation of friendship. That focus is underlined in the coda about Agias and Socrates at the end of the chapter: «no one ever scorned these men as cowards in war or found fault with them in matters of friendship» (2.6.30). (ii) Second, it recalls Seuthes, who was told that *dikaioṣunē* is something that makes friends. So, this is another link between the two passages.

A feature of Menon's unjust behaviour towards friends is that he steals their property. The setting of the speech to Seuthes is that Seuthes had effectively stolen the army's property by withholding wages. The association of justice specifically with money is strong across Xenophon's oeuvre, where money is often a prereq-

⁸ Plato: *Prot.* 331B, *Gorg.* 508A. Xenophon: *Cyr.* 8.8.13: children used to learn *dikaiotēs* by judging cases (in 1.2.6–7 this is how they learn *dikaioṣunē*); *Cyn.* 1.2: Cheiron was given hunting as a reward for *dikaiotēs*. There are only some 70 examples of *dikaiotēs* in TLG.

uisite, a consequence or an area for display of justice.⁹ We encounter a variant of this in my third showcase passage, the obituary of Cyrus (1.9.1–31, esp. 16–19).

3. The Cyrus obituary

Here the primary thing is not Cyrus' just dealing with money, but his using money to reward those who care for justice – but, since care for justice includes proper acquisition of *prosodoi* (1.9.19), the former is not absent. Notable also is that the army Cyrus got by ensuring that subordinates behaved justly is called *alēthinon* (1.9.17). This is generally taken to mean «genuine» (an army worth the name), which matches other uses of *alēthinos* in Xenophon. But David Thomas translates it «honest army»,¹⁰ and there is much to be said for this, not only because it echoes the theme of trustworthiness in the obituary (1.9.7–10) but also because of the association of *alētheia* and justice in the Seuthes speech and the Menon passage: a similar framework of virtues underlies all three passages, and the arresting phrase *alēthinon strateuma* (the only occurrence of the *alēth-* root in the obituary) suggests we are meant to make the connection.

Meanwhile, where Clearchus, Proxenus and Menon provide brief demonstrations of the importance of a correct relationship with friends and subordinates, the Cyrus obituary provides an extensive demonstration of the proposition: his reward of those who served him well, his place in a network of gift-receipt and gift-giving, and his solicitude for his *philoï* are the dominant element in Cyrus' activity as satrap of Lydia, Greater Phrygia and Cappadocia (1.9.7–10, 14–15, 20–31). Indeed it reaches its climax with the judgement that no one was ever more loved by more Greeks or barbarians (1.9.28).

But we are not done with Cyrus. Education is passingly present in the obituaries of the generals. The Cyrus obituary has twenty lines about it (1.9.2–6). And this is where we encounter a new cardinal virtue (*sōphrosunē*) and a conundrum about one we have already seen (*dikaïosunē*).

Cyrus' education took place at the royal court, whose primary characteristic is being a place where one could discern a lot of *sōphrosunē* and nothing improper is seen or heard (1.9.3). Whether this is a direct statement that children learn *sōphrosunē* or a statement that their environment is full of it, the virtue is given a very high profile. This recalls the end of *Cyropaedia*, where Cyrus' mission-statement for the new imperial elite and the education of their children has a place for *sōphrosunē* and neither seeing nor hearing anything *aiskhron*.¹¹

⁹ Justice and money: e.g. *Vect.* 1.1–2; *Ages.* 4.1–6; 8.8; 11.3; *Symp.* 4.1–5; *Oec.* 5.12; 9.13; 14.9; *Hier.* 9.6; *Ap.* 14. In *Ages.* 4.1–6 praise of Agesilaus' *dikaïosunē* is entirely about his dealings with money. Perhaps the *laudator* felt some awkwardness in praising Agesilaus for justice on a wider front, given his involvement in what Xenophon calls the most unjust trial-verdict in Spartan history: *Hell.* 5.4.22.

¹⁰ Brennan, Thomas 2021, 43.

¹¹ It is necessary to practice (*askein* again!) *sōphrosunē*, *enkrateia* and *alkē*; retaining the empire requires *sōphrosunē*, *enkrateia* and *epimeleia* (7.5.75–76). Elite children will turn out well, «neither seeing nor hearing anything improper (*aiskhron*) and passing their days in activities that are *kala kagatha*» (7.5.86).

But, if one looks at the Persian educational system in *Cyropaedia* I, still in force in the new order of things, and compares it with Cyrus' education in *Anabasis* 1.9.2–6, one discovers something strange. In *Cyropaedia* I training in *dikaiosunē* is central (like reading and writing), there is an associated rule that forbids teaching boys anything but to tell the truth, not to deceive and not try to take advantage (*alētheuein kai mē exapatan kai mē pleonektein*), and this grounding in justice is a fundamental distinction between Persia and the bad model that is Media.¹² But in the younger Cyrus' education *dikaiosunē* and truth-telling (a classic of Persian education since Herodotus 1.136) are conspicuously absent. Of course, the post-education section of the obituary shows Cyrus as trustworthy (1.9.7–10) and an admirer of *dikaiosunē* (1.9.16–19). But that underlines the point rather than controverting it.

So why does Xenophon grandstand *sōphrosunē*? One clue is that something similar happens in the description of elite behaviour at satrapal courts in *Cyropaedia* 8.6.10: the only ethical component of that behaviour is *sōphrosunē*. And, back in Book I, *sōphrosunē* does also stand out among other virtues inasmuch as it needs further attention among ephebes – it is not the first-mentioned element of the education of *paides* (that is justice) but it remains on the curriculum for longer (1.2.9). Both facts suggest it has a special importance. And the same may emerge in *Cyropaedia* 3.1.16: there is no value in any other *aretē* without *sōphrosunē*, for the man who is strong, courageous, rich or politically powerful is no good if not *sōphrōn*, but with *sōphrosunē* every friend is useful, every servant good. Does this amount to a claim that *sōphrosunē* is a *sine qua non* of virtuous activity (vying with *sophia*)? One might compare *Memorabilia* 4.3.1 or *Oeconomicus* 21.2, where ruling willing subjects is something god-like (*theion*) given to initiates of *sōphrosunē*. A similar notion is perhaps entailed in the fact that *sōphrosunē* can be defined in association with or contrast to quite diverse vices and virtues:¹³ the list includes *aidōs* and obedience, highlighted in Cyrus' education (1.9.4), and justice and *enkrateia* – virtues from *Cyropaedia* 1.2.8, notably absent in *Anabasis* 1.9.3–7.

Perhaps, then, *sōphrosunē* seemed to Xenophon the best single term to capture an ethically good environment: *sōphrosunē* is a single-virtue word, but has an open focus that distinguishes it from *eusebeia*, *dikaiosunē*, *sophia*, *andreia* or the

¹² Justice in Persian education: *Cyr.* 1.2.6 (below); 1.3.16–18. Rule about truth-telling: *Cyr.* 1.6.33. Median justice is merely the whim of the ruler/tyrant: *Cyr.* 1.3.18.

¹³ (1) Associative definition of *sōphrosunē*. Obedience: *Mem.* 3.5.21. *Aidōs*: *Mem.* 2.1.22; *Symp.* 1.8; *Lac. Resp.* 3.4 (and cf. *Ages.* 6.7; *Mem.* 4.2.6; *Lac. Resp.* 13.5; *Symp.* 1.10). Sexual restraint: *Cyr.* 6.1.17; *Ages.* 5.4; *Mem.* 1.3.8–9; *Symp.* 4.26. *Enkrateia* etc.: *Mem.* 1.2.21–23 and 26; 2.1.15–16; 4.5.7. Moderation: *Cyr.* 4.1.15. Piety: *Mem.* 1.1.2; 4.3.1 and 18. Justice: *Mem.* 4.3.1; *Hell.* 7.3.6; *Cyn.* 12.7. Protection and ethical enhancement of property: *Oec.* 7.14–15; 9.19. (2) Contrasting definition: *ponēria* (wickedness: *Hell.* 7.3.6), *aiskhron thrasos* (vile effrontery: *Cyn.* 13.15), *aphrosunē* (mindlessness) or madness (*Cyr.* 3.1.17–18; *Mem.* 1.1.16), *akrasia* (dissoluteness: *Mem.* 4.5.7), *hubris* (insulting behaviour: *Mem.* 1.2.19; *Cyr.* 3.1.21; 8.1.30; 8.4.14; 8.6.16; *Ages.* 10.2; *Ap.* 19), idleness (*Hier.* 9.8; cf. *Mem.* 2.7.8).

Socratic triad (*autarkeia*, *enkrateia*, *karteria*), and so is suitable to play an overarching role in the moral universe.¹⁴

4. *Aretē*

The word one might expect to play that role is *aretē*, and, since in the Seuthes speech *aretē* is something that will gain friends (7.7.41–42), we must consider how *aretē* plays in *Anabasis*.

The Seuthes passage says that «a man – particularly a man in authority – can have no finer or brighter possession than *aretē*, justice and generosity». *Aretē* is treated as a distinct quality, alongside *dikaiosunē* and *gennaïotēs*, not something of which they are subsets. That is true elsewhere in *Anabasis*.

The *aretē* that attracted mercenaries to Cyrus (6.4.8) can be the same sort of thing as the *aretē* proper to a leader in the Seuthes passage. It is true that in theory the former produces employees, the latter friends. But Proxenus promised to make Xenophon Cyrus' friend (3.1.4), and the comment in 6.4.8 implicitly adopts that perspective on the reason people joined Cyrus, even while certainly stressing financial profit. So far as the Seuthes passage is concerned, *dikaiosunē* and *gennaïotēs* regularly belong in contexts that make them appropriate to the issue of wages. Perhaps *aretē* moves a bit away from those associations: one might compare *Memorabilia* 3.2.4, where the *aretē* of a leader is making those he leads *eudaimones* – prosperous, even happy, not just rich. Cyrus' *aretē* appears earlier in Book I (1.4.8–9). Cyrus decided not to pursue and punish the defectors Xenias and Pasion in recognition of their earlier *aretē* to him; and the other soldiers are duly impressed by Cyrus' *aretē* and feel happier about the march inland from Myriandus. We might call Cyrus' behaviour generous or forbearing. He might have seen it as an example of the Persian principle of weighing past benefit against present crime before responding to the latter – a species of justice perhaps.¹⁵ The soldiers perceive a specific but less circumscribed quality. How we might gloss that quality is suggested by two further passages dealing with the aspiration for *aretē*.

In 3.1.24 Xenophon says «let us not wait for others to exhort us to the finest deeds but ourselves begin inciting others *epi tēn aretēn*». *Aretē* is the quality of those who do the finest deeds, though it may be something grander than just doing them and is certainly a grander way of describing it. In 4.7.12 Callimachus, Aristonymus and Eurylochus «lay claim to *aretē*» as they compete to be the first into an enemy stronghold. A similar phrase appears at 5.2.11, but here *aretē* is replaced by *andragathia* – the quality of being an *anēr agathos*. This interchangeability of *aretē* and *andragathia* – a phenomenon visible elsewhere in Xenophon¹⁶ –

¹⁴ For more on *sōphrosunē* in Xenophon see Moore 2024 and Danzig 2024.

¹⁵ Hdt. 1.137; Diod. 15.10–11. This resonates with Darius' attitude to crime and co-operation in DNB §§ 3–6 (Kuhrt 2007, 504–505, §§ 2a–e), as Briant 2002, 317, noted.

¹⁶ *Ages*. 10.2 (*aretē* as an example to those wishing to practise *andragathian*); *Symp*. 8.43 («... if people see that you working at virtue (*aretēs epimeloumenon*), not in pretence, but in reality. For false reputation

would suit the setting of Xenophon's words at 3.1.24: it is a matter not just of the finest deeds but of being *andres agathoi* – men who would do them because it is in their nature. A few lines earlier (3.1.21) he remarks that provisions that were previously only accessible under a truce are now competition-prizes for the «better men» (*andres ameinones*). It is to the prospect of being superlative *andres agathoi* that Xenophon wants to call the army. The programmatic importance of the point is underlined by the end of his next speech – «you must be *andres agathoi* yourselves and encourage everyone else to do the same» (3.1.44) – while his final appeal to the army (closing a circle that starts at 3.1.3 with the belief that they will never see fatherland, parents, wives or children again) is «whichever of you wishes to see his family again must remember to be an *anēr agathos*» (3.2.39).

The other army-member who talks about *aretē* is Theopompus (2.1.12–13):

We have no good thing (*agathon*) but weapons and *aretē*. While we have our weapons we can also use our *aretē* but if we hand them over we will lose our bodies as well.

The King's agent Phalinus picks up on *aretē* both explicitly («you are mad if you think your *aretē* can overcome the king's power») and implicitly in «you seem to be a *philosophos*, young man, and speak rather charmingly» – a comment that reflects the implicit soul-body contrast (a philosophic trope) as well as using the word *aretē*. The contrast between speculative talk and hard reality anticipates the role of *aretē* and being a «good man» in Book III, where what Phalinus sees as a matter of philosophy is crucial to the way the Greeks take hold of reality, and Theopompus' promise to fight «about your assets» is echoed intratextually in the competition over goods (*agatha*) in 3.1.21. It is clear that Theopompus' *aretē* is the same as Xenophon's *aretē-andragathia* – and I have no doubt that the same goes for the *aretē* of Cyrus, of Xenias and Pasion, and of the ruler in the Seuthes passage: indeed the *aretē* of Xenias and Pasion towards Cyrus (1.4.8–9) recalls Xenophon's observation that his fellow-soldiers had been *andres agathoi* in supporting Cyrus' rebellion.

Moreover, I also have little doubt that this approach to *aretē* works across the Xenophontic corpus. *Aretē* is the state of being good or the capacity/will/activity involved in doing good and is quite frequently contextually associated not only

is soon exposed when tried by experience, whereas true *andragathia* [...] confers ever more and more brilliant glory when tested by actual deeds»; *Lac. Resp.* 4.2 (getting young men to strive for *aretē* would bring them to the greatest degree of *andragathia*); *Cyr.* 3.3.55 (a mere word cannot bring *eis andragathian* those completely untrained in *aretē* any more than a well sung song brings to music those untrained in music); *Cyr.* 7.5.77 (we should practise *aretē* more than before: cf. 71) with 7.5.82 (we must strain for *andragathia*). Cf. also *Hell.* 7.5.16; *Ages.* 1.1; 2.8; 8.2; 9.5; 11.14; *Cyn.* 13.1–5; *Oec.* 11.6–7 in reference to *andres agathoi/anēr agathos*. The language is not only Xenophon's, of course. Public discourse spoke of (and honoured) *aretē* or *aretē kai andragathia* towards the state: *Andoc.* 1.150; *Aeschin.* 3.42 and 49; *Hyp.* 6.40; *IG II²* 107.14 (= Rhodes, Osborne 2003, no. 31); 456b.25–26; 500.30–31; 694.5–6 (= *IG II³* 937.5–6); 1209.16–17; *SEG* 3.83.10–11; 23.78.21–22. I am not persuaded by David Whitehead's claim that *aretē* and *andragathia* represent distinct qualities (Whitehead 1993 and 2009).

with *andragathia*, *andres agathoi* and *anēr agathos*¹⁷, but also with *kalokagathia* (and *kaloskagathos*) and with other words designating good behaviour or people.¹⁸ It is true that in a particular discursive setting *aretē* can be expressed or evidenced in more specific good qualities. It can therefore be imagined as containing various good behaviours/dispositions¹⁹ or be said to have an essential link with other virtues: it is founded on *enkrateia*, entails *sophia*, is useless without *sōphrosunē*.²⁰ There is a hierarchy of good behaviour in relation to *aretē*. But, in the end, *aretē* is *aretē*: as an attribute it is functionally analysable, but essentially single. And, when one speaks of someone's *aretē* (rather than justice or wisdom or self-control), what one is affirming is a global goodness. Attempts are sometimes made to draw a distinction in Xenophon between a political-military and a moral *aretē*: I suggest that this is a false dichotomy.²¹

5. The low incidence of cardinal virtues

Investigation of Xenophon's advice to Seuthes about *aretē* has shown that he was inviting the Thracian to be an *anēr agathos*. That investigation took us to a further seven occurrences of the word in five distinct passages. By contrast the occurrences (one each) of *dikaiousunē* and *sōphrosunē* discussed above are the only ones in *Anabasis*. *Theosebeia* is the closest we get to *eusebeia*, and the Socratic triad (*autarkeia*, *enkrateia*, *karteria*) never appear. Two cardinal virtues remain, *sophia* and *andreia*, and they too make little lexical impact. The musical competition between Apollo and Marsyas (1.2.8) is a contest about *sophia*, but that is skill, not wisdom – and the only person called *sophos* is Cyrus' Phocaeen concubine (1.10.2): the connotations are contextually opaque and whether they reflect upon her owner is quite uncertain. *Andreia* («bravery») is, like *eusebeia*, entirely absent,²² but there is one occurrence of *andreiotēs* («braveness») and one of *andreios*.

Both occur in Xenophon's exhortations before a high-profile battle near Calpes Limen. He starts with the observation that he has not habitually enter-

¹⁷ See *supra*, n. 13.

¹⁸ *Aretē* associated with *kalokagathia* etc.: *Mem.* 1.2.2–3; 1.2.7–8; 1.2.17; 2.6.20–23; 3.5.7 and 14–15; 3.8.5; 4.8.11; *Lac. Resp.* 10.1 and 4; *Oec.* 7.43; *Symp.* 8.26–27; *Cyr.* 1.5.8–9; 2.3.5; 8.1.12 and 22; 8.2.26. (It is worth stressing that *kalokagathia* and the *kalos kagathos* are a major distinctive feature of the moral landscape of Socratic texts and *Cyropaedia*: Bevilacqua 2024.) *Aretē* associated with other good behaviour/people: *Mem.* 1.2.20; 1.4.1; 1.5.4; 1.6.14; 1.7.1; 2.1.27–28, 32; 2.6.20–23, 39; 3.2.4; 3.5.3 and 7–15; 4.1.2; 4.2.9; *Lac. Resp.* 9.2; 10.1; *Cyn.* 12.9; 13.1–5; *Ap.* 16; *Symp.* 8.26–27 and 41; *Cyr.* 2.2.27; 8.6.12; *Ages.* 3.1.

¹⁹ So one can talk of the greatest *aretē* (*Cyr.* 3.3.54, 8.1.29; *Mem.* 4.2.11) or the finest and grandest *aretē* (*Mem.* 1.2.64) or every *aretē* (*Ages.* 10.2, *Lac. Resp.* 10.7, *Mem.* 3.9.5, *Symp.* 4.15, *Cyr.* 7.3.12), and the authorial voice very occasionally explicitly speaks of *aretai* in the plural: *Lac. Resp.* 10.4, *Cyr.* 8.1.29, something that is also a matter of common parlance (*Mem.* 2.6.39) and appears in Ischomachus' voice (*Oec.* 7.43).

²⁰ *Enkrateia*: *Mem.* 1.5.4, 4.5.1–2. *Sophia*: *Mem.* 3.9.4–5. *Sōphrosunē*: *Cyr.* 3.1.15.

²¹ Tamiolaki 2012, 565.

²² It can be elusive elsewhere in the corpus too: see Johnson 2024.

tained them to gratuitous danger: «for I can see too well that what you want is survival, not a reputation for bravery» (6.5.14). The tacit assumption is that achieving safety entails bravery and an adequate chance of glory. Then, as the soldiers go into battle, he urges them to call on one another by name: «it is truly a pleasant thing to say and do something courageous and fine amongst those in whose memory one wishes to live on» (6.5.23–24). Again, glory is involved. The encounter is a make-or-break battle fought «at the gates of Greece», so it is reasonable that bravery and glory should surface and perhaps it makes sense that it is here alone that abstract bravery-terminology appears. But even then things are not straightforward. The word used is *andreiotēs*, not *andreia*, and *andreiotēs* is otherwise found only three times between Xenophon and the fourth century AD.

The oddity of *andreiotēs* recalls (indeed exceeds) that of *theosebeia* and *dikaioiōs* (see above). We thus have three cardinal virtues that only appear in lexically unusual form. I suggest that this says something about stylistic register. *Andreia* is fine in Socratic discourse or the rhetorical *laudatio* of *Agésilas* but not in a battle-field speech, and even *andreiotēs* only gets in because we are at a dramatic turning-point. Meanwhile, even in a rhetorical *vituperatio*, Xenophon shies away from *eusebeia* and *dikaioiōs*. What Menon despises are «god-reverence» and «justness», philosophers' virtues but linguistically focalised through Menon's contempt – as though we hear the echo of his impatience with someone who goes on about the gods or about being *dikaios*.

And it is perhaps a different conscious decision about stylistic register that produces *sōphrosunē* and *dikaioiōs* in the Cyrus passage. The opening statement about the *sōphrosunē* of the Persian court (1.9.3) is paradoxical (what Greek would naturally think the Persian court a place of moral virtue?) – paradoxical enough to be a declaration that what follows is conceived on an almost improbably elevated plane of moral discourse. That this allows *dikaioiōs* is no surprise. But that other cardinal virtues (*sophia*, *andreia*, *eusebeia*) are absent, then becomes noticeable. There are near-approaches. Cyrus is *philokindunotatos*. But love of danger is not *andreia*, especially when only exemplified in relation to animals. He is *philomathestatos* about bows and javelins: perhaps skill at those (and horse-riding) would be *sophia* like Marsyas and Apollo's musical skill (1.2.8), but to think of it in those terms is not natural. And any pious overtones to Cyrus' aversion to deception or oath-breaking are even more hidden.

Xenophon has avoided framing the laudation in terms of cardinal virtues, by contrast with e.g. the way his encomium of *Agésilas* is conceived. The effect is that the praise is not as wholehearted as one might expect when dealing with someone who was «second only to the Elder Cyrus in kingliness and worthiness to rule» (1.9.1). Perhaps this is not because Xenophon doubts Cyrus' multi-faceted virtue but because it does not suit his purpose to highlight it. The obituary notices on Clearchus, Proxenus and Menon are not multi-faceted portraits but single-focused critical evocations of flawed leaders. The obituary notice of Cyrus is not a multi-faceted portrait but the encomiastic evocation of a good leader that focuses on a few good qualities. What is interesting is that the chosen ones

are trustworthiness, *dikaiousunē* and reward- and gift-giving – and that these take us back to where we started, Xenophon's pitch at Seuthes. This is not entirely surprising: Cyrus, we are told in *Anabasis* 1.2.11, was upset when he could not pay the troops' wages, it not being his *tropos* to withhold the money if he had it, and Xenophon's aim in Book VII had been to make Seuthes feel the same. Indeed we might even conceive Cyrus' generosity as exemplifying that *gemnaiotēs* of which Xenophon spoke to Seuthes. In any case, the choices made about how to play Cyrus in the laudation are governed by the same selective framework of virtues implicit in the Menon obituary and Xenophon's advice to Seuthes – three assorted literary confections informed by the same judgement of what matters most in a leader.²³ At the risk of slight digression I note one incidental consequence of this. It is sometimes suggested that there is a significant overlap between the virtues of Cyrus in the laudation and those of King Darius in the tomb inscription at Naqš-e Rostam.²⁴ I think this requires caution in any case: there are several elements in the laudation not echoed at Naqš-e Rostam and *vice versa*. But, among points on which overlap can be detected, it turns out that truthfulness, justice and generosity are stressed because they belong to a Xenophontic leadership scheme. This enjoins further caution about the impact of a Persian Mirror of Princes upon Cyrus' obituary.²⁵

6. Concluding remarks

The search for cardinal virtues in *Anabasis* draws attention to a small number of interconnected passages: that is, I think, an interesting result. It also draws attention to the almost total absence from the text of these and other high-profile virtue words. *Anabasis* is full of virtuous behaviour, much of which could be categorized in terms of cardinal or Socratic virtues, but that is not how *Anabasis* goes about its business as a historical record and pedagogic enterprise. The outcome of the story does suggest that Phalinos was wrong to insinuate that talking about *aretē* was a philosophical self-indulgence irrelevant to the army's real circumstances (see above), but the telling of the story embodies this proposition by avoiding the verbal and analytical terms of abstractly philosophical or formally encomiastic discourse: Phalinos' position was not just wrong but categorically inapposite, in reality and in the representation of that reality. Although one could pigeon-hole elements of the text in the categories of moral philosophy, the reader is normally deflected from doing so, because

²³ Grethlein 2012, 35, notes the resonance between Cyrus and Seuthes (though his primary interest is the overlap between Xenophon-the-narrator and Xenophon-the-character and the way the story starts and ends with the army's employment by power-hungry barbarian princes), but not that with Menon.

²⁴ Kuhrt 2007, 507; Waters 2014, 151. For a translation of Darius' inscription (DNb) see Kuhrt 2007, 503–505 (11.C.17). The contents recur exactly in a text from Persepolis (XPl), where they are applied to Xerxes. We are dealing with a transferable ideological statement.

²⁵ I hope to discuss this in more detail elsewhere.

Anabasis is a historiographical narrative not an ethical treatise or (apart from two short self-conscious passages) an exercise in encomium or denunciation: virtue-words suit discourses of that sort because they trade in ideals, but *Anabasis* is about the real world.

Anabasis is a testimony to the dependence of collective achievement on leadership: «without leaders nothing *kalon* or *agathon* would ever happen» (3.1.38). You do not need virtue-labels to describe this: it is a story about leadership, not about virtuous behaviour as such, even though leadership exemplifies the useful purpose towards which virtuous activity needs to be directed. The overarching message in 3.1–2 it is that the soldiers must aim to be good men. That is important enough to merit a small amount of repetition. But the repetitions are few in number, and the narrative is mostly conducted in a sober and objective fashion. *Oratio recta* sections have more rhetorical colour (*Anabasis* obeys the generic rules of classical historiography) but they try to keep something of the down-to-earth character proper to a military audience, and the analysis of what is happening in the story that they contain (another feature of classical historiography) does not compromise the ‘show, not tell’ character of the story-telling.

Xenophon-the-character sets forth into the story with the (problematized) blessing of Socrates (3.1.5–7). That tempts the reader to ask what sort of Socratic pupil he proves to be, and even puts everything that follows into a philosophical perspective.²⁶ But, if the question is framed, the answer is that he is a very practical pupil, and, considering we are dealing with an artificial literary creation, the book produced by his namesake is a notably realistic and robustly unphilosophical piece of story-telling.

Bibliography

- Bevilacqua F. (2024), *Kalokagathia in Xenophon. Is it a virtue?*, in *Xenophon's Virtues*, 159–182.
- Brennan S. (2022), *Xenophon's Anabasis. A Socratic History*, Edinburgh.
- Brennan S., Thomas D. (2021), *The Landmark Xenophon's Anabasis*, New York.
- Briant P. (2002), *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake [Paris 1996].
- Buzzetti E. (2014), *Xenophon the Socratic Prince. The Argument of the Anabasis of Cyrus*, New York.
- Danzig G. (2024), *Sōphrosunē and enkrateia in Xenophon's writings*, in *Xenophon's Virtues*, 275–314.
- Grethlein J. (2012), *Xenophon's Anabasis from character to narrator*, «JHS» 132, 23–40.
- Johnson D.M. (2024), *Courage in Xenophon*, in *Xenophon's Virtues*, 75–110.
- Kuhrt A. (2007), *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Empire*, London.

²⁶ For this perspective see e.g. Brennan 2022 or, in a rather different interpretive mode, Buzzetti 2014.

- Moore C. (2024), *Sōphrosunē and self-knowledge in Xenophon and the fourth century*, in *Xenophon's Virtues*, 255–274.
- Rhodes P.J., Osborne R. (2003), *Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC*, Oxford.
- Tamiolaki M. (2012), *Virtue and leadership in Xenophon: ideal leaders or ideal losers?*, in *Xenophon. Ethical Principles and Historical Enquiry*, ed. by F. Hobden, C.J. Tuplin, Leiden, 563–589.
- Tuplin C.J. (2024), *The cardinal (and other) virtues in the story of the Ten Thousand*, in *Xenophon's Virtues*, 41–74.
- Waters M. (2014), *Ancient Persia. A concise history of the Achaemenid Empire, 550–330 BCE*, Cambridge.
- Whitehead D. (1993), *Cardinal virtues. The language of public approbation in democratic Athens*, «C&M» 44, 37–75.
- (2009), *Andragathia and aretē*, in *Greek History and Epigraphy. Essays in honour of P.J. Rhodes*, ed. by L. Mitchell, L. Rubinstein, Swansea, 47–58.
- Xenophon's Virtues*, ed. by G. Danzig et al., Berlin – Boston 2024.

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16 - 56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2024